

Materialismo posthumano^o
Milagros González*
Belisario Zalazar**



69-78

Introducción: propuestas, cruces y disputas en torno a *lo humano* y el papel de las nuevas tecnologías

En este trabajo nos sumergiremos en un campo exploratorio que podríamos denominar materialismo posthumano. La selección de textos y autores que expondremos a continuación, más que unirse en una propuesta materialista común, intenta abrir diferentes vías de análisis del presente, aquello que, siguiendo a Braidotti (2015), llamaremos nuestra *condición posthumana*. Ese *presente* puesto en cuestión encuentra en las nuevas tecnologías (biotecnologías, inteligencia artificial, nanotecnología, ingeniería genética y sus múltiples cruces), y en los cambios que ya están en marcha desde por lo menos la segunda mitad del siglo XX debido a su exponencial intrusión en la totalidad del orbe terrestre¹, el espacio de indagación donde los proyectos de un futuro post-humano se debaten en una lucha “epocal”, como bien dice Fabián Ludueña Romandini (2010).

Quizás podríamos comenzar elucidando que hay dos categorías claves, diseminadas en un amplio espectro de disciplinas, pensamientos y formaciones discursivas, puestas en juego por este abordaje que, en principio, parece monstruoso e inabarcable. Por un lado, se halla la cuestión con la que se inicia la modernidad, entendida como un concepto filosófico: la definición de *lo humano*. Aquí es clave la doctrina del humanismo que comienza a tomar forma en el Renacimiento italiano (un hito fundamental, en lo que al Humanismo se refiere, es el *Discurso sobre*

^o <https://doi.org/10.52292/csl5320234504>.

* ClFFyH – Universidad Nacional de Córdoba. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8679-4277>. Correo electrónico: mamilagrosgonzalez@gmail.com.

** IDH, CONICET – Universidad Nacional de Córdoba. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4373-7518>. Correo electrónico: belazalazar@gmail.com.

¹ Nos referimos puntualmente a la carrera espacial desatada en el arco que va del *Sputnik* hasta el reciente lanzamiento tripulado de la *Crew Dragon* por parte de *SpaceX*.

la *dignidad del hombre* de Pico della Mirandola), y encuentra con Descartes y su metafísica un enclave fundacional. Por otro, la deriva materialista, donde esa pregunta por *lo humano*, su superación, aniquilación, disolución o deconstrucción, ha tomado, a principios del siglo XXI, un conjunto de pensamientos que se conocen como nuevos materialismos o nuevos realismos (dejando de lado las múltiples líneas y diferencias que coexisten en el interior de ambas corrientes)². El elemento que hace las veces de *umbral* aquí está dado por la pregunta ineluctable por la técnica, es decir, por el modo en que las distintas técnicas y/o tecnologías, humanas y no-humanas, han permitido la aparición de algo así como una especie particular, separada del resto de existentes que pueblan el cosmos material, que hoy conocemos como *Homo sapiens*. Y más acá en el tiempo, en ese proceso de hominización, cómo una cierta idea de Hombre se elevó como proyecto civilizatorio omnímodo. Idea y proyecto que no puede escindirse del despliegue de determinadas *antropo-tecnologías*. Al respecto dice Ludueña Romandini, quien a su vez retoma a Heidegger: “Si algo demuestra la filosofía heideggeriana respecto de la técnica es que esta se halla indisolublemente ligada a una forma de metafísica subyacente. En cierto sentido, la técnica es una forma desplazada, aplazada y dislocada de metafísica en acto” (2010: 209).

Llegados a este punto, podemos afirmar que nuestro tema, el *materialismo posthumano*, se abre como un terreno movedizo, incierto, abierto, y ese terreno encuentra su sino en la disputa política de amplio alcance (ontológico, jurídico, ético, estético, existencial) por las trayectorias de las *antropotecnias* contemporáneas. Dichas antropotecnias son, como podemos apreciar leyendo a Sadin (2017), Brai-

² Un gesto común motiva ambos movimientos o corrientes filosóficas con un amplio desarrollo en lo que va del siglo XXI. El gesto es el de intentar saltar por encima de la “cárcel del lenguaje” como acceso privilegiado y condición de posibilidad epistémica humana, o bien el de superar lo que Meillassoux (2015) ha llamado correlacionismo, y que encuentra en Kant y Fichte sus máximos exponentes. Según el correlacionismo, matriz del pensamiento filosófico de la Modernidad, las cosas del mundo, la *res cogitans* cartesiana, solo existen en tanto son percibidas, experimentadas o conocidas por un sujeto (trascendental) con el cual entran en relación. De esta manera el sujeto humano se transforma en garante de toda existencia. Superar el correlacionismo buscando conectar con el Absoluto (lo incondicionado, no relativo ya a un sujeto trascendental), es decir, pensar la objetividad de una realidad en sí misma (el *noumeno* kantiano) es el gesto que motiva tanto a los nuevos realismos (desde Haraman a Meillaoux, pasando por Ray Brassier o Iain Hamilton Grant) como a los nuevos materialismos (desde Braidotti a Haraway). Una constelación de autores hacen de bisagra entre estas filosofías y el posestructuralismo heredero del giro lingüístico y el correlacionismo postkantiano al que se enfrentan los nuevos realistas y nuevos materialistas, pensamiento que abandonó el territorio del Absoluto (lo en-sí) y se instaló en el terreno de lo fenoménico como el destino infranqueable de todo conocimiento posible sobre el mundo: nombres como los de Whitehead, Deleuze, Latour y Badiou desfilan en un campo de tensiones y apropiaciones varias.

dotti (2015) y Ludueña Romandini (2010)³, la IA, la nanotecnología, la ingeniería genética, la cibernética y las tecnologías digitales (de la información y la comunicación) y la biotecnología. Las lecturas de lxs tres autorxs lejos están de coincidir en las propuestas y alcances emprendidos, sin embargo creemos que coinciden en la crítica (o el ataque por momentos) a un conjunto de “usos” (para simplificar) o ensamblajes de aquellas por parte de lo que Braidotti reconoce como capitalismo bio-cognitivo, y que también ha sido llamado tecnocapitalismo.

Para anticiparnos un poco al desarrollo de cada autorx, diremos que, mientras Braidotti emprende, desde un posthumanismo crítico, una política afirmativa que combina crítica y creatividad en la búsqueda de proyectos e imágenes alternativos de una subjetividad posthumana y postantropocéntrica a partir de las nuevas tecnologías, Sadin se limita, en algún punto, a una “teoría más descriptiva, analítica y crítica inscrita en un contexto amplio capaz de capturar la *naturaleza dinámica y el alcance global* de los problemas y efectos inducidos” (2017: 32) por el despliegue de una capa matematizada y digital de la realidad que permea el mundo orgánico-biológico de los seres humanos por medio del avance de tecnologías materializadas en *smartphones*, computadoras, *apps*, etc. Esta teoría es pensada por su autor como una fenomenología crítica de la técnica, heredera de la tradición iniciada por la Escuela de Frankfurt y Martin Heidegger (a pesar de sus distancias) y relevada por Jacques Ellul. Por último, el texto de Fabián Ludueña, si bien se inscribe en un proyecto de especulación metafísica imposible de reponer aquí, nos ayuda a vislumbrar y profundizar los problemas apuntados por Braidotti y sobre todo Sadin, a partir de la apertura en nuestro tiempo de lo que el filósofo francés denomina una *antrobología* (la cual “hace tambalear o pulveriza gran cantidad de categorías que hasta el momento supieron estructurar nuestra modernidad humanista, de ahora en adelante destinada a involucrarse en una odisea incierta e híbrida antropro-maquinica”⁴ (Sadin, 2017: 28). Esa antrobología se radicaliza

³ Lxs autores aparecen en el orden en que desarrollaremos nuestra exposición.

⁴ En este punto es importante señalar un aspecto crucial en todos estos debates. Se trata de la puesta en cuestión de la metafísica dualista cartesiana (la separación entre la *res extensa* y la *res cogitans*, este último puesto que define *lo humano* como tal, distinguiéndolo del resto de los entes y seres materiales, sobre todo de los animales con los que compartiríamos en principio un suelo común). Ese suelo común es la condición maquinica, explotada por las actuales ciencias y técnicas occidentales —IA, ciencias de la vida, etc, que reducen la idea de materia a un patrón informacional capaz de ser manipulado, controlado y utilizado en beneficio de las sociedades humanas—. Sería imposible extendernos en este momento sobre estos temas, que sin embargo resultan de suma importancia para comprender esto que denominamos materialismo posthumano. En esta genealogía aparecen no solo Pico della Mirandola o Descartes, sino también La Mettrie con su idea del hombre-máquina, y que llega a nuestros días hasta lo que Ludueña Romandini llama las formaciones discursivas del transhumanismo.

en las especulaciones descritas por Ludueña Romandini en las propuestas y proyectos transhumanistas. Estas últimas tienen por objeto *fabricar* definitivamente *lo humano*, expulsando la *animalitas* constitutiva del animal humano (pasaríamos, afirma Ludueña Romandini, de la milenaria *zoopolítica* a un nuevo estadio civilizacional, la *homo-política* propiamente dicha).

Haciendo una clasificación un tanto apresurada podemos decir que Braidotti y Sadin se mueven en el terreno de un materialismo posthumano, disputándole al tecnocapitalismo su idea de humano y de materia en el terreno de las ciencias y las tecnologías enumeradas. La propuesta de Fabián Ludueña, en cambio, se desmarca de lo que él llama, en *La comunidad de los espectros III* (2018), las metafísicas del continuo (Braidotti y su monismo materialista ingresan perfectamente aquí) y las metafísicas de lo discreto (la OOO de Graham Harman, pero también aquellas provenientes de las ciencias cognitivas y la IA que sustentan el proyecto transhumanista de descargar la mente humana en soportes postorgánicos de silicio) para proponer una metafísica alternativa: una disyuntología que no es ni materialista ni puede ser posthumana, precisamente porque ambas categorías son parte del problema y no una solución, más allá de la crítica, como piensan pueden serlo para Braidotti y Sadin.

La antrobología de Eric Sadin: humanidad aumentada y control algorítmico del mundo

Eric Sadin es uno de lxs pensadorxs que viene desarrollando una sostenida lectura crítica de nuestro presente cada vez más administrado y gestionado por las tecnologías digitales sustentadas en una ciencia matemática que encuentra en el desarrollo los algoritmos y Big Data su realización inmediata. Nuestra experiencia y relación con el mundo y con lxs otrxs vivientes se halla mediada por un conjunto de dispositivos tecnológicos conectados a una Red Global donde el universo material (físico, químico, biológico, etc.) no solo ingresa en forma de datos computables, controlables y programables, sino que ese mismo universo se ve cada día más proclive a ser *sustituido* por la manipulación de esa información que decanta una modelización de la realidad. Los avances en ciencias cognitivas, IA y nanotecnología operan una indistinción entre organismos carnales y compuestos maquínicos que lleva hasta sus últimas consecuencias la otrora aparente división entre lo natural y lo artificial, o entre el hombre y la máquina.

El factor decisivo que juega en este imaginario (no confundamos imaginación con irreal, quimérico) y que avanza en la forma de un programa complejo e hiperconectado aparentemente indetenible está dado por el desarrollo ya no de *dobles electrónicos de la inteligencia humana* (las figuras del robot antropomorfo propia de la ciencia ficción de los años 60 del siglo XX es paradigmática) virtual-

mente superiores, sino de impregnación de una dinámica inteligente inoculada en los sistemas técnicos. Pensemos al respecto en el *home banking*, las mil *apps* que utilizamos y dirigen nuestra vida diaria, las redes sociales como espacios de experiencia compartidos, etc. Lo que se dio en la segunda generación de la IA, dice Sadin, no es la “humanización de las máquinas”, sino el *perfeccionamiento continuo del tratamiento informacional automatizado*. Esa miríada de recolectores de información que habitan los dispositivos miniaturizados y conectados en el espacio digital global producen una sustitución de nuestras capacidades decisionales individuales y colectivas (desde la *app* del clima que dirige nuestro modo de vestirnos y encarar el día hasta las inversiones financieras o la compra de artículos que nos “recomiendan” plataformas como Instagram, Facebook, etc.), constituyendo una silenciosa soberanía digital destinada a “*administrar* siempre más ampliamente ‘por el mayor bien y con el menor riesgo’ el trayecto del mundo del siglo XXI” (Sadin, 2017: 21)⁵.

El discernimiento algorítmico se alimenta de todas partes y se modula en tiempo real, y la realidad informacional que viaja por ese gran cerebro virtual descentrado y desterritorializado permea la materia de nuestros deseos, de nuestros pensamientos y de nuestras acciones, buscando y efectivamente llevando a cabo una vida antro-po-maquinica que se intenta asegurar, optimizar y anticipar a riegos que asolan el presente desde el futuro inmediato.

Quien se disuelve en estos códigos binarios y se reduce a un patrón informacional es el sujeto moderno ideado por el humanismo liberal, cuyos ámbitos de acción se ven *suplantados* por la potencia y la capacidad de cálculo de sus “dobles artificiales”. Asistimos, como plantea Agamben en un reciente escrito titulado ¿Qué es real?, que coincide en gran parte con la lectura de Sadin, a un gobierno algorítmico del mundo.

La genealogía de la ciencia informática y su conexión con los planes administrativos de la población —una fuente quizás velada aquí es Foucault— y de la militarización del espacio en general (sideral incluso) resulta crucial para Sadin, pues desde allí el procesamiento sobrehumano de datos operado por los avatares de las máquinas inteligentes se van introduciendo progresivamente en todos los campos sociales. Los dispositivos electrónicos personales son un hito en esta historización, esta ontología del presente, de corte fenomenológico, realizado por el joven pensador al igual que el advenimiento de Internet. Nuevas prácticas sociales y modos

⁵ Un ejemplo palpable puede extraerse de nuestra actual experiencia y vivencia del Covid-19, donde la ciencia estadística y la manipulación de datos aprovechados por el dispositivo biomédico y por los aparatos estatales modelizan nuestro espacio-tiempo en una especie no solo de cartografía diagnóstica, sino de proyección bio-social completa.

de experimentar el tiempo y el espacio suceden con esta revolución digital y el surgimiento de la antrobología. El teletrabajo, la conectividad 24/7, las relaciones de amistad a distancia/virtuales, nuevos regímenes de percepción son el resultado de la performatividad de esta nueva condición post-humana.

Materia y subjetividad en el materialismo posthumano de Rosi Braidotti

Para la filósofa y teórica feminista Rosi Braidotti, lo posthumano no es tanto un concepto teórico como una “herramienta de navegación” para abordar el problema de la definición de lo humano, sus interacciones con lo no humano y, por tanto, las búsquedas éticas y políticas que exige el mundo contemporáneo globalmente conectado y tecnológicamente mediado. Los avances en ciencia y tecnología, particularmente en neurociencias, biotecnología, ciencias de la información y nanotecnología, modelan una economía política en el capitalismo avanzado con determinadas prácticas inhumanas, es decir, de destrucción de cuerpos y poblaciones humanos y no humanos, frente a las cuales no podemos apelar a las herramientas del humanismo, ya sea en su vertiente liberal o en la socialista.

La autora propone entonces pensar en qué clase de humanos nos estamos volviendo, qué comunidades podemos imaginar y cómo con-vivir en esta era que se ha denominado Antropoceno, a partir de desarrollos posestructuralistas como los de Foucault, Deleuze y Guattari, teorías feministas y estudios poscoloniales. Se sustenta, además, en la ontología monista de Baruch Spinoza, cuya noción de materia como sustancia única, ontológicamente libre y guiada por el deseo de autoexpresión, es reforzada por los postulados científicos de las últimas décadas. El materialismo vitalista de Braidotti entiende que toda la materia (no solo la humana) es inteligente, estructuralmente relacional y autopoietica, o sea, tiene capacidad de autoorganización y autogestión. Al ser caracterizada de esta manera, la materia compone ambientes de encarnación de lo humano que constituyen un *continuum* naturaleza-cultura-tecnología. La vitalidad de esta materia es una fuerza dinámica y generadora que, al exceder la vida humana, es *zoe* fundamentalmente impersonal y no humana. Asimismo, resquebraja los límites entre la vida y la muerte: la vida aspira a expresarse a sí misma, a su autoperpetuación, y una vez alcanzados sus objetivos, apunta a su disolución. Lo que nosotrxs llamamos muerte evidencia el momento de la desaparición de los sujetos aislados por su fusión con el ambiente, con la inmanencia radical del cosmos.

Sufre así un duro golpe cualquier concepción de naturaleza humana como categóricamente diferente a la de otras formas de vida no humanas. La imagen de lo humano del humanismo clásico, representada en el hombre de Vitruvio de Leonardo da Vinci, revela un sujeto individual y soberano que se erige en oposición a la naturaleza y los artefactos tecnológicos, y establece un modelo de perfectibi-

lidad basado en la autonomía y la autodeterminación. Esta imagen funciona también como núcleo de una convención normativa que traspone un modo particular de ser humano (europeo, blanco, hombre, etc.) en instrumento de prácticas de exclusión y discriminación y, sobre todo, en justificativo de empresas imperialistas. La perspectiva monista neospinozista sobre la materia conduce, como vemos, a la necesidad de reconsiderar el lugar de lo humano sin caer en nuevas territorializaciones. En ese sentido, la autora ve con preocupación algunos síntomas de una vuelta aún más radical de los principios humanistas, por ejemplo, en el entusiasmo de investigadores y artistas por la idea de una mente inmortal desencarnada gracias a la fusión con la tecnología; o en la postura transhumanista del Instituto para el Futuro de la Humanidad de la Universidad de Oxford, que apunta al mejoramiento y la supervivencia de la especie más allá de la vida del planeta; o en el discurso del “humanismo corporativo”, que borra todas las diferencias entre humanos para construir una raza humana aglutinada por el imperativo del consumo. Por eso, luego de detenerse en los itinerarios históricos que han dado como resultado la presente crisis de las lógicas del humanismo y la puesta en cuestión de su conveniencia en pos de formulaciones éticas y políticas, plantea la pregunta por las formas de subjetividad que engendra la condición posthumana.

Este ensayo de una posible teoría posthumana del sujeto y los procesos de subjetivación sostiene una comprensión de lo humano como encarnación relacional y afectiva, siempre en interacción con el ambiente y con otros cuerpos humanos y no humanos, formando parte de las dinámicas de la materia viviente. El sujeto aparece como un compuesto inestable y extendido, que se configura y reconfigura en la inmanencia de los entramados de relaciones que modulan los devenires materiales. Esto implica que la subjetividad ya no es privilegio exclusivo de lo humano, por el contrario, abarca un cúmulo variable de materialidades humanas y no humanas. Más que una construcción cerrada y unívoca, es el efecto del perenne flujo de encuentros, afectividades y deseos que provienen de todas partes, de lo no humano y de la tierra en su conjunto. Esta interdependencia simbiótica de todo existente discute las distinciones claras y permanentes entre mismidad y otredad, entre individuo y entorno, entre interioridad y exterioridad como claves para la delimitación del sujeto. Por consiguiente, es necesario adoptar el principio del No-uno, esto es, una diferencia de sí constitutiva, como estructura profunda de la subjetividad. En palabras de la autora:

Este sujeto es un ensamblaje móvil en un espacio de vida compartido que no controla ni posee, sino que simplemente ocupa, atraviesa, siempre en comunidad, en grupo, en red. Para la teoría posthumana el sujeto es una entidad transversal, plenamente *inmersa en e inmanente a* una red de relaciones no humanas (animales, vegetales, virales) (Braidotti, 2015: 191).

De ahí que se señalen tres posibles lugares donde percibir y experimentar las modulaciones de la materia y, con ello, las relaciones simbióticas que hibridan y alteran al sujeto posthumano: el devenir animal, el devenir tierra y el devenir máquina. Se exponen entonces los modos por los cuales humanos y animales, humanos y ecosistema plantario, y humanos y aparatos técnicos contribuyen a superar hábitos de pensamiento y representación respecto de la materia y del lugar de lo humano (tales como la dialéctica de la alteridad y la tesis de la excepcionalidad humana, entre otros). Al mismo tiempo, indican caminos de renovación de nuestras interacciones capaces de hacer frente a las problemáticas de nuestros tiempos. Particularmente Braidotti se refiere a los mecanismos de control y capitalización científicos y económicos de todo lo vivo.

Visualizar los modos por los que estamos deviniendo sujetos transversales, conscientes de la integración en un continuo natural-cultural-tecnológico donde prima la relación, debe ayudarnos a generar una ética de la sostenibilidad y una política que valore a los no humanos y la vida apersonal. Este “igualitarismo zocentrado” nos permitiría habitar el devenir posthumano imaginando alianzas y comunidades que no se asienten en la vulnerabilidad común, en el mero compartimiento de peligros y violencias, sino en el reconocimiento de la propia interdependencia recíproca con múltiples fuerzas antropomorfas y no antropomorfas.

Ludueña Romandini: crítica al transhumanismo

Fabián Ludueña Romandini es un filósofo argentino que viene desarrollando un sostenido pensamiento que dialoga directamente con ciertas corrientes de la filosofía occidental contemporánea, principalmente desarrolladas en la filosofía continental. Retomando y discutiendo conceptos claves de Agamben, Derrida, Foucault y Sloterdijk, entre otros, intenta conducir la agenda del pensamiento contemporáneo hacia la reactivación de la metafísica, sin desconocer ni contravenir los sucesivos ataques elaborados por Heidegger, la deconstrucción y la genealogía heredera de Nietzsche con Foucault y Agamben como exponentes de esta última.

Retomando la noción foucaultiana de “tecnologías de poder”, Ludueña Romandini le da un giro, y proponiendo el concepto de *antropotecnia* o *antropotecnologías* relee entre otras corrientes, la biopolítica propuesta por Agamben, y en su lugar propone hablar de zoopolítica como una serie de intentos —de Platón a nuestros días, pasando por el cedazo del cristianismo— por domesticar el sustrato animal inherente a la especie humana, con el fin de fabricar lo humano en cuanto orden ontológico separado de aquel:

Entendemos por *antropotecnia* o *antropotecnología* las técnicas mediante las cuales las comunidades de la especie humana y los

individuos que las componen actúan sobre su propia naturaleza animal con el fin de guiar, expandir, modificar o domesticar su sustrato biológico con vistas a la producción de aquello que, la filosofía primero, y luego las ciencias biológicas y humanas suelen denominar “hombre”. El proceso de hominización y la historia misma de la especie *homo sapiens* hasta la actualidad coincide entonces con la historia de las antropotecnologías (económicas sociales, educativas, jurídico-políticas, éticas) que han buscado, incansablemente, fabricar lo humano como *ex-tasis* de lo animal (2010: 11).

Las antropotecnias son la forma contingente que tomaron las “tecnologías de poder” aplicadas sobre el animal humano, que a su vez inciden en nuestro tiempo más que nunca, en el modo de existencia de las sociedades occidentalizadas modernas y el dominio ejercido sobre las demás formas de existencia bióticas y abióticas que conforman la Tierra y el cosmos “cartografiado” por la ciencia física post-einsteiniana. Otras tecnologías de poder, *por fuera* de esa voluntad antropotécnica son posibles. Explorarlas es parte del proyecto del filósofo. Sin embargo, el desmontaje de esa antropotecnia, principalmente en su forma actual, reconocida por Ludueña en la digitalización del Evangelio encarnada (o desencarnada, depende la valencia adoptada por la variante analizada) por el transhumanismo, resulta un paso necesario previo a semejante proyecto “propositivo”. La secularización de ciertas categorías del cristianismo entendido como proyecto teológico-político operan dentro de los proyectos utópicos del transhumanismo, cuyo objetivo último es trascender las limitaciones biológicas propias de todo viviente y fabricar un cuerpo inmortal, con ciertas capacidades sensoriales y cognitivas potenciadas al máximo. El operador de este salto cualitativo, de esta superación (trans-) “humana” que, sin embargo, lo que hace es sostener una determinada idea de lo humano, está dada por la capacidad de ciertas tecnologías (antropotecnias propias de nuestro tiempo), como la IA, la ingeniería genética, las ciencias cognitivas y las nanotecnologías, de *diseñar un cuerpo post-humano*, por ejemplo logrando descargar la información-memoria que constituiría la conciencia individual (lo que singulariza a cada individuo en su intimidad y lo hace ser quien es) en un soporte sintético no supeditado a las leyes de degradación (entropía) propias de los seres vivientes. “Los partidarios de la intervención genética hacen completamente suya la visión de los teólogos cristianos medievales: el hombre es un animal imperfecto, que, en cuanto tal, debe ser trascendido” (Ludueña Romandini, 2010: 202).

La propuesta de los transhumanistas, afirma este autor, no hace otra cosa que llevar a sus últimas consecuencias los deseos del cristianismo y su proyecto de instauración en la Tierra de un Reino de resucitados. De allí la conexión que Ludueña establece entre Kurzweil o Samrt y pensadores medievales como Escoto

Erigena o Tomás de Aquino. Dicho programa alcanza niveles inusitados, incluso algunos podrían pensar que se trata de imposibles dignos de una imaginación delirante. Sin embargo, como lo demuestran casos como el de SpaceX “ideado” por Elon Musk —recomendamos al respecto el documental de Werner Herzog *Lo and Behold: Reveries of the Connected World*— o bien el rediseño que está teniendo lugar, mediante las tecnologías cibernéticas y las ciencias de la información estudiadas por Sadin —por el momento tomado como una excepción, a partir de la irrupción del Covid-19— indican que “una nueva configuración de las relaciones de poder que anticipan la construcción antropotécnica de un mundo que no habría de limitarse exclusivamente ni a la forma animal de existencia de lo humano, ni encontraría tampoco sus límites en los confines del planeta Tierra” (Ludueña Romandini, 2010: 212).

El transhumanismo, último avatar del humanismo (el espectro Pico della Mirandola aparece de nuevo aunque no se nombre en este escrito), no pretende abolir al hombre, sino llevarlo a su máximo grado de posibilidades. Los transhumanistas pretenden, en este sentido, fabricar por primera vez un humano libre de su animalidad sustancial.

Bibliografía

Braidotti, Rossi (2015), *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa.

Ludueña Romandini, Fabián (2010), *La comunidad de los espectros: Antropotecnica*. I, Buenos Aires, Miño y Dávila.

---- (2018), *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político. La comunidad de los espectros III*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

Meillasoux, Quentin (2015), *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra.

Sadin, Éric (2017), *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*, Buenos Aires, Caja Negra.