

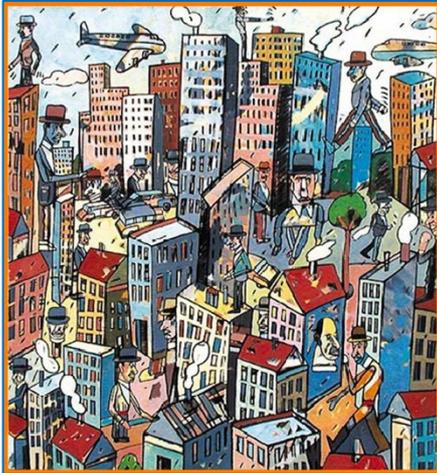
Dossier:
**Posthumanismo
y
transhumanismo**

Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 – Número 10
Enero-junio de 2022
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires – Argentina



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

.UBA sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



*La Revista **El banquete de los dioses** se inscribe en el marco de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Esta revista de periodicidad semestral figura en el portal de revistas académicas del Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. El contenido de la revista está dirigido fundamentalmente a especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Presidente J. E. Uriburu 950, 6to. Piso (1114)
Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54) (11) 4508-3815
Fax: (54) (11) 4508-3822
E-Mail: elbanqueterevista@gmail.com

Imagen de tapa bajo licencia Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International e
intervenida, extraída de <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hombre-vitruvio.jpg>



Sumario

Cuerpo Editorial	4-7
Editorial.....	8-10
Dossier:	
Poshumanismo y transhumanismo	
El lugar de las cosas entre dos ontologías en tensión: ontologías de la relación y ontologías de la sustracción <i>The Place of Things Between Two Ontologies in Tension: Ontologies of Relation and Ontologies of Subtraction</i>	
María Gorjón.....	11-29
Sacudiendo supuestos, abriendo posibles, desafiando herramientas para hacer con. Provocaciones metodológicas y ontológicas con Vinciane Despret <i>Shaking Up Assumptions, Opening Up Possibilities, Challenging Tools to Do With. Methodological and Ontological Provocations with Vinciane Despret</i>	
Ana Mines Cuenya	30-52
Perspectivas filosóficas sobre la “naturaleza humana” en el poshumanismo <i>Philosophical Perspectives on "Human Nature" in Posthumanism</i>	
Nahir Fernández.....	53-74
El Metahumanismo de Stefan Lorenz Sorgner <i>The Metahumanism of Stefan Lorenz Sorgner</i>	
Nicolás Anotnio Rojas Cortés.....	75-106
Para no chocar con la tierra. El concepto de simbiosis como articulador de una ontología política ecológica en Donna Haraway y Timothy Morton <i>To Not Crash into the Earth. The Concept of Symbiosis as an Articulator of an Ecological Political Ontology in Donna Haraway and Timothy Morton</i>	
Ernesto Manuel Román.....	107-130
Identidad y poshumanismo <i>Identity and posthumanism</i>	
Mónica Cabrera.....	131-158
Los destinos de la libertad. Resistencia, disolución y restauración en el horizonte poshumano <i>The Destinies of Freedom. Resistance, Dissolution and Restoration in the Posthuman Horizon</i>	
Gianina Lo Feudo.....	159-181
Transhumanismo tecnocientífico, biomejoramiento humano y los riesgos de una nueva eugenesia en tiempos de CRISPR <i>Technoscientific Transhumanism, Human Bio-enhancement and the Risks of a New Eugenics in times of CRISPR</i>	
Héctor Palma.....	182-212
Develando aspectos del Humanismo Eugénésico Integral (Argentina, post-Holocausto) <i>Unveiling Aspects of Integral Eugenic Humanism (Argentina, post-Holocaust)</i>	
Marisa Miranda.....	213-237
Un Humanismo del control social. La utopía de la eugenesia	



<i>A Humanism of Social Control. The Utopia of Eugenics</i> Gustavo Vallejo.....	238–268
Transhumanismo: la condición humana entre la realidad y la artefactualidad. Provocaciones y refutaciones. <i>Transhumanism: The Human Condition between Reality and Artifactuality. Provocations and Refutations</i> Jonny Alexander García Echeverri, John Edward Trujillo Ríos, Jesús David Vallejo Cardona.....	269–288
Artículos libres	
Filosofía política y hermenéutica en Hans-Georg Gadamer <i>Political Philosophy and Hermeneutics in Hans-Georg Gadamer</i> Francisco Díez Fscher.....	289–321
Alteridad y Democracia: Aportes para una crítica radical al pluralismo liberal <i>Alterity and Democracy: Contributions for a radical critique of liberal pluralism</i> Guido Fabrizio Bovone.....	322–345
<i>Crítica, normatividad y justicia en las obras políticas de Dussel y Laclau: entre la institución política de lo social y la exterioridad de las víctimas</i> <i>Critique, Normativity and Justice in the Political Works of Dussel and Laclau: Between the Political Institution of the Social and Externality of the Victims</i> Juan Pablo Patitucci.....	346–372
Reseñas	
Cabanchik, Samuel y Sebastián Botticelli (comps.). Humanismo y posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas Gerardo Oviedo.....	373–381
Galparsoro, José Ignacio. <i>Más allá del posthumanismo. Antropotécnicas en la era digital</i> Iñaki Ceberio de León.....	382–386
Menke, Christoph. <i>En el día de la crisis</i> Ludmila Fuks.....	387–391
Normas de Publicación	392–393
Convocatoria para los próximos números	394

Equipo Editorial

Director

Marcelo Raffin, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Comité Editorial

Luis Félix Blengino, *Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM), Argentina.*

Sebastián Botticelli, *Universidad Nacional de Luján Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), Argentina.*

Iván Gabriel Dalmau, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Omar Darío Heffes, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Pablo Martín Méndez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad Nacional de Lanús (UNLa), Argentina.*

Alejandra Pagotto, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Senda Sferco, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) – Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional del Litoral (UNL), Argentina.*

Natalia Taccetta, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Comité Académico

Cecilia Abdo Perez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Irma Julienne Angue-Medoux, *Universidad Omar Bongo (UOB), Gabón.*

Cícero Araujo, *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CONPq) - Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) - Universidade de São Paulo (USP), Brasil.*

Mariela Avila Gutiérrez, *Universidad Católica Silva Henríquez (UCSH), Chile.*

Bencherki Benmeziane, *Universidad de Orán, Argelia.*

Atilio Borón, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Hugo Biagini, *Centro de Ciencia, Educación y Sociedad (CECIES), Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES), Academia Nacional de Ciencias, Argentina.*

Ernani Chaves, *Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil.*

Carlos Contreras Guala, *Universidad de Chile (UCHile) - Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso (UV), Chile.*

Mónica Cragolini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Marie Cuillerai, *Universidad de París VII Denis Diderot, Francia.*

Luís Antônio Cunha Ribeiro, *Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil.*

Sophie Daviaud, *Institut d'Études Politiques, Centre de recherche CHERPA (Croyance, Histoire, Espace, Régulation Politique et Administrative), Sciences-Po Aix-en-Provence, Francia.*

Emilio de Ipola, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Stéphane Douailler, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Ricardo Forster, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Cristina Genovese, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina.*

Eduardo Grüner, *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Claudia Gutiérrez, *Universidad de Chile (UCHile), Chile.*

Claudio Sergio Ingerflom, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Mónica Jaramillo, *Universidad Industrial de Santander (UIS), Colombia.*

Fabián Ludueña Romandini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Sylvie Lindeperg, *Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

Scarlett Marton, *Universidade de São Paulo (USP), Brasil.*

Claudio Martyniuk, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Susana Murillo, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Bjarne Melkevik, *Université Laval (ULaval), Québec, Canadá.*

Francisco Naishtat, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.*

Teresa Oñate, *Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España.*

Elías Palti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Luca Paltrinieri, *Université de Rennes 1, Francia.*

Eduardo Peñafort, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Beatriz Podestá, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina.*

Jacques Poulain, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Judith Revel, *Universidad Paris X Nanterre, Francia.*

Eduardo Rinesi, *Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Argentina.*

Gabriela Rodríguez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Miguel Ángel Rossi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Vicente Sánchez-Biosca, *Universidad de Valencia (UV), España.*

Felisa Santos, *Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Julian Sauquillo González, *Universidad Autónoma de Madrid (UAM), España*

Diego Tatián, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Verónica Tozzi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA) - Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTref), Argentina.*

Francisco Vazquez García, *Universidad de Cádiz.*

Patrice Vermeren, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

José Luis Villacañas Berlanga, *Universidad Complutense de Madrid.*

Susana Villavicencio, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

También fueron parte del Comité Académico

Jorge Dotti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. †*

Guillermo Hoyos Vásquez, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. †*

Diseño original

Daniel Sbampato.

Editorial

La Revista *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. Evoca en su nombre uno de los más bellos diálogos platónicos y lugares clásicos de la Filosofía al tiempo que, con ese gesto, recupera la celebración del pensamiento, del intercambio de ideas, del diálogo, del encuentro, de la amistad, del placer y de la vida. Pero se trata también de una celebración de la “teoría” en el sentido griego antiguo de la palabra, es decir, como intermediación entre los dioses y los mortales, como aquello que se contiene entre quienes pretenden el conocimiento y que puede acercarnos más a alguna idea de verdad, discutida, cuestionada pero que no deja de disputar un valor de predicación y constitución sobre la vida y el mundo, nunca definitivo, siempre en pugna, parcial y creador de sentido.

En esta oportunidad, el *dossier* temático se enfocará en los posthumanismos y transhumanismos en sus distintas vertientes. Si bien la genealogía del humanismo puede remontarse hasta el pensamiento clásico, fue la creencia moderna en la potencia ilimitada de la razón, sumada a la convicción de que los humanos son soberanos de sus destinos, lo que dio forma a aquello que hoy identificamos con ese nombre. La noción de “hombre” desplazó a la divinidad para convertirse en el nuevo fundamento que permitiría la realización secular como nuevo objetivo individual y colectivo. Dicho desplazamiento habilitó el desarrollo de diversas filosofías que promovieron profundas transformaciones antropológicas, epistémicas, educativas, estéticas, éticas y políticas.

Pero desde fines del siglo XIX surgieron otras perspectivas que pusieron en cuestión los puntos básicos que sustentaban el humanismo. Acompañando la crisis del ideal del progreso, los anti-humanistas dirigieron sus embates contra el proyecto

ilustrado y su optimismo pedagógico, los valores que éste había difundido y los dispositivos sociales por él impulsados.

Muchas de aquellas grietas parecen haberse convertido hoy en grandes abismos que indicarían el advenimiento de un tiempo poshumano. Los recientes desarrollos de la genética y de la genómica pondrían en cuestión las definiciones de lo que hasta no hace mucho tiempo era reconocido como “naturaleza humana”; la cibernética y la teoría general de los sistemas transformarían cualitativamente la gestión de la información y los modos de producción del conocimiento; el registro estadístico de los micro-comportamientos (*Big Data*) haría posible una nueva gubernamentalidad algorítmica; las prótesis de nueva generación y la informatización de los procesos neuronales permitirían superar los límites naturales del viviente humano, lo que daría lugar a la emergencia del transhumanismo.

Este *dossier* propone pensar los vínculos, tensiones y desencuentros entre las diversas interpretaciones humanistas y poshumanistas. Para ello, adopta como punto de partida los siguientes interrogantes: ¿cómo posicionarse frente a un horizonte signado por emergentes que parecen poner en cuestión los sentidos y la validez de la propia humanidad, la cual, durante siglos, supo ser comprendida como categoría hermenéutica central? ¿Cómo dar cuenta de las nuevas contingencias que supondría una vida “poshumana” o “transhumana”? ¿Cómo componer un horizonte que permita constituir la dimensión del ser-con-otros desde un fundamento diferente del propuesto por el humanismo moderno?

Recordamos, asimismo, que la Revista *El banquete de los dioses* cuenta, además, con la sección de “Artículos”, que ofrece trabajos acerca de desarrollos de autores y temáticas de la Filosofía y la Teoría Política inscriptos en diferentes tradiciones del pensamiento contemporáneo, como así también trabajos elaborados a partir del modo en que los representantes de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas interpretan a otros autores contemporáneos o de la Filosofía y la Teoría Política clásica, medieval y moderna y cómo ellos son interpretados o retomados. Por otra parte, la sección “Reseñas” presenta reseñas de novedades bibliográficas

relacionadas con las temáticas de la revista. Los invitamos entonces, estimadas/os lectoras/es, al banquete de este número.

Comité Editorial
Buenos Aires, junio de 2022

El lugar de las cosas entre dos ontologías en tensión: ontologías de la relación y ontologías de la sustracción

*The Place of Things Between Two Ontologies in Tension: Ontologies of
Relation and Ontologies of Subtraction*

María Gorjón *

Fecha de Recepción: 23/03/2022

Fecha de Aceptación: 18/06/2022

Resumen: *En un artículo titulado *Posthuman archaeologies, archaeological posthumanisms* (2021), Cipolla et al definen a la arqueología como “la ciencia histórica del posthumanismo”. En el presente artículo me centraré en las implicaciones ontológicas de esa afirmación en vistas a reflexionar acerca de la cuestión del estatuto de las relaciones en torno a las cosas. De un lado se trata de afirmar que las relaciones son inherentes a las cosas, o bien se trata de sostener que las relaciones guardan un carácter de exterioridad con respecto a ellas. Estas posiciones son capturadas por lo que llamaré ontologías relacionales y ontologías sustractivas. En este sentido, la segunda parte del artículo estará motivada por la siguiente pregunta, ¿qué podría significar una arqueología posthumanista? o, de otro modo, ¿qué exigencias ontológicas le impone a la disciplina? En esta dirección, me interesa mostrar en qué sentido considero que las ontologías sustractivas resultan una plataforma apropiada para sortear los desafíos que un estilo de pensamiento poshumanista parece implicar y, al mismo tiempo señalar las limitaciones de las ontologías relacionales de cara a dicho desafío.*

Palabras

clave:

ontología – posthumanismo – arqueología – relación – sustracción

* Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Correo electrónico: mariagorjon_12@hotmail.com

Abstract: *In their influential article *Posthuman archaeologies, archaeological posthumanisms* (2021), Cipolla et al. define archaeology as "the historical science of posthumanism". In the present article, I will focus on the ontological implications of that definition. First, I will argue that, seen through an ontological lens, the definition asserts that either relations are inherent to things or that relations have a character of exteriority for them. These positions are captured by what I will call relational ontologies and subtractive ontologies. Second, I will show that subtractive ontologies are more appropriate to meet the challenges for a posthumanist style of thought in archaeology. I will argue this point by pointing out the limitations of relational ontologies.*

Keywords: *Ontology – Posthumanism – Archeology – Relation – Subtraction*

En un artículo titulado *Posthuman archaeologies, archaeological posthumanisms* (2021), Cipolla et al afirman que “la arqueología es la ciencia histórica del posthumanismo”. Lo que parece jugarse en esa afirmación es cierto vínculo fundamental entre la arqueología y el posthumanismo, en la medida en que la primera parece involucrarse poderosamente con los intereses multitemporales y a largo plazo implicados en un estilo de pensamiento poshumanista. El último, se trata de un itinerario intelectual centrado en el papel fundamental de lo no humano en el ámbito histórico, político, físico y filosófico que, en el mismo gesto, ensaya sus propias formas de inhumanidad, asumiendo una perspectiva no-antropocentrada sobre las cosas. Es otras palabras, el posthumanismo ha recuperado una serie de debates en torno a las dimensiones concretas de lo existente alejándose de toda teleología humanista. En este contexto, la categoría de “cosa” adquiere cierta relevancia, en la medida en que un cambio de retórica en torno a ella ha devenido inmanente a este enfoque. Para recapitular, tradicionalmente el objeto es lo que se opone a un sujeto, y la cuestión de la relación entre el sujeto y el objeto es una cuestión de cómo el sujeto debe relacionarse con el objeto, o mejor, representarlo. Como tal, la cuestión del objeto se subsume al problema de si representamos el objeto adecuadamente o no. De modo que, en el

momento en que planteamos la cuestión de los objetos, ya no nos ocupamos de ellos, sino de la cuestión de la relación entre el sujeto y el objeto. Aquí emergen todo tipo de problemas insuperables porque, después de todo, somos –o supuestamente somos– sujetos, y como sujetos, no podemos salir de nuestra propia mente para determinar si nuestras representaciones se corresponden con algún tipo de realidad externa. Ya sea que se asuma una perspectiva realista epistemológica, según la cual las representaciones verdaderas refieren un mundo que no depende en absoluto de ser representado por el sujeto o la cultura para existir como lo hace; o bien se incline por una actitud antirrealista y argumente que, si bien no niega la existencia de un mundo independiente del sujeto, somos incapaces de determinar si las representaciones son meras construcciones subjetivas y, en última instancia, la verdad se convierte en un acuerdo intersubjetivo, consenso o representación compartida, más que una cuestión de correspondencia entre la representación y la realidad.

En cualquier caso, a la cuestión ontológica de *qué es una cosa* subyace una letra pequeña que rodea todas las discusiones en torno a ellas: una referencia implícita a un “para nosotros” transforma sutilmente la cuestión en *cómo conocemos* los objetos. Ya sea que las cosas se encuentren disueltas en una red de significaciones lingüísticas, proyecciones históricas, o relaciones de poder -todo depende dónde se ubique el intervalo entre el sujeto y el mundo- lo que éstas sean queda reducido a una proyección subjetiva. De manera tal que, una de las consecuencias que se derivan de la primacía de la epistemología sobre la ontología (i.e. el desplazamiento de la pregunta por el ser de la cosa, a la pregunta por cómo conocemos el ser de la cosa), es que condena a la pregunta por la cosa a una referencia completamente antropocéntrica.

Ahora bien, ¿cómo ha afectado esta actitud a los campos disciplinarios que se dedican al estudio de las cosas, específicamente la arqueología? Bjørnar Olsen describe cierto malestar con respecto al modo en que la arqueología y los “nuevos” estudios sobre cultura material, a pesar de su autoproclamado éxito, se han alejado de la materialidad de las cosas y subsumido a las teorías hegemónicas antimateriales y construccionistas sociales:

Gran parte de los estudios recientes en arqueología y ciencias sociales parecen haberse guiado por una especie de hermenéutica de la sospecha, en la que todo lo sólido se disuelve en el aire, incluida la dura fisicalidad del mundo, que a veces se reduce a poco más que objetos discursivos o fenómenos de la experiencia cognitiva de los sujetos.¹ (Olsen, 2003, p. 88).

De este modo, los arqueólogos abandonaron el mundo de las cosas y abrazaron el de las culturas, los sistemas sociales y las ideas, únicamente accesibles a través del diálogo y la observación participante. En este contexto, las cosas eran sólo un medio para llegar a algo más importante: las culturas y las sociedades, permaneciendo restringidas a una epistemología en la que su papel, dentro de la escena demasiado armoniosa que llamamos historia, nunca es ser ellas mismas, sino siempre *representar otras cosas*. Así, concluye Olsen, las cosas se estudian principalmente por razones metodológicas y epistemológicas, para revelar los procesos culturales extramateriales que las produjeron (comportamiento, acción, mente) y que, en el mismo movimiento, deja a la propia materialidad con poco o ningún poder causal o explicativo de dichos procesos.

Sin embargo, como he adelantado *ut supra*, cierto cambio de enfoque, o mejor, cierto *giro* en la retórica en torno a las cosas ha devenido de la mano del posthumanismo. Con ‘giro’ me refiero a que con él parece insinuarse la pretensión de un quiebre o una ruptura, es decir, supone cierta transformación, un antes y un después en la teoría. En concreto, se habla de *giro ontológico* como una transformación general que, si bien tiene especial relevancia en el terreno de la antropología, las discusiones que surgen allí implican importantes transformaciones en un campo teórico más general. Entre otras características (Cf. Tola y Dos Santos, 2016), el giro supone un cuestionamiento a la división humano/no-humano, que ha devenido en una serie de preocupaciones en torno a cómo dar lugar en la investigación a existentes no humanos,

¹ Las traducciones al español son propias, excepto que se indique lo contrario.

es decir, pensar esos existentes no en relación a lo humano, sino pensarlos en su soberanía respecto a lo humano. Tal como lo expresa Severin M. Fowles,

El giro de la antropología hacia las cosas se ha convertido a su vez en otras cosas, sobre todo en filosofía, lo que ha llevado a algunos antropólogos a reimaginar su proyecto como ontológico y a mantener conversaciones sobre la existencia de múltiples mundos, a veces descritos como existentes dentro de las propias cosas. (2016, p. 24).

En este contexto, si bien el giro no constituye una corriente homogénea en la que todos los antropólogos adhieren a una misma definición de ontología o, incluso, en la que conciben de igual manera el objetivo de la disciplina, sin embargo, el cuestionamiento de la Gran División (i.e. la distinción taxativa entre naturaleza y cultura) como matriz universal constituye un aspecto transversal a todos los trabajos, en apuestas dirigidas a incorporar más que humanos (*more-than-human*), no-humanos, híbridos y transespecies, en una tendencia que es considerada posthumanista.

En el marco del giro, ha proliferado una gran cantidad de literatura en torno a la cosa. Martin Holbraad en su artículo *Can the thing speak?* (2017) advierte que, “si durante demasiado tiempo las cosas, bajo el disfraz de ‘cultura material’ habían hibernado en los sótanos de museología -como dice Tim Ingold-, su estudio en los últimos años se ha concentrado en lograr su visibilidad: hacer que la cosa se manifieste (...) permitir que ‘hable’” (Holbraad, 2017, p. 89). Esto se deja ver en expresiones como la de Bruno Latour, quien clama por una “democracia extendida de las cosas”, Danny Miller, quien renuncia a la “tiranía del sujeto” y al “cadáver de nuestra majestad imperial” en favor de una “república dialéctica en la que las personas y las cosas existen en mutua autoconstrucción y respeto de su origen y dependencia recíproca”, y del mismo modo Bjørnar Olsen quien convoca a sus colegas a “unirse en una defensa de las cosas, una defensa de aquellos miembros subalternos del colectivo que han sido silenciados y ‘alterados’ por los discursos social y humanista imperialistas” (Latour,

2012; Miller, 2005; Olsen, 2003; todos citados en Holbraad, 2017).

En este punto, me interesa recuperar cierta distinción que aparece en el artículo de Holbraad entre dos grades etapas del surgimiento de la cosa. Estas etapas aparecen tematizadas como una trayectoria de intentos cada vez más radicales de desalojar o incluso borrar la línea que divide las personas de las cosas que, siguiendo a Donna Haraway (1991), etiquetará como humanista y posthumanista respectivamente. Humanistas serán los enfoques que buscan hablar de la cosa en términos de la división ontológica entre humanos y cosas (a través de estrategias como la atribución de objetivos, poder, o ese viejo mantra de agencia), mientras que los posthumanistas serán los que hablan de la cosa más allá de la distinción. Es decir que, el paso de uno a otro, tal como es tematizado por Holbraad, puede entenderse también como un paso de la emancipación² de las cosas por asociación con las personas hacia la emancipación de las cosas como tales. Mientras que el primero consiste en dejar que algo de la luz de lo que es el ser humano brille también sobre ellas, el paso a la emancipación de las cosas mismas consiste mostrar que pueden irradiar luz por sí mismas.

Hacia un objeto sin sujeto

A partir de la distinción entre enfoques humanistas y posthumanistas, en adelante, me interesa sondear los alcances de una disciplina arqueológica centrada en las cosas desde una perspectiva posthumanista, donde la categoría de *cosa* no es una función de nuestro conocimiento, sino que, por el contrario, denota cierta autonomía con respecto al pensamiento humano. En concreto, ¿qué podría significar una arqueología

² En referencia al texto de Gayatri Spivak *¿Puede hablar lo subalterno?* Publicado en 1985. Allí, el argumento general apunta al silenciamiento estructural de lo subalterno dentro de la narrativa histórica capitalista. La autora señala que, si bien es claro que el subalterno “habla” físicamente; sin embargo, su voz no adquiere estatus dialógico, esto es, el subalterno no es un sujeto que ocupa una posición discursiva desde la que puede hablar o responder. Entonces, este ocultamiento no se juega tanto en el plano de la existencia sino en el plano de la representación, más precisamente, en la ilusión de que lo subalterno, al no poder ser representado, podría hablar por sí mismo. El guiño a esta obra por parte de Holbraad es señalar que el precedente histórico de la emergencia literaria de estudios de torno a la cosa es la emancipación del subalterno. Como señala, retomando al arqueólogo Severin Fowles, “el surgimiento de ‘la cosa’ en la teoría social a principios de siglo tiene tonalidades emancipadoras que hacen eco de la emancipación del nativo o subalterno de una generación más temprana” (Holbraad, 2017, p. 89).

posthumanista? O, dicho de otro modo, ¿qué exigencias le hace el posthumanismo a la arqueología en tanto disciplina de las cosas *por excelencia*?

A la luz de la distinción entre enfoques humanistas y posthumanistas, Holbraad explora algunas de las contribuciones más influyentes de la literatura en torno a las cosas. Algunas referencias de enfoques humanistas en los que la cosa es emancipada “por asociación”, es decir, en referencia al papel que tienen en la vida de los humanos son, por ejemplo, la introducción de Daniel Miller a su volumen editado *Materiality* (2005). Según Holbraad, el autor es plenamente consciente de la importancia que tiene para los debates antropológicos en torno a la materialidad, “la resolución filosófica del problemático dualismo entre personas y cosas” (Miller, 2005, p. 41). En este sentido, su estrategia consiste en teorizar la relación entre las personas y las cosas en términos de las formas que surgen de un proceso dialéctico hegeliano de objetivación. En última instancia, dice Miller, el papel de una antropología que se comprometa seriamente a reflexionar etnográficamente sobre el mundo en el que vivimos, y a teorizar sobre lo que es el ser humano, debe reconocer y respetar los objetos materiales y las formas implícitas y explícitas en las que dan forma a la vida de las personas. Así, a través de rebuscadas combinaciones estratégicas de modelos filosóficos, Miller se esfuerza por mostrar las innumerables formas en que «las cosas que la gente hace, hacen a la gente» (Miller, 2005, p. 38). Según Holbraad, si Miller está interesado en emancipar la cosa de la “tiranía del sujeto” es porque hacerlo nos proporciona una comprensión más profunda de lo que es el ser humano. De manera tal que los estudios sobre la cultura material pueden desplazar a una antropología obsesionada con el imperio de lo social, pero sólo para sustituirla por una antropología lo suficientemente humilde como para reconocer las formas en que las cosas también contribuyen de forma omnipresente a nuestra humanidad.

Otro ejemplo de estos enfoques según Holbraad es el de Alfred Gell en *Arte y Agencia* (2016). Ciertamente, la estrategia más citada del libro consiste en que las cosas pueden entenderse como poseedoras de agencia en el mismo sentido que los humanos. A diferencia de Miller, la bandera de la presunta emancipación no se fija aquí en el

papel de las cosas en la vida de los humanos (aunque también esta es una preocupación central para Gell), sino en la medida en que las cosas pueden ser en sí mismas más parecidas a los humanos de lo que podríamos suponer. Sin embargo, como han mostrado algunos debates sobre el argumento de Gell, existe cierta ambigüedad en cuanto a la medida en que la agencia se vincula realmente a las cosas en sí mismas en su esquema. Holbraad argumenta que una lectura atenta de Gell revela que la agencia para él es sólo un atributo indirecto de las cosas, sus orígenes se encuentran, en última instancia, en un agente humano cuya intención es indexada por la cosa –de ahí la distinción entre agencia “secundaria” de los índices y la agencia “primaria” de las intenciones que se supone que indexan abductivamente-. Con todo, concluye Holbraad, la emancipación de las cosas por parte de Gell al conferirles capacidad de acción resulta ser más similar a la de Miller de lo que parece a primera vista. Mientras que Miller eleva el perfil de las cosas haciéndolas operativas en la creación de seres humanos, Gell lo hace haciéndolas operativas en actos de agencia humana.

El tercer ejemplo lo constituye la Teoría del Actor Red de Bruno Latour. Según éste, todas las “entidades” que, atravesadas por los actos de “purificación modernista” se consideran “personas” y “cosas” son, en realidad, nudos analíticamente “híbridos” de relaciones mutuamente transformadoras. Cada elemento del que se componen estas relaciones es en sí mismo una relación –de ahí la estructura fractal de la red-, es decir que es un “actante” en la medida en que tiene un efecto transformador en el ensamble –es decir, un aspecto o momento contingente y analíticamente localizado de la Red-. Así, tal como observa Holbraad, la agencia para Latour no es la realización de una intención humana como lo es para Gell, sino que es una propiedad de las redes de relaciones –híbridas, en las que intervienen todos los elementos que una ontología modernista querría distinguir entre sí- que emerge en la medida en que los elementos marcan una diferencia entre sí. Sin embargo, la ironía en la táctica de Latour según Holbraad es que, para evitar la emancipación de las cosas “por asociación” a los humanos como en los casos de Miller o Gell, Latour acaba definiéndolas, en un movimiento revisionista, como asociaciones (conjuntos, colectivos, redes),

vinculándolas así a los humanos por decreto ontológico. Además, según el autor, al leer los análisis latourianos, uno tiene la impresión de que todas las cualidades peculiares de las “cosas” tal y como uno las concibe normalmente –aspectos de las cosas que normalmente etiquetaríamos como sus cualidades “materiales”- de alguna manera se silencian o se pierden en la traducción latouriana. Desarrollaré esto más adelante. Basta con retener que la revisión ontológica de Latour, a saber, la “simetría” de tatar las entidades que una metafísica modernista purifica como personas “o” cosas como relaciones híbridas de personas “y” cosas hace que cualquier interés en aquellos aspectos que uno llamaría “materiales” estén, como tales, siempre en un profundo enredo ontológico con los proyectos humanos que ayudan a constituir.

De este modo, el autor muestra en qué sentido los planteamientos humanistas dejan sin modificar la distinción ontológica entre las personas y las cosas, no pueden sino emancipar a las cosas por asociación, en tanto que la distinción de sentido común entre personas y cosas se basa en que las primeras están dotadas de “marcas de dignidad”, mientras que las segundas no. Por lo tanto, si se quiere emancipar a la cosa dejando intacta la ontología, lo único que se puede hacer es encontrar formas de asociarla más íntimamente con las personas. Los enfoques posthumanistas, por el contrario, constituyen un auténtico reto en la medida en que proponen una ontología diferente de las personas y las cosas y, por lo tanto, precipitan una redefinición de sus propiedades. En este sentido, la esperanza es que, a través de esta estrategia, se logre plantear una emancipación de la cosa “como tal”. Sin embargo, tras su reconstitución ontológica, la cosa ya no es tal y como la atendemos habitualmente, es decir, pensar la cosa por fuera del binomio cosa/persona parece habilitar la investigación de un objeto finalmente sin sujeto que, para adelantarme, implica pensar un objeto *más allá de la relación cognitiva con el sujeto*.

La retirada de los objetos

Hasta aquí he mostrado en qué sentido el esfuerzo por emancipar la cosa en un sentido

posthumanista conlleva el desafío de pensar la categoría de cosa con independencia de un sujeto humano, más allá de los intereses y las categorías humanas. Es decir, si la distinción entre personas y cosas es ontológicamente arbitraria, entonces la cosa no debe ser enredada en un orden ontológico heterólogo (por ejemplo, la Teoría del Actor Red), sino más bien, liberarla de cualquier determinación ontológica.

En este punto, me interesa retomar el artículo titulado *Enduring relations: exploring a paradox of new materialism* (2015) de Chris Fowler y Oliver J.T. Harris. Allí se tematizan las cosas entre dos ontologías en tensión, las *ontologías relacionales* y lo que llamaré las *ontologías sustractivas*, de manera tal que me permite retomar las críticas de Graham Harman a las primeras, para luego hacer dos cosas. De un lado, brindar una aproximación a las ontologías sustractivas de la mano de cierta corriente dentro de lo que se ha llamado el Realismo Especulativo³, a saber, la *Ontología Orientada a Objetos* (en adelante, OOO). Del otro, intentaré ensayar en qué medida este conjunto de propuestas constituyen una plataforma ontológica apropiada desde la cual hacer frente al proyecto de una arqueología posthumanista centrada en las cosas desde una perspectiva no-antropocentrada.

En el artículo mencionado, los autores sondearán cierta tensión en torno a la pregunta: ¿cómo aproximarnos a las cosas, como procesos relacionales en curso o como entidades cerradas?, o de otro modo, ¿las relaciones son primarias o secundarias respecto al objeto? Allí, los autores van a sostener que esta tensión es correlativa a dos lecturas contrastantes de Latour. De un lado, una posición que sostiene que el objeto preexiste a sus relaciones, posición que llamarán “el Latour de Ingold”. Según Ingold, Latour trata a las entidades como existentes antes de las relaciones que conectan a las redes, esto es, hay objetos que luego entran en contacto unos con otros formando relaciones: cada relación en la red es una conexión entre una cosa y otra: “en este proceso, las cosas y los seres adquieren límites y se presentan como teniendo

³ Aunque parece pertinente hablar de realismos especulativos en plural (Cf. Shaviro, 2011) ya que los pensadores que intervinieron en la conferencia inicial que catapultó el movimiento sostienen, de hecho, posiciones y programas diferentes.

características esenciales que no cambian, aunque involucren nuevas relaciones” (Fowler & Harris, 2015, p. 131). Por otra parte, está “el Latour de Harman” al que este último criticará por adoptar una filosofía relacional que lo lleva a negar cualquier distinción entre un objeto y sus accidentes cambiantes⁴. Así, según Harman, Latour es profundamente un filósofo de las relaciones. En esta versión de los eventos, nada precede a las relaciones y cualquier entidad es definida solo en términos de sus relaciones actuales. Bajo esta interpretación, cualquier cambio en las relaciones que conforma una entidad resulta en la producción de una nueva entidad y, en consecuencia, la realidad concreta de los actores es definida totalmente en cualquier momento particular.

Como observan Fowler y Harris, una tendencia en estas aproximaciones “es ver a las cosas materiales de manera creciente como un paquete cambiante de relaciones, para enfatizar el modo en que contantemente están en flujo y son fluidas” (Fowler & Harris, 2015, p. 128). Los autores observan que, si bien esta perspectiva ayudó a superar cierta visión hegemónica de las cosas materiales simplemente como objetos inertes traídos a la vida sólo a través de la agencia humana, sin embargo, “esta respuesta corre el riesgo de evitarnos entender cómo la cultura material llega a perdurar” (Fowler & Harris, 2015, p. 128), en otras palabras, cómo las cosas pueden surgir como entidades acotadas. En su artículo *El principio óntico* (2017), Levi Bryant advierte que, en la medida en que se sostiene que el objeto no es otra cosa que sus relaciones, lo que se rechaza es la existencia de términos positivos relacionados por esas relaciones, es decir, la existencia de sustancias. Sin embargo, el concepto de sustancia fue desarrollado para responder al problema de la identidad de los objetos mientras cambian a través del

⁴ Considero pertinente matizar esta afirmación recuperando la lectura que Harman hace de Latour en su libro *The prince of networks* (2009) donde lo reconoce como pionero de la filosofía orientada a objetos: “Hasta ahora nunca ha habido un héroe perfecto de la filosofía orientada al objeto. Algunas de las polarizaciones del objeto (frente al sujeto humano, las relaciones, el bloque-universo, los accidentes, las cualidades, los *eidēi* y las piezas) han sido conservadas por varios pensadores pero sólo a costa de negar otras. Bruno Latour es la figura que más se acerca al héroe ideal de la ontología orientada al objeto. Porque además de la maravillosa pluralidad de objetos concretos que se encuentran en sus libros, es capaz de pensar dos cosas a la vez de la manera que exige el enfoque polarizado. Por un lado, sus actores están aislados unos de otros en sus estados totalmente concretos y necesitan mediadores para salvar las distancias entre ellos (“conservadores”). Pero, por otro lado, los actores se definen completamente por sus relaciones con otras cosas (“radical”) (Harman, 2009, p. 157).

tiempo. Tal como advertimos en la experiencia ordinaria, los objetos persisten en el tiempo a pesar de experimentar cambios en sus calidades. De modo que, para dar cuenta de la persistencia de un objeto se ha postulado la tesis según la cual no es la sustancia la que cambia, sino las calidades de una sustancia. Según esto, las calidades son inherentes o pertenecientes a la sustancia, pero no hacen a la sustancia lo que es. La sustancia es, por lo tanto, aquello que persiste a través del tiempo. En este contexto, Tanto Fowler y Harris como Bryant parecen advertir el problema del sustrato básico en el corazón de las ontologías relacionales.

Por su lado, Harman argumenta que la teoría relacional de los objetos es demasiado parecida a una “casa de espejos”, en la que el objeto individual queda evaporado en un vasto imperio de interconexiones infinitas. En otras palabras, el corolario de pensar los objetos como nada más que redes de relaciones es que el objeto mismo efectivamente se evapora, se aniquila:

Porque si cada objeto es su relación con otros objetos, resulta que no hay nada a lo que relacionarse. En un giro irónico, las ontologías relacionales, motivadas en parte por el objetivo de evadir el problema del sustrato básico formulado por Locke, terminan exactamente en el mismo lugar. (Bryant, 2017, p. 250).

En este sentido, Harman critica los enfoques latourianos por privilegiar las relaciones actuales en las cuales está situada cada entidad, por encima de la esencia durable de esa entidad, que no se define como un sustrato material, una plantilla física o una forma ideal, sino aquello que no puede ser retirado de la cosa sin que la cosa deje de existir. Esta observación a su vez, se vincula con la segunda crítica de Harman, que tiene que ver con el hecho de que ninguna teoría relacional es capaz de explicar el cambio, en la medida en que, donde los objetos no son nada más que sus relaciones, es imposible ver cómo el universo pudiera ser otra cosa que un cristal congelado:

El objeto es más profundo que cualquier posible relación con él... Si no hay

nada que no sea sus relaciones actuales, entonces ¿por qué es que alguna vez cambiarían esas relaciones? Si estoy completamente agotado por mi estado actual de las relaciones de todas las entidades en el mundo, entonces no hay nada escondido en reserva, nada críptico, nada que más tarde se desenvolverá y me dé la oportunidad de tener nuevas relaciones con las cosas. (Harman en Latour et al, 2011, p. 37)

Mientras que Harman reconoce que las relaciones tienen un papel a desempeñar, insiste en que los objetos siempre retienen algo de sí mismos, una esencia particular. Asume la existencia de una realidad adicional a los objetos que no se agota en las uniones y asociaciones en las que actualmente las encontramos. Además, esta realidad permanece, y permanecerá por siempre, inexpresada. Este constituye el gesto teórico que Steven Shaviro denomina un “kantismo sin reservas” (2011, p. 4). Según esto, todos los objetos se encuentran con los demás objetos sólo fenoménicamente, de manera tal que ninguno puede captar por completo a ningún otro objeto, ni siquiera a sí mismo, ya que hay una porción del objeto que se sustrae a sus relaciones, una realidad que no se agota en las uniones y asociaciones en las que se encuentra el objeto, que permanecerá por siempre inexpresada. Según Harman, esto significa que cada objeto es un acontecimiento complejo e irreductible; “ningún objeto por banal que sea, es únicamente el representante vacío de una reserva fija de presencia calculable. Por inocente que parezca un objeto hace, de todos modos, incisiones en el ser, explota en sus poderes en un nivel que siempre escapa de nuestra vista” (2015, p. 27). Timothy Morton expresa esta cualidad de retirada de los objetos del siguiente modo: “como un ontologista orientado hacia los objetos sostengo que todas las entidades (incluido “yo” mismo) son pulpos tímidos y retraídos que arrojan una tinta de disimulo mientras se retiran a las sombras ontológicas” (2018, p. 18).

Para ponerlo en las palabras de Morton, en su relectura poco ortodoxa del análisis de la herramienta de Heidegger, Harman “descubrió, bajo el submarino heideggeriano, un gigantesco arrecife de coral hecho de brillantes objetos” (2018, p.

36). Según Morton, Harman descubrió esto de dos maneras; primero en la flexibilidad. Harman simplemente estaba dispuesto a abandonar la especialidad del *Dasein*, su aplicabilidad a los humanos y en particular a los seres humanos alemanes. Según Harman, la perspectiva de Heidegger hace forzosa una teoría de los objetos en la medida en que el famoso análisis de la herramienta de *Ser y Tiempo* no tiene nada que ver con el uso humano como se ha sostenido tradicionalmente, -en el sentido de que el drama se ubicaría en la esfera del *Dasein* y su críptica relación con el ser-. Al contrario, el ser humano que se pregunta por el ser no es ningún privilegiado, sino apenas un caso interesante en la guerra continua que se da incluso entre gotas de agua indiferentes o aturdidas plantas salvajes. En palabras del autor:

Caminando sobre un puente, me encuentro a la deriva de un mundo saturado de equipamiento: las vigas y los pilones que me sirven de apoyo, el duradero poder del concreto bajo mis pies, la textura densa e inflexible de la piedra en la base del puente. Lo que al principio aparece como el acto simple y trivial de caminar se encuentra enmarañado, en realidad, con una intrincada red de herramientas, pequeños dispositivos implantados que vigilan nuestra actividad, sostienen o resisten nuestro esfuerzo como ángeles translúcidos. Cada uno de estos objetos ejerce un efecto específico sobre la realidad. (Harman, 2015, p. 16).

Según la lectura de Harman, el análisis de la herramienta no nos muestra tanto que la praxis precede a la teoría sino, de modo más misterioso, que la realidad precede a la cualidad. La oposición central no tiene lugar entre lo implícito y lo explícito, sino entre la sustancia y la relación. Con este paso claro –señala el autor- ya nos podemos enfrentar con la realidad de objetos que también existen independientemente de cualquier red gigantesca que trate de objetivarlos.

En este punto podemos advertir la segunda forma en la que Harman atacó el problema, mediante una lectura minuciosa de las implicaciones del análisis de la herramienta, que consiste en la advertencia de la invisibilidad de la herramienta: “los

paneles y remaches de un puente hacen su trabajo en silencio, retrocediendo tras bambalinas y dejando que sus efectos sean consistentes en el tiempo, aún si no se hacen notar” (Harman, 2015, p. 16). El punto importante no es que podamos manipular las herramientas, sino el hecho de que “forman una infraestructura cósmica total de fuerzas artificiales, naturales y quizás sobrenaturales, poderes que asedian todas nuestras acciones hasta un grado infinitesimal” (Harman, 2015, p. 16). En definitiva, las herramientas no “se usan”, las herramientas simplemente son. En este sentido, el ser que conforma la realidad de las herramientas se retrae:

(...) cuando el equipo –que podría ser cualquier cosa- está funcionando o se “ejecuta” [*Vollzug*] se retira del acceso [*Entzug*]; que es sólo cuando una herramienta se rompe que parece volverse presente y disponible [*vorhanden*]. Esto sólo puede significar, sostiene Harman, que hay un vasto planetario de entidades únicas, una de cuyas propiedades esenciales es la retirada –ninguna otra entidad puede explicarla por completo-. Estas entidades deben existir en una ontología relativamente plana en la que casi no hay diferencia entre una persona y un alfilerero. Y las relaciones entre ellas, incluyendo las causales, deben ser vicarias, y por lo tanto, de naturaleza estética. (Morton, 2018, p. 37).

Es por esto que el análisis de la herramienta efectuado por Heidegger no es simplemente un boletín local sobre la rotura de los martillos, sino que, bajo esta lectura, la filosofía entera aparece crudamente redefinida como la constante inversión de la acción secreta de las cosas en su perfil práctico y explorable, ya que todas las entidades se han retraído para siempre al reino invisible de la eficacia. Ningún desocultamiento puede acercarnos ni una pulgada más cerca de la herramienta en sí misma, en su realidad ejecutante. En síntesis, cada objeto es un acontecimiento complejo e irreductible. Digo irreductible en la medida en que existe una realidad adicional que no se agota en las uniones y asociaciones en las que actualmente la encontramos, y que permanecerá por siempre inexpresada. Como ocurre con la luna, ilustra Harman, una cara de la herramienta

permanece a oscuras en el silencio de su órbita, mientras la otra cara nos ilumina y desafía en su borbotante superficie.

Conclusiones

En este punto, considero que una arqueología posthumanista comprometida con una investigación en torno a las cosas más allá de la referencia a un sujeto humano, debe necesariamente desafiar los estándares clásicos de humanidad y no humanidad y que, por lo tanto, no puede ser abordada desde el marco de las ontologías relacionales en las que, como se ha mostrado, la cosa es remitida a proyectos, intereses o categorías humanas. Por el contrario, del lado de lo que he llamado ontologías sustractivas, tematizadas por un grupo de autores y autoras reunidos bajo el rótulo de ontologistas orientados a objetos, se sostiene que, para superar las aporías de la Modernidad, es necesario defender la autonomía de los objetos, rechazando cualquier metafísica que los reduzca a sus relaciones, ya sea con humanos como con no-humanos. En otras palabras, la OOO defiende que es necesario superar las ontologías relacionales y, siguiendo a Harman, asumen una ontología sustractiva que, en términos generales, sostiene que los objetos se retiran de toda relación: “estoy convencido de que los objetos exceden por lejos sus interacciones con otros objetos, y la cuestión *qué es* este exceso, y *dónde* tiene lugar” (2015, p. 99).

Harman defiende la unidad y autonomía del objeto, es decir, un objeto debe ser uno y también debe tener una especie de independencia de lo que no es: un objeto está separado, no sólo de su manifestación a los humanos, sino también de sus propios accidentes, relaciones, cualidades o momentos. Sin embargo, esta idea de los objetos se aparta, según el autor, de ciertas “filosofías radicales” que, al afirmar que el objeto no es más que uno o varios de los términos a los que podría oponerse, colapsa todo en uno de los dos términos opuestos para así postular la raíz de la realidad en su conjunto. La estrategia de estas filosofías consiste en la negación de una o más de las diferencias que acabo de mencionar. Esta es, según Harman, la estrategia usual de las filosofías de

vanguardia. Un gesto de estas características se puede encontrar en Žižek, para quien lo Real no es algo situado más allá del acceso humano, sino que es planteado por el propio sujeto humano como su falta constitutiva, o en Latour para quien no tiene sentido hablar de los entes reales como unidades duraderas al negar cualquier distinción entre un objeto y sus accidentes cambiantes. Y la lista podría continuar, pero no es mi propósito brindar un listado exhaustivo de las diversas propuestas filosóficas que caen en esta distinción (Cf. Harman, 2009, p. 155-6).

Así, estas filosofías destierran los objetos unificados y autónomos como una supuesta invención de la mente, sustituyendo los objetos por conjuntos de cualidades, proyecciones del deseo humano, efectos funcionales/ambientales, partículas subatómicas, et al. En contraste con estos gestos radicales, Harman sitúa a las filosofías conservadoras, que son aquellas doctrinas que mantienen las oposiciones en lugar de reducirlas radicalmente a un solo término, pero con el gran inconveniente de no dar una explicación adecuada de cómo se interrelacionan los términos, por ejemplo, en la brecha animado/inanimado, la escisión entre fenómeno/nómeno, o la distinción entre formas perfectas y sombras de la caverna. Harman señala que ninguna de todas estas teorías trata de reducir el cosmos a un único término. Por el contrario, cada una de ellas ofrece algún tipo de dualidad insuperable y, por tanto, pueden calificarse de “conservadoras” en el sentido mencionado. Así, según el autor, la mayoría de los tratamientos de la mayoría de los problemas filosóficos adoptan una estrategia radical o conservadora. Si rechazamos cualquier enfoque radical que disuelva los objetos unitarios en algún otro término explicativo, podría parecer que caemos automáticamente en una especie de metafísica conservadora que ratifica los desgajes del cosmos. Después de todo, dice Harman, “defender los objetos significa rechazar los ataques radicales de Hegel contra el nómeno, de Hume contra la sustancia, de Whitehead contra la actualidad vacía, de Churchland contra las mentes fantasmales, de Russell contra la sustancia o de Bruno contra las formas sustanciales” (Harman, 2009, p. 158). Así, prosigue, «podría parecer que nos ponemos del lado del aburrido sentido común si insistimos en que hay que tomar en serio todas las polarizaciones en torno a los objetos. Pero no es así, ya que

también pretendemos mostrar claramente cómo los dos términos de cualquier polarización pueden interactuar» (Harman, 2019, p. 158). Mientras que el gesto radical consiste en decir que “no hay más en S que P”, el gesto contrario de la OOO es insistir que “siempre hay más en S que P”; y mientras que el gesto conservador es decir que “el mundo está hecho de términos S y términos P opuestos”, la OOO no omite el problema de cómo un término se comunica con el otro. En este sentido, concluye el autor, el método de la filosofía orientada al objeto no es ni radical ni conservador, sino *polarizado*: los objetos existen como unidades autónomas, pero también existen en conjunción con sus cualidades, accidentes, relaciones y momentos, sin ser reducibles a éstos. Es en este sentido que los objetos según la OOO *exceden* sus interacciones, al postular que la entidad consiste en *algo más* que permanece ontológicamente retirado.

Así, las cosas han demostrado ser tan abiertamente variadas, distintas e ingobernables que si la arqueología pretende ser posthumana y proyectar una disciplina centrada en las cosas requiere dar cuenta de tal inmensa diversidad. En esta dirección, una ontología sustractiva ofrece una especie de alquimia capaz de trazar las formas en que las entidades seducen y destruyen a seres humanos y no humanos por igual.

Referencias bibliográficas

- Bogost, Ian (2012). *Alien phenomenology, or, What it's like to be a thing*. University of Minnesota Press.
- Bryant, Levy (2011). *The Democracy of Objects* (First edition). Open Humanities Press.
- Bryant, Levy (2017). El principio óntico: Boceto de una ontología orientada a objetos. *Devenires*, 35, pp. 229-264.
- Cipolla, Craig, Crellin, Rachel, & Harris, Oliver (2021). Posthuman Archaeologies, Archaeological Posthumanisms. *Journal of Posthumanism*.
- Dos Santos, Antonela & Tola, Florencia (2016). ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología. *Revista Avá*, pp. 71-98.
- Fowler, Chris & Harris, Oliver (2015). Enduring relations: Exploring a paradox of new

- materialism. *Journal of Material Culture*, 20 (2), pp. 127-148.
- Fowles, Severin (2016). The perfect subject (postcolonial object studies). *Journal of Material Culture*, 21 (1), pp. 9-27. <https://doi.org/10.1177/1359183515623818>
- Gell, Alfred (2016). *Arte y Agencia*. Sb editorial.
- Haraway, Donna (1991). *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature*. Free Association Books.
- Harman, Graham (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Re.press.
- Harman, Graham (2015). *Hacia el Realismo Especulativo. Ensayos y conferencias*. (Claudio Iglesias, Trad.). Caja Negra.
- Holbraad, Martin (2017). Can The Thing Speak? En H. Wardle & J. Shaffner (Eds.), *Cosmopolitics: The Collected Papers of the Open Anthropology Cooperative. Vol. 1*, (pp. 89-122). Independent Publishing Platform.
- Latour, Bruno (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. (Víctor Goldstein, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Miller, Daniel (ed.). (2005). *Materiality*. Duke University Press. <https://www.dukeupress.edu/materiality>
- Morton, Thimoty (2018). *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Adriana Hidalgo.
- Olsen, Bjornar (2003). Material culture after text: Re-membering things. *Norwegian Archaeological Review*, 36 (2), pp. 87-104. <https://doi.org/10.1080/00293650310000650>
- Shaviro, Steven (2011). Panpsychism And/Or Eliminativism. *The Pinocchio Theory* (Blog). <http://www.shaviro.com/Blog/?p=1012>
- Spivak, Gayatri (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? (José Amícola, Trad.). *Orbis Tertius*, 3 (6), pp.175-235.
- Witmore, Christopher (2014). Archaeology and the New Materialisms. *Journal of Contemporary Archaeology*, 1 (2), pp. 203-246

**Sacudiendo supuestos, abriendo posibles,
desafiando herramientas para hacer con.
Provocaciones metodológicas y ontológicas con
Vinciane Despret**

*Shaking Up Assumptions, Opening Up Possibilities, Challenging Tools to
Do With. Methodological and Ontological Provocations with Vinciane
Despret*

Ana Mines Cuenya *

Fecha de Recepción: 11/04/2022

Fecha de Aceptación: 14/06/2022

Resumen: *El presente artículo pretende ser un diálogo con la filósofa Vinciane Despret sobre cuestiones vinculadas a las metodologías de investigación y a las ontologías que componen nuestros mundos. A lo largo del trabajo se ofrece un repaso por distintos aspectos de su obra, dedicada especialmente al estudio de las relaciones entre humanos y animales y, más recientemente, a los vínculos que traman los vivos con los muertos. En este texto, se intenta hacer con Despret lo que ella hace en sus escritos: pensar -y aprender- con quienes hacen de sus prácticas un ejercicio con los seres con los que interactúa. De manera general, este trabajo se inscribe en un proceso reflexivo asociado a la pregunta (y la preocupación) respecto de los supuestos que damos por descontado acerca de la(s) realidad(es) y las maneras en las que éstos producen efectos en los quehaceres de las ciencias, en general, y de las ciencias sociales, en particular. El artículo se organiza en cuatro secciones o ejes problemáticos: 1) Pragmatismo, políticas de las realidades, políticas de conocimiento, 2) Ecología, 3) Dispositivos, 4) Cuerpos, agencia y*

* Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSoc-UBA) y Doctora en Ciencias Sociales (FSoc-UBA). Becaria posdoctoral Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-FSoc-UBA). Correo electrónico: anamines@gmail.com

autonomía. En cada uno se intenta resaltar distintos detalles y potencias del trabajo de Despret que resultan inspiradores para reflexionar sobre la imbricación entre los modos que entendemos las realidades, nuestras metodologías de investigación y las realidades que construimos.

Palabras clave:

metodologías – ontologías – pragmatismo – animales – muertos

Abstract:

This article is intended as a dialogue with the philosopher Vinciane Despret on issues related to research methodologies and the ontologies that make up our worlds. Throughout the paper I offer a review of different aspects of her work, devoted especially to the study of human-animal relations and, more recently, to the links between the living and the dead. In this text, I try to do with Despret what she does in her writings: to think -and learn- with those who make of their practices an exercise with the beings with whom she interacts. In general terms, this work is part of a reflective process associated with the question (and concern) about the assumptions we take for granted about reality(ies) and the ways in which they produce effects on the work of the sciences, in general, and the social sciences, in particular. The article is organized in four sections or problematic axes: 1) Pragmatism, politics of realities, politics of knowledge, 2) Ecology, 3) Devices, 4) Bodies, agency and autonomy. In each one we try to highlight different details and potencies of Despret's work that are inspiring to reflect on the intertwining between the ways we understand realities, our research methodologies and the realities we build.

Keywords:

Methodologies – Ontologies – Pragmatism – Animals - Dead

¿Qué procesos, problemas, desafíos y oportunidades cosmopolíticas¹ se nos pierden cuando damos por obvia la existencia de la Naturaleza y la Cultura como los dos grandes órdenes que componen el mundo? ¿Cómo son las realidades que modelamos cuando nuestro trabajo científico da por sentada la excepcionalidad humana y la autoevidencia de “lo social” y “lo biológico”? ¿Cómo son nuestros supuestos sobre la(s)

¹ Recuperando los aportes de Stengers (2014), el concepto de “cosmopolítica” refiere, en primer lugar, a la idea de que las políticas no son ajenas al cosmos, al espacio, a los mundos en los que se ponen en juego. Segundo, pone de manifiesto que las políticas no se limitan a lo Humano; también involucran a distintos tipos de entidades no humanas.

realidad(es) cuando, desde las llamadas ciencias sociales, asumimos que la metodología de investigación consiste en una serie de pasos que se definen de manera apriorística? ¿Qué nos permiten hacer y qué puertas nos cierran herramientas metodológicas cuyas bases fueron diseñadas hace más de un siglo, allá en el norte global, y que se aplican más allá del paso del tiempo, ubicación geográfica y singularidades de los problemas que se abordan? Recuperando una pregunta planteada por Latour, “¿podemos diseñar alguna otra herramienta descriptiva poderosa que se encargue de las cuestiones de preocupación y que su importación no sea desacreditar, sino cuidar y proteger, como diría Donna Haraway?” (2004, p. 26).

La propuesta de este trabajo es sobrevolar, ir y volver, sobre las preguntas recién compartidas de la mano de la filósofa Vinciane Despret. En este texto intento hacer con Despret lo que ella hace en sus escritos: pensar -y aprender- *con* quienes hacen de sus prácticas un ejercicio *con* los seres con los que interactúa. Esta filósofa, que ha dedicado buena parte de su carrera al estudio de los animales y de los muertos, hace de la investigación un ejercicio de afectación recíproca entre quienes investigan y quienes son investigados.

El quehacer investigativo de Despret supone un hermoso ejemplo de lo que Stengers (2014) llama *slow science*, es decir, un ejercicio científico que conlleva la decisión consciente de desacelerar el proceso de investigación en pos de una actitud meticulosa, sensible y crítica. La ciencia lenta no corre contra el tiempo, sino que lo hace su aliado para desmenuzar las fibras que sujetan aspectos supuestamente fundantes de los procesos que estudiamos y que tantas veces damos por obvios. Se trata de prácticas ralentizan, por un lado, para interrogarse por los presupuestos teóricos y metodológicos que conllevan de manera tácita nuestras maneras de definir y abordar aquello que investigamos. Por otro lado, para atender y aprender de los efectos de su quehacer. Para Despret, la ciencia es un hacer abierto, especulativo y dialógico. Investigar consiste en la confección de estrategias que hagan más interesantes, complejos, desafiantes a quienes investigamos. Para esto, dice, necesitamos que nuestros supuestos y métodos también sean más interesantes, complejos y desafiantes

(Despret, 2021b).

Despret se reconoce en los caminos trazados por el pragmatismo de William James, distantes de las escuelas que enseñan que la razón de ser de la investigación consiste en las generalizaciones. Sus modos de abordaje se van armando, caso por caso, en un diálogo que desestabiliza los polos sujeto cognoscente / objeto cognoscible y que democratiza la capacidad de agencia. Se trata de pensar a través de los efectos, de las consecuencias, aun sabiendo expresamente que éstas no permiten determinar las causas. La apuesta consiste en indagar en las disposiciones que hicieron posible que un efecto se convirtiera en tal y no en pensar en términos de causa-efecto. Inspirada por los trabajos de Isabelle Stengers, Donna Haraway y Bruno Latour, Despret hace de sus investigaciones un ejercicio ecológico, es decir, un quehacer localizado e inmerso en un entorno que se moldea en el fluir de múltiples relaciones.

¿Qué realidades provocan y son provocadas por nuestros dispositivos de investigación?, ¿de qué son capaces esas realidades? En sus trabajos, Despret se dedica a la construcción de dispositivos que le permiten trabajar en cercanía, *con* los seres y procesos sobre los que habla. A lo largo de las últimas décadas ha abordado objetos heterogéneos entre los que se destacan los vínculos de los humanos con los animales (2006, 2008a, 2008b, 2013, 2015, 2018a) y con los muertos (2018b, 2021a). En una entrevista (2017), Despret señala que animales y muertos, objetos aparentemente distintos, tienen en común la escasa capacidad para discutir lo que buena parte del relato científico dice de ellos. Ninguno ha sido “tomado en serio”. O sea, no han sido considerados en su singularidad y potencia y su agencia ha sido negada. El trabajo de Despret consiste en el acercamiento a quienes establecen vínculos y vuelven interesantes, o sea, activos y llenos de detalles, a animales y muertos. Se trata de investigadores/as y escritores/as. Pero también de quienes se dedican a la tarea de crianza y cuidado de los animales, quienes trabajan y/o conviven con ellos. Son también quienes entablan vínculos con sus muertos. Esta aproximación supone el quiebre de la jerarquía antropocéntrica que ubica a lo Humano en el lugar de la excepción, en el ápice de la evolución, como unidad de medida del mundo. Asimismo, se desmarca de los

binarismos modernos que estipulan relaciones antagónicas entre, por ejemplo, lo vivo y lo muerto y lo humano y lo animal. La asunción teórica y práctico-metodológica de que el mundo es plural y contingente es clave en la apuesta de un empirismo renovado que pretende dar cuenta de mundos que no son ni se hacen a imagen y semejanza de lo Humano.

En los apartados que siguen, voy a trabajar sobre una serie de dimensiones de los trabajos de Despret que considero inspiradoras y revitalizadoras para repensar la labor de quienes nos dedicamos a la investigación en ciencias sociales. No se trata organizar una nueva receta metodológica para reemplazar una vieja, ni de presentar un pensamiento crítico que se erige en juez. Se trata más bien de caracterizar una actitud teórica y metodológica abierta, arriesgada y experimental que asume que el mundo no está cimentado sobre estructuras fundacionales (Savransky y Pinho, 2020) y que atiende a los seres de los cuales habla y que aprende con éstos.

Pragmatismo, políticas de las realidades, políticas de conocimiento

Una idea que nos aproxima al trabajo de Vinciane Despret es la de movimiento. Esta filósofa, se pregunta y nos pregunta, ¿qué nos hace hacer?, ¿qué les hace hacer?, ¿cómo hacemos lo que hacemos y qué nos lo permite? Estos interrogantes acarrear supuestos sobre lo real y lo construido, en efecto, implican un posicionamiento respecto de lo que Savransky llama “políticas de las realidades” (Savransky y Pinho, 2020). Esas preguntas nos ubican en intersecciones de los múltiples elementos que coexisten y que se disponen de determinada manera en el devenir de las experiencias. El mundo, los mundos, según Despret, se conforman por movimientos, superposiciones, abundancia, exceso. La realidad, siempre plural, se trata más de verbos, prácticas y relaciones que de sustantivos.

Tal como señala Lapoujade, retomando el pensamiento de William James, el Todo, el universo, “no es otra cosa que la relación misma haciéndose, tejiendo sus innumerables hilos en todas las direcciones. (...). El Todo no es la suma de lo que es,

sino el flujo de lo que deviene” (2021, p. 11). Esa es una de las características esenciales del pragmatismo de James en el que Despret se sumerge: “describir la experiencia *en cuanto se hace*, en cuanto que produce relaciones en todos los sentidos” (Lapoujade, 2021, p. 11. Destacadas en el original). Como señala James, citado por la propia Despret (2008a), “lo realmente existente no son cosas hechas, sino cosas que se van haciendo”. Por esto es que esta filósofa no indaga en discursos o representaciones, sino en lo que *se hace con*, ya sea los animales o los muertos, así como en lo que sucede en esos vínculos². El modo praxiológico de Despret permite indagar en las maneras en las que los objetos -humanos y no humanos- pasan a ser, tomar forma y, también, desaparecer en las prácticas (Mol, 2002).

Asumir que la(s) realidad(es) *se hace(n)* implica que no está(n) dada(s) de antemano, que no existe(n) *a priori* y que, para conocerla(s), debemos aproximarnos a los quehaceres que le(s) dan forma. El pensamiento deductivo, abstracto y universal nos mantiene lejos del mundo y sus relaciones. Por eso es que Despret (2021b) afirma que la filosofía debe inquietar a lo universal, apuntar sus herramientas a la multiplicación de mundos y romper con la indiferencia que las investigaciones y sus dispositivos tienen sobre lo que se investiga.

Despret toma distancia de los estudios sobre animales que parten de la idea de que, a diferencia de los humanos, los animales -en general- carecen de inteligencia, creatividad y sensibilidad para afirmar, por el contrario, que éstos tienen agencias sumamente singulares. A través de ese posicionamiento, Despret se abre para aprender de los puntos de vista de los animales, de sus formas de conocer y hacer mundos. En efecto, Despret afirma que los animales, en tanto grupo homogéneo, no existen. Una lombriz, un bonobo, una vaca o rata tienen formas sumamente distintas de estar en el mundo. Esta filósofa nos alienta a diferenciar. No sirve hablar, por ejemplo, “del babuino”, sino de babuinos que están en un determinado lugar y que pertenecen a cierta

² Como señala James, “mientras uno continúe *hablando*, el intelectualismo permanece en imperturbable posesión del campo. El retorno a la vida [entendida como el devenir de relaciones creadoras] no puede acontecer hablando. Es un *acto*” (James, 2009, p. 182. Destacadas en el original).

manada.

El libro *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* es un ejercicio delicado y reflexivo de aproximación a elefantes, monos, conejos, entre otros, y sus relaciones con el arte, trabajo, saber, pudor, muerte, sexualidad, etc. En la entrada “K de KILOS. ¿Existen especies matables?” Despret discute con quienes defienden la “causa animal” impulsando, por ejemplo, la baja en el consumo su carne. En esta discusión retoma el problema de pensar a “los animales” de manera homogénea: “¿Cuántos kilos de hombres desaparecieron a lo largo de este año? No planteamos este tipo de preguntas o, más precisamente, no las planteamos de esta manera [puesto que] en ningún caso se medirá en kilogramos o en toneladas sino en ‘personas’” (Despret, 2018a, p. 89). Sucede que los kilos o toneladas no mueren. No son las unidades con las que entendemos lo vivo y lo muerto, sino lo que se consume. Para ser una “causa”, primero, los animales deben contar como vidas y, hablar de kilos se vincula, por el contrario, con la tendencia a borrar todo lo que podría recordar al animal vivo.

A lo largo de esa entrada, Despret describe el quehacer de criadores que trabajan a pequeña escala y que toman decisiones respecto de la vida, salud y muerte de las vacas que crían: les dan nombre, las cuidan, las despiden y también las recuerdan. El tipo de vínculo que entablan hace de las vacas seres vivos, únicos y con características propias. Cuando se las mata, los criadores no las tratan como osamenta o kilos de carne, sino como difuntos. Según Despret, la conformación de vínculos que reconocen y dan entidad propia a las vacas las convierte en seres:

(...) cuya existencia continúa bajo otro modo entre los vivos que alimenta (...). Un difunto cuya existencia se prolonga, sino en nuestras memorias, en nuestro cuerpo. Quedará por aprender cómo (...) ‘heredar en la carne’ (...), cómo hacer historias juntos, especies compañeras cuyas existencias están enmarañadas a tal punto que, a causa de la otra, viven y mueren de otra manera. (Despret, 2018a, pp. 94 y 95).

Despret recupera la idea de “heredar en la carne” de Haraway (2019). Se trata de una figura poderosa que nos muestra que nuestras vidas están articuladas a nivel íntimo y microscópico, más allá de nuestra voluntad, y nos hace pensar nuestra existencia como un proceso que conecta de manera simétrica diferentes tipos de vidas (humanas, animales y vegetales). Además, nos permite pensar vida y muerte no como estados fijos ni antagónicos, sino como procesos inmanentes y consustanciales³ (Hird, 2012). Al fin de cuentas, cualquier organismo es un completo ensamblaje de incontables entidades que lejos de ser discreto, está ontológicamente abierto, dependiente e imbricado con otros, al igual que los procesos de vida y muerte.

En el libro *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*, Despret parte de la idea de que vida y muerte no conforman estados antagónicos y estables, sino procesos que, de alguna manera, se dan forma entre sí. Afirma, por ejemplo, que la idea de que los muertos no tienen otro destino más que la inexistencia demuestra una concepción local e históricamente reciente. La muerte “como apertura exclusivamente hacia la nada `es ciertamente la concepción más minoritaria en el mundo´. (...). Esta concepción oficial se volvió `la´ concepción `dominante´, o más bien, deberíamos decir la concepción `dominadora´ en la medida en que aplasta a las otras y les deja poco lugar” (Despret, 2021a, pp. 15 y 16).

Afirmar que vida y muerte pueden pensarse en su devenir concreto como modos de existencia, no equivale a decir que los muertos existen de la misma manera que los vivos. Según Despret (2015, 2018b, 2021a) podemos hablar de realidad respecto de la existencia de los muertos, pero bajo la condición de ponernos de acuerdo en cuanto al régimen de ontológico que se les puede atribuir. En efecto, “su realidad no es igual a la de las montañas, las ovejas o los agujeros negros. Tampoco es igual a la de los personajes de ficción. (...). Su potencia de actuar, o más bien de hacer actuar, su capacidad de imponerse a lo `exterior´, traducen la efectividad de su presencia”

³ Un ejemplo concreto es el proceso metabólico, en el que la vida y muerte se encuentran cabalmente entrelazadas. El metabolismo, dice Myra Hird, “sostiene la biósfera. Recicla materiales incansablemente, provee energía para la vida y la no vida” (2012, p. 231).

(Despret, 2021a, p. 20).

Despret se pregunta “¿debemos decir que una roca ‘existe’ de la misma manera que un alma, que una obra, que un hecho científico o un muerto?” Para responder, piensa con Latour (2013): todos existen, pero ninguno se define según la misma manera de ser. La sumersión investigativa de Despret consiste, justamente, en describir los modos de existencia que los vivos hacen con los muertos y, también, aquellos que los muertos hacen con los vivos. En esa búsqueda, las existencias físicas, psíquicas y emocionales se entrelazan para construir formas de estar en el presente cuidando de recuerdos, organizando imágenes y objetos que “traen” a un muerto, buscando sus huellas, pistas, señales, dejándose instruir por ellas⁴. Como dice Despret, los muertos son aquello que hacen *con* los vivos, puesto que “si no los cuidamos, los muertos mueren totalmente”. Sin embargo, el hecho de que seamos necesarios para que los muertos existan no significa “que su existencia esté totalmente determinada por nosotros. La tarea de ofrecerles un ‘plus’ de existencia nos corresponde. Este ‘plus’ se entiende, ciertamente, en el sentido de un suplemento biográfico, de una prolongación de presencia, pero sobre todo en el sentido de *otra* existencia” (Despret, 2021a, p. 17. Destacadas en el original).

Al asumir vida y muerte como estados contingentes, Despret se permite indagar no sólo en las maneras en las que los vivos intervienen en ese “plus” de existencia de los muertos. También, explora en las formas en las que los muertos pueden dar un plus de intensidad y agitación en la vida de los vivos. Como señala en el citado libro, “(...) las historias se ponen en movimiento. Los muertos convierten a los que quedan en fabricantes de relatos. Todo se pone en movimiento, signo de que algo, allí, insufla vida” (Despret, 2021a, p. 24).

⁴ Tal como señala Despret, “cuando proponemos definir el modo de existencia que permite dar cuenta de lo que hacen y de lo que hacen hacer los muertos, evitamos la trampa en la que nuestra tradición captura y paraliza generalmente el problema: la de distribuir las formas de ser en dos categorías, las de la existencia física por un lado, y las de la existencia psíquica por el otro -o incumbe al mundo material, o solo se desprende de las producciones subjetivas” (2021, p. 21).

Ecología

“¿Qué es lo que *vuelve* a un muerto *capaz* de sostenerse? (...) ¿Cuáles son las *condiciones* propicias que vuelven capaces a los muertos? (...) ¿De qué vuelven capaces a otros seres? ¿Qué es constitutivo de un buen *medio* para ellos y para quienes asumen la responsabilidad de su consumación?” Con esas preguntas, Despret (2021a, p. 21. Destacadas agregadas) introduce lo que va a definir como un trabajo ecológico en relación con el estudio de los vínculos que los vivos traman con los muertos.

En tanto propuesta teórico-metodológica, la idea de ecología se relaciona con las de codependencia y medio. Plantear un problema desde un posicionamiento ecológico consiste, principalmente, en rastrear asociaciones, pues aquello que existe no es en sí mismo, sino que se hace sus relaciones. Por eso, no se trata de detectar un “algo” y luego identificarlo con un contexto ontológicamente accesorio y exterior a éste. Consiste más bien en pensar ese algo *con* su entorno. Inspirada en Stengers, Despret toma distancia de aproximaciones funcionalistas asumidas por parte del pensamiento ecológico y cercanas a nociones mecanicistas. La ecología, dice Stengers, “no es una ciencia de funciones. Las poblaciones cuyos modos de coexistencia interrelacionada son descritos por la ecología no están completamente definidas por los roles respectivos que desempeñan en estas redes, de tal manera que pudiéramos deducir la identidad de cada una sobre la base de su rol” (Stengers citada en Pérez de Lama, 2018). Estas autoras no están pensando en sistemas compuestos por partes que cumplen roles específicos, estables y determinados *a priori*. Al contrario, asumen que las partes no pueden ser pensadas de manera aislada porque se constituyen de manera situada y en codependencia.

Al igual que el pragmatismo de James, la ecología de Despret se distancia de cualquier solipsismo, es decir, se aleja de pensamientos abstractos que discurren ensimismados y en paralelo al fluir de lo real. Las definiciones absolutas entorpecen las posibles aproximaciones al mundo dejando de ser una herramienta para convertirse en un obstáculo. James lo enuncia como una advertencia: “tomen cualquier fragmento *real*,

supriman su ambiente y luego magnifiquenlo hasta la monstruosidad y obtendrán exactamente el tipo de estructura de lo absoluto” (2009, p. 186. Destacadas en el original). Esta es una provocación para el ejercicio intelectual que da por sentado, por ejemplo, la existencia de “lo social”, “la naturaleza”, “lo animal”, “lo humano”, entre otros, de manera abstracta y absoluta. Estas categorías, en palabras de James, “son como un árbol que impide ver el bosque”⁵ (2009, p. 186).

Despret toma distancia de las preguntas que se enfocan en la existencia “verdadera” de las cosas para dar lugar y habitar interrogantes que le permitan acercarse a las maneras en las que las cosas se hacen. Esta definición teórica y metodológica supone que, lejos de ser accesorios, los entornos de las cosas son activos y que están compuestos por distintos elementos que tienen agencias singulares. En términos de Latour y Stengers (2014) podríamos pensar a los entornos como cosmos⁶, o sea, como lo que abraza “literalmente todo, incluyendo el vasto número de entidades no-humanas que hacen que los humanos actúen” (Latour, 2014).

El ejercicio ecológico de Despret supone apertura, contacto, afectación. Refracta a las categorías que se arrojan en sí mismas, independientemente de su entorno, la potestad de la descripción y la explicación. Además, la ecología se desmarca de los temas típicamente privilegiados por los científicos, justamente, “porque se pregunta por las condiciones de existencia de aquello que estudia” (Despret, 2021a, p. 22). Pues, esas condiciones o “medios”, se articulan ontológicamente con los procesos en los que se indaga.

En su investigación sobre los vínculos entre vivos y muertos, Despret explora en los medios en al menos dos sentidos. Por un lado, en tanto asociaciones que hacen posible sus maneras de existir. Por otro, en tanto efectos de las relaciones entre vivos y

⁵ Este intelectualismo suele ser moneda corriente en los procesos de formación académica de distintas disciplinas, en buena parte del mundo. Tal como señala Savransky, el proceso de formación académica muchas veces parece entrenarnos “para desatender e ignorar más de la mitad de lo que está sucediendo en sus campos de investigación, o sea, en su propio mundo” (Savransky y Pinho, 2020, p. 12). . (...).

⁶ William James, señala Latour (2014), usaba la noción de pluriverso para referirse al cosmos, “acuñación que deja clara su asombrosa multiplicidad”.

muestrados. La existencia de los muertos requiere de espacios y acciones específicas. Allí se encuentran y ponen en movimiento distintos tipos de rituales, recordatorios, objetos y anécdotas. Asimismo, en su relación con los vivos, los muertos hacen lugar, “dibujan nuevos territorios. No solo los muertos les generan problemas geográficos a los vivos - ubicar sitios, inventar lugares- sino que son literalmente geógrafos. Dibujan otras rutas, otros caminos, otras fronteras, otros espacios” (Despret, 2021, p. 25).

Un concepto que puede ayudarnos a entender la dimensión activa de medio es la de *Umwelt*. Este concepto fue acuñado por el biólogo Von Uexküll y es retomado por Despret en sus investigaciones sobre las relaciones entre humanos y animales. Dicho de manera sucinta, *Umwelt* significa seres-con-un-mundo asociado. Los guiones están ahí para dar cuenta del involucramiento ontológico de las distintas partes del concepto. Von Uexküll quiso mostrar que cada ser, con sus cuerpos y capacidades singulares, percibe, interviene y conforma mundos, así como los mundos conforman seres. En efecto, seres y mundos aparecen entrelazados constituyendo un mismo término. ¿Podemos imaginarnos el *Umwelt* para una garrapata?, ¿y el de un orangután? Asumir a tal punto el involucramiento entre ser y mundo implica que la pérdida de uno suponga la pérdida de otro. Así, Despret intensifica las consecuencias de la extinción de especies animales. En su libro (2018a), desarrolla una serie de interrogantes respecto de la extinción de los orangutanes y del mundo que se va con ellos. Con su pérdida el mundo se encoge, “es un pedazo de realidad lo que se hunde, una concepción completa y articulada de los fenómenos lo que faltará de aquí en más” (Chevillard citada en Despret, 2018a, p.182).

La contingencia de la noción de medio, así como de la de *Umwelt*, nos incita a hacer un ejercicio de extrañamiento respecto del mundo que nos circunda. En la propuesta ecológica de Despret, el extrañamiento, es decir, el esfuerzo en no dar por sentado lo que el mundo es, sería el primer paso para aproximarnos y conocerlo. Se trata de la producción de lo que Haraway (1995) llamó “conocimientos situados”. Al igual que Despret, Haraway parte de la idea de que el mundo, los mundos, se hacen en vastedad de conexiones, en la simultaneidad de procesos interconectados y que los

quehaceres de investigación no tienen un vínculo de exterioridad con éstos. Haraway nos muestra los quehaceres investigativos como “sistemas visuales” con capacidad de agencia. Lejos de ser instrumentos inocuos, participan dando forma y haciendo visibles a los procesos que aborda. Forman parte del permanente estado de objetivaciones que constituyen mundos. Como dice Despret, “se trata de un mundo objetivo porque ese mundo está continuamente en vía de objetivaciones”⁷ (2018a, p. 181).

La propuesta ecológica nos sumerge en un mundo complejo y desafiante. Para conocerlo tenemos que abrirnos, relacionarnos con él. Eso implica poner a disposición nuestras herramientas metodológicas, revisarlas, a veces dejarlas de lado, otras veces rehacerlas (Latour, 2004). Debemos abandonar el apego que nos lleva a ponerlas en uso una y otra vez, con indiferencia de nuestros “objetos de conocimiento”. Esa indiferencia se pierde de su agencia, nos lleva a caminar por la vereda del frente sin que podamos conocer el medio que hizo posible determinado modo de existencia, así como el medio o *Umwelt* que existe junto con él. Necesitamos poner en práctica conocimientos situados, parciales que, lejos de obturar, sean parte del proceso de hacer un bosque exuberante donde proliferen posibles.

Dispositivos

La atención de Despret respecto de los dispositivos es permanente. En un pasaje de *¿Qué dirían los animales... si les hicieras las preguntas correctas?* describe y analiza un experimento realizado con elefantes, urracas y espejos. Quienes desarrollaban la investigación se proponían indagar en la capacidad de autorreconocimiento de los animales en el espejo, o sea, en el reconocimiento del reflejo de la imagen propia. En un primer momento, facilitaron que elefantes y urracas se familiarizaran con los espejos y, luego, con la imagen reflejada. Transcurrida esta etapa, las personas a cargo de la

⁷ Asumir la multiplicidad no tiene como único correlato teórico-metodológico el relativismo. Al contrario. El relativismo, afirma Haraway, “es el espejo gemelo de la totalización en las ideologías. Ambos niegan las apuestas en la localización, en la encarnación y en la perspectiva parcial, ambos impiden ver bien” (1995, p. 329).

investigación colocaron unas cintas de colores cerca del pico y de la trompa de los animales. Este elemento, ubicado cerca de los ojos de manera que la única forma de verlo fuese a través del espejo, era lo suficientemente leve para no ser percibido salvo por la vista. De los ocho animales que participaron, dos urracas y una elefanta se alertaron frente a la novedad de la imagen intentando sacarse el papel del rostro pasando satisfactoriamente el test. Dos urracas y dos elefantes se mostraron indiferentes y una urraca reaccionó de manera ambigua provocando dudas a para quienes llevaban a cabo la investigación.

El éxito del experimento, según Despret, radica en que conforma un “cultivo de las singularidades” (2018a, p. 40). Por un lado, tenemos los “fracasos” de quienes no superaron el test. Por otro, tenemos un caso dudoso, que se resiste a su clasificación. Estos resultados exigen moderación frente a las tentativas permanentes por establecer generalizaciones. Finalmente, tenemos el “éxito” de dos urracas y una elefanta. Este éxito, puesto en relación con los otros resultados, nos obliga a prestar atención a sus condiciones. Pues se trata de tres animales que fueron criados en zoológicos y que, bajo circunstancias precisas y excepcionales dadas por los guiones de protocolos de experimentación, pudieron desarrollar una competencia inédita como reconocer su imagen con algún aditamento frente al espejo.

La grandeza de este tipo de experimentos, dice Despret, consiste en su capacidad de invención. El dispositivo “no *determina* el comportamiento que se adquiere; hace surgir su oportunidad” (2018a, p. 40. Destacadas en el original). De ahí la importancia del fracaso: demuestra que el reconocimiento frente al espejo no es algo biológicamente determinado ni algo determinado por el artefacto, sino algo situado y contingente.

Un dispositivo es algo que hace hacer, que abre e incita posibilidades, pero no determina. Tal como señala Deleuze (1990), los dispositivos suponen regímenes de luz, de visibilidad, pues forman parte de lo que hace visibles, tenues e invisibles a los procesos y a las cosas. También suponen regímenes de enunciación ya que modulan lo susceptible de ser dicho, lo que puede ser pensado y modelado en palabras, lo que puede resultar teorizado y representado. Además, implican regímenes de subjetividad pues,

“pertenece a ciertos dispositivos y obramos en ellos” (Deleuze, 1990). En síntesis, los dispositivos son parte del desenvolvimiento de relaciones de poder, es decir, forman parte de un flujo de relaciones que produce realidades.

En tanto práctica, la investigación científica supone la confección permanente de dispositivos. Al no ser inocuos, sino, por el contrario, parte hacedora, activa, modeladora de lo que se investiga, éstos favorecen o no la emergencia y disposición de realidades, mundos, relaciones y emociones. Así, atender a las maneras en las que construimos dispositivos resulta crucial. En sus trabajos sobre los vínculos entre humanos y animales, Despret se pregunta en qué medida los dispositivos de experimentación habilitan la posibilidad de indagar en lo que los animales hacen, piensan, deciden. O sea, en qué medida los modos en los que se disponen los términos de la experimentación dialogan con las singularidades de los animales que se estudian. Pocas veces se dan a conocer investigaciones en las que se planteen *seriamente* preguntas tales como ¿en qué y cómo puede afectar determinada investigación a ese animal?, “¿en qué puede esto efectivamente interesarle [a ese animal en particular]?” (2018a, p. 99).

Los dispositivos se conforman por los presupuestos sobre la realidad que damos por sentados, por los conceptos que usamos, las preguntas que hacemos, los instrumentos que utilizamos, por los espacios que cerramos y también por los que abrimos. En efecto, hacer espacio también forma parte de un dispositivo. En su investigación sobre las relaciones entre vivos y muertos, Despret señala que:

(...) las historias necesitan espacio. Y el espacio se crea en la capacidad que tiene la historia de poner en movimiento, de crear sentidos posibles que nos lleven afuera, que nos desvíen. (...). El espacio se crea en el movimiento que la historia nos hace hacer, en las bifurcaciones que nos hará tomar convocando otras narraciones. (Despret, 2021a, p. 32).

La gracia de *investigar con* consiste, en buena medida, en pensar los dispositivos como

parte de la relación, como un gerundio, como algo que se va haciendo con quienes investigamos. Pues son ellos quienes nos van a dar las pistas sobre las maneras más precisas de conocerlos.

Cuerpos, agencia y autonomía

En un texto titulado *El cuerpo de nuestros desvelos*, Despret describe un proceso de experimentación en el que estaban involucrados estudiantes, ratones, pruebas de laboratorio y el director de la investigación. Según el director, el objetivo del proyecto era detectar lo que “afecta a los sujetos para responder de manera distinta de cómo lo haría si el experimentador hubiera sido, literalmente, un autómata” (Rosenthal citado en Despret, 2008a, p. 240). Se trataba de un dispositivo que pretendía identificar las formas en las que los sujetos influyen en los experimentos con el fin de erradicarlas o, al menos, neutralizarlas. Para llevar a cabo el experimento, el investigador a cargo presentó a sus estudiantes los roedores divididos en dos grupos, los listos, por un lado y los menos astutos, por otro. Supuestamente, se trataba de dos linajes especiales, consecuencia de una cuidadosa endogamia que preservaba y favorecía estas habilidades. La tarea de los estudiantes consistía en poner a prueba las destrezas diferenciales de estos ratones.

Los resultados fueron los esperados: los ratones hábiles sortearon con facilidad los distintos test dando cuenta de un aprendizaje rápido, mientras los menos astutos alcanzaron apenas los parámetros estipulados. Sin embargo, en verdad, no se trataba de ratas de linajes especiales, sino de ratas simples, etiquetadas al azar como habilidosas y torpes. Sucedió que mientras los estudiantes experimentaban con las ratas, el director del proyecto lo hacía con estudiantes y roedores. Ahora bien, ¿cómo hicieron los estudiantes para obtener resultados acordes a sus expectativas? Puesto que, dice Despret (2008a), cada rata hizo lo que se esperaba de ella, ¿qué nos enseña este experimento?

El caso llevó al investigador y a Despret a interrogarse sobre los efectos de la autoridad, o sea, sobre las maneras en las que las expectativas moldean lo que se hace.

El investigador, quién asume que los objetos de investigación, en este caso los ratones, son pasivos y susceptibles de manipulación, echó en cara a sus estudiantes que no pudieron mostrar una indiferencia lo suficientemente buena. Al contrario, Despret asume la agencia de todas las partes involucradas y piensa a la autoridad no en términos de coerción, sino en tanto disposición, en tanto relación productiva, como algo que incita y moviliza. El experimento, dice la filósofa, “dio la oportunidad a los estudiantes de convertirse en experimentadores competentes, capaces de traer a la existencia a ratas inteligentes”. Entonces, se pregunta, “¿no deberíamos reconocer ese mismo papel a las ratas? ¿Acaso estas no permitieron a los estudiantes convertirse en experimentadores competentes mientras cumplen sus expectativas?” (2008a, p. 243). Afectados por la propuesta, estudiantes y ratones hicieron lo posible para cumplir tan bien como pudieron lo encomendado por el investigador. El asunto a resaltar, siguiendo a Despret, es que los estudiantes no podrían haberlo hecho sin la colaboración de sus compañeros animales. Los ratones conformaron un engranaje fundamental en los vínculos emocionales, atravesados por la fe y la confianza, que se tramaron en el experimento. El agenciamiento entre estudiantes y ratones revela “la verdadera esencia de esta práctica: se trata de una práctica de *domesticación*. En tanto que esta práctica propone nuevas formas de comportarse, nuevas identidades, transforman a ambos, al científico y a la rata” (2008a, p. 246). Despret se refiere a este tipo de encuentro como “antropozoo-genética”, es decir, como una práctica que conecta y construye a animales y humanos. En el experimento, estudiantes y roedores encontraron:

(...) una nueva forma de devenir juntos que da como resultado nuevas identidades; por un lado, las ratas les dan la oportunidad de ser unos ‘buenos experimentadores’ y, por el otro, los estudiantes les proporcionan a las ratas la oportunidad de sumar nuevos significados de lo que supone ‘estar-con-un-humano’, en definitiva, una oportunidad de revelar nuevas maneras de estar uno con el otro. (Despret, 2008a, p. 246).

Este experimento nos muestra que el quehacer científico también consiste en un proceso de articulación entre expectativas y cuerpos. Los cuerpos de ratones y estudiantes se afectaron entre sí dando cuenta de su porosidad y agencia. Como dice Latour, “tener un cuerpo implica aprender a ser afectado, o sea, ‘efectuado’, movido, puesto en movimiento por otras entidades humanas o no humanas. Quien no se involucra en este aprendizaje queda insensible, mudo, muerto” (2007, p. 40). Distante de posiciones que identifican objetividad con pasividad y manipulación, o sea, como algo ajeno a expectativas y emociones, Despret nos invita a hacernos presentes con nuestros cuerpos y emociones y a permitirnos conocer en un devenir con otros. Des-apasionar el conocimiento, dice, “no nos proporciona un mundo más objetivo. Solamente, nos proporciona un mundo ‘sin nosotros’ y, por tanto, ‘sin ellos’” (2008a, p. 260).

Un mundo sin preocupaciones, en el que autómatas observan criaturas extrañas y mudas supone un mundo empobrecido. Las preocupaciones, pasiones y expectativas, los cuerpos con mentes y las mentes con cuerpo, los cuerpos con corazón y los corazones pulsantes, desafiados por intereses y temores son necesarios para la articulación de mundos vivos, parlantes y coloridos. Mundos reales y plurales, conformados por distintos tipos de seres. El temor a lo subjetivo, al sesgo, a la huella antropocéntrica lleva al desarrollo de dinámicas de control que, finalmente, obliteran la posibilidad de que “los objetos” de la investigación se manifiesten. Paradójicamente, imprimen en los objetos una marca profunda.

En su libro sobre los vínculos entre vivos y muertos, Despret presenta procesos de investigación en tanto procesos de afectación. “Quienes quedan”, señala:

[los vivos], llevan a cabo verdaderas investigaciones. Exploran con cuidado, atención, sabiduría y mucho interés las condiciones para establecimientos de relaciones consumadas. Crean nuevos usos para los lugares y ensayan en la composición de medios. Aprenden lo que puede importarles a los que ya no están aquí, indagan qué es lo que los muertos piden y cómo responderles. Experimentan las metamorfosis y su ecología. (Despret, 2021a, p. 26).

Este tipo de prácticas puede enseñarnos a pensar en la investigación como un arte de *hacer con* otros.

Conclusiones: dejarse instruir, dejarse guiar, afectarse

A lo largo del artículo nos hemos arrojado al ejercicio de pensar, de aprender con Vinciane Despret. Para ello, hemos articulado el texto en cuatro secciones organizadas a partir de asuntos que son transversales al trabajo de esta filósofa: 1) Pragmatismo, políticas de las realidades, políticas de conocimiento, 2) Ecología, 3) Dispositivos, 4) Cuerpos, agencia y autonomía. En cada una, se intentó mostrar pasajes del trabajo concreto de Despret al mismo tiempo que colar reflexiones, interrogantes e incomodidades sobre cuestiones vinculadas a las maneras en las que entendemos lo humano, lo no humano y el mundo en el que nos desenvolvemos.

Pensar con Despret tiene algo de abismal. Con ella, la seguridad aparejada a la producción de conocimiento basada en ontologías apriorísticas se esfuma. Lo que creíamos conocido, domesticado, a nuestra medida, a imagen y semejanza de nuestras herramientas, desaparece para dar lugar a una experiencia atravesada por el riesgo, marcada por la incertidumbre y la sorpresa. Aproximarse al trabajo de Despret es una experiencia vital, provocadora y conmovedora.

Haciendo propia la potencia del pragmatismo de James, Despret hace de la investigación, de la producción de conocimientos, una experiencia abierta, generosa y emocional. Para ella, la perplejidad asociada a las emociones nos permite superar la distribución mecánica y estanca entre causas y efectos, cuerpos y mentes, mundo y cuerpos, mundo y conciencia. Según James, “las emociones pertenecen a una extraña esfera de experiencias en la que ni el mundo ni el cuerpo, ni la conciencia pueden distribuirse o separarse de forma clara. En otras palabras, la experiencia emocional es una experiencia que nos hace dudar” (citado en Despret, 2008a, p. 251).

Y, ciertamente, necesitamos dudar, tanto como sumergirnos en los clivajes del

mundo real y sus desafíos. La única forma de no hacerlo es en el aislamiento, la indiferencia o en la arrogancia de creer que las cosas están sabidas. Conocer, como nos enseña Despret, conlleva necesariamente hacer con otros. Para eso, necesitamos dejar atrás a lo Humano, para dar paso a los terrícolas de Latour (2013), a los hijos del compost de Haraway (Haraway y Cajigas-Rotundo, 2017), es decir, a maneras abiertas y codependientes de entender lo humano, no sólo en su ontología, sino en su modo de estar y conocer.

Como dice Stengers (2010), necesitamos comprender en el sentido de transformar. En esta proposición, comprender y transformar guardan una relación consustancial. Son acciones entrelazadas. En un mundo en crisis, que nos desafía al momento de pensar futuros posibles, el pragmatismo aparece como una posibilidad que anima, que nos alienta a pensar, a descubrir(nos), a hacer. Transformar es eso. Requiere de no dar por sentado lo que las cosas son (y van a ser). El pragmatismo, dice Stengers, es una propuesta que asume el cuidado de los posibles (Stengers, 2010, 2017).

Con Despret, producir conocimiento también tiene que ver con reconocimiento, simetría, democratización de las agencias y de los mundos existentes. Por eso, cómo dirigirse a las criaturas, objetos, procesos que estudiamos “no es el *resultado* del entendimiento teórico científico, sino su *condición* del entendimiento” (Despret, 2008a, p. 259). De esta manera, la práctica del conocer también se ha convertido en una práctica del cuidar que requiere de nuestra presencia, creatividad y sensibilidad para conectarnos con el mundo.

Referencias bibliográficas

Deleuze, Gilles (1990). ¿Qué es un dispositivo? En A.A.V.V., *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). (Alberto Luis Bixio, Trad.). Gedisa.

Despret, Vinciane (2006). *Sheep do have opinions*. Disponible en: <https://orbi.uliege.be/handle/2268/135590>

Despret, Vinciane (2008a). El cuerpo de nuestros desvelos: Figuras de la antropo-

- zoogénesis. En V. Despret, *Tecnogénesis: La construcción técnica de las ecologías humanas. Vol. 1* (pp. 229-261). (Paloma Sánchez Criado, Trad.).
- Despret, Vinciane (2008b). The Becomings of Subjectivity in Animal Worlds. *Subjectivity*, 23 (1), pp.123-139. <https://doi.org/10.1057/sub.2008.15>
- Despret, Vinciane (2013). Responding Bodies and Partial Affinities in Human–Animal Worlds. *Theory, Culture & Society*, 30 (7-8), pp. 51-76. <https://doi.org/10.1177/0263276413496852>
- Despret, Vinciane (2015). *Cuerpos, Emociones, Experimentación y Psicología*. (José Carlos Loredó Narciandi, Trad.). Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).
- Despret, Vinciane (2017). Entrevista a Vinciane Despret durante su visita a Buenos Aires antes de su conferencia: «Los que los muertos nos hacen hacer» [Interview]. <https://youtu.be/-yvULOBk2G4>
- Despret, Vinciane (2018a). *¿Qué dirían los animales... Si les hiciéramos las preguntas correctas?* (Sebastián Puente, Trad.). Cactus.
- Despret, Vinciane (2018b). Talking Before the Dead. *SubStance*, 47 (1), pp. 64-79.
- Despret, Vinciane (2021a). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. (Pablo Méndez, Trad.). Cactus.
- Despret, Vinciane (2021b). Simbiología | Conversaciones indisciplinadas: Vinciane Despret y Pablo Méndez [Interview]. <https://youtu.be/BqIWJ12sGcs>
- Haraway, Donna (2019). Cuando las especies se encuentran: Introducción. *Tabula Rasa: revista de humanidades*, 31, pp. 23-75. (Valeria Meiller, Trad.).
- Haraway, Donna, & Cajigas-Rotundo, Juan Camilo (2017). Las historias de Camille: Los niños del compost. *Nómadas*, 47, pp. 13-45. (Juan Camilo Cajigas-Rotundo, Trad.).
- Hird, Myra J. (2012). Digesting Difference: Metabolism and the Question of Sexual Difference. *Configurations*, 20 (3), pp. 213-237. <https://doi.org/10.1353/con.2012.0019>
- James, William (2009). *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. (Sebastián

- Puente, Trad.). Cactus.
- Lapoujade, David (2021). *Ficciones del pragmatismo. William y Henry James*. (Andrés Abril, Trad.) Cactus.
- Latour, Bruno (2004). ¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía? De los asuntos de hecho a las cuestiones de preocupación. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 11 (35), pp. 17-49. (Antonio Arellano Hernández, Trad.).
- Latour, Bruno (2007). Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. En J. A. Nunes & R. Roque (Eds.), *Objetos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência* (pp. 40-61). (Praça, Gonçalo, Trad.). Edições Afrontamento.
- Latour, Bruno (2013). *Investigación sobre los modos de existencia: Una antropología de los modernos*. (Alcira Bixio, Trad.) Paidós.
- Latour, Bruno (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Pléyade*, 14, pp. 43-59. (Ernesto Feuerhake, Trad.).
- Mol, Annemarie (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Duke University Press.
- Pérez de Lama, José (2018). Ecología de las prácticas, un concepto de Isabelle Stengers. *Arquitectura contable: notas al margen*. Disponible en: <https://arquitecturacontable.wordpress.com/2018/02/20/ecologia-de-las-practicas-stengers/>
- Savransky, Martin, & Pinho, Thiago (2020). Pragmáticas do pluriverso: Uma entrevista com o sociólogo e filósofo Martin Savransky. *Novos Debates*, 6 (1-2). <https://doi.org/10.48006/2358-0097-6221>
- Stengers, Isabelle (2010). El cuidado de los posibles. Una conversación con Isabelle Stengers por Érik Bordeleau [Interview]. <https://editorialcactus.com.ar/blog/el-cuidado-de-los-posibles/> (Andrés Abril, Trad.).
- Stengers, Isabelle (2014). La propuesta cosmopolítica. *Pléyade*, 14, pp. 17-41. (Ernesto Feuerhake, Trad.).

Stengers, Isabelle (2017). *En tiempos de catástrofes: Cómo resistir a la barbarie que viene*. (Víctor Goldstein, Trad.). Ned Ediciones.

Perspectivas filosóficas sobre la “naturaleza humana” en el poshumanismo

Philosophical Perspectives on "Human Nature" in Posthumanism

Nahir Fernández*

Fecha de Recepción: 30/03/2022

Fecha de Aceptación: 11/06/2022

Resumen: *Un concepto central para la antropología filosófica en todas sus épocas es, sin dudas, el de "naturaleza humana". Desde el humanismo renacentista se manifestó un viraje antropocéntrico que resaltaba las características esenciales de lo humano. Más adelante, la antropología científica y la sociología se consolidaron como disciplinas al demarcar el ámbito de la cultura y de la sociedad, respectivamente, como algo distinto de lo natural. En lo referido a la naturaleza humana, era común encontrar esta escisión replicada en términos de la oposición entre lo innato (genes) y lo adquirido (ambiente). Biología y cultura se presentaron, así, como ámbitos ontológicos y epistemológicos separados. Sin embargo, desde hace algún tiempo se han comenzado a dirigir numerosas críticas hacia estas divisiones, desde el floreciente campo de los estudios poshumanos. Esta perspectiva teórica pretende descentrar la idea de lo humano, y ha orientado líneas de investigación tanto en la filosofía como en las ciencias sociales y naturales. En este artículo nos proponemos, en primera instancia, presentar los rasgos principales de la noción de naturaleza humana, cara al humanismo, y su consiguiente utilización por parte de algunas disciplinas científicas que la tomaron como supuesto. En un segundo momento, presentaremos las diversas maneras en que se ha cuestionado este concepto desde la filosofía poshumanista en interacción con distintas teorías de la biología y la antropología contemporáneas. A modo de cierre mencionaremos las derivas que estos debates pueden tener en relación con el Antropoceno.*

* Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). Doctoranda en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: nahirfernandez@mdp.edu.ar.

Palabras clave: *naturaleza humana – dicotomía naturaleza/cultura – poshumanismo – antropocentrismo*

Abstract: *A central concept for philosophical anthropology in all its times is undoubtedly that of "human nature". From Renaissance humanism, an anthropocentric turn was manifested that highlighted the essential characteristics of what is human. Later, scientific anthropology and sociology were consolidated as disciplines by demarcating the field of culture and society, respectively, as something other than the natural. With regard to human nature, it is common to find this split replicated in terms of the opposition between what is innate (genes) and what is acquired (environment). Biology and culture are thus presented as separate ontological and epistemological domains. However, for some time now numerous criticisms have begun to be directed towards these divisions, from the burgeoning field of posthuman studies. This theoretical perspective aims to decenter the idea of the human, and has guided lines of research both in philosophy and in the social and natural sciences. In this article we intend, in the first instance, to present the main features of the notion of human nature in the face of humanism and its consequent use by some scientific disciplines that took it as an assumption. In a second moment, we will present the various ways in which this concept has been questioned from posthumanist philosophy in interaction with different theories of contemporary biology and anthropology. By way of closing, we will mention the drifts that these debates may have in the Anthropocene.*

Keywords: *Human Nature – Nature/Culture Dichotomy – Posthumanism – Anthropocentrism*

La pregunta acerca de la naturaleza humana constituye el terreno de exploración propio de la antropología filosófica. En las distintas etapas históricas del desenvolvimiento de la filosofía se han esbozado diversas teorías acerca de cuál es el rasgo determinante del ser humano, en lo que también se conoce como la búsqueda de la diferencia antropológica (Glock, 2012). Debates recientes en torno al mejoramiento humano por medio de los avances tecnológicos, por ejemplo, han vuelto a poner en primer plano la cuestión de la singularidad humana, en el marco de la distinción entre lo natural y lo artificial (Lewens, 2012; Lee, 2020). Por otro lado, la emergencia climática y la última

pandemia llaman a revisar los vínculos entre naturaleza y sociedad y entre humanos y animales, cuestionando la visión antropocéntrica moderna (Filippi, 2020). En el desarrollo de este artículo veremos de qué modo se entrelazan estas cuestiones con la reciente perspectiva del poshumanismo.

A los fines de este trabajo, podemos distinguir tres maneras en que la antropología filosófica ha concebido aquello que se describe como naturaleza humana. Es factible agrupar argumentaciones que apuntan a describir rasgos específicos que constituirían el límite con los demás seres, y que conllevan la postulación de la excepcionalidad de los seres humanos. Desde la Antigüedad clásica, pasando por el Renacimiento e incluso a comienzos del siglo XX, tal especificidad se buscó en uno o varios rasgos, que cumplían el rol de esencias. Estas permitieron trazar límites muy claros entre aquello que se consideraba propio de los seres humanos y aquello que, por el contrario, también se hallaba en las demás formas de vida. Esto es lo que desarrollaron autores como Max Scheler o Ernst Cassirer, pioneros de la antropología filosófica en la primera parte del siglo XX. Por otra parte, otro grupo de argumentos manifiesta posiciones filosóficas escépticas respecto de la delimitación de una naturaleza humana fija, ubicándose en este grupo autores como Michel Foucault. Por último, y a mitad de camino entre las dos teorías anteriores, se encuentran argumentaciones que describen la naturaleza humana en términos de relaciones o interacciones entre diversos factores. Esta última clase de argumentos gira en torno al concepto de coevolución, que proviene de la biología y tendrá un rol clave en la redefinición de la pregunta antropológica a la cual estamos asistiendo.

El enaltecimiento de capacidades humanas como la racionalidad, específicamente el lenguaje y el pensamiento, fue central para el movimiento humanista. Es sabido que en el período que se conoce como Renacimiento se desplazó la indagación filosófica virando de lo teológico a lo humano, dando como resultado una marcada impronta antropocéntrica. De allí que se asocie al antropocentrismo con el humanismo, en el sentido de privilegiar las cuestiones humanas por sobre las discusiones teológicas. Dicho interés sobre lo humano estuvo a la base de la revolución científica del siglo

XVII y del “giro hacia el sujeto” manifiesto en la filosofía que comenzó a gestarse en esa época, del cual la Ilustración sería su expresión más acabada.

El desarrollo de las distintas disciplinas científicas, en especial la biología a partir de Darwin, promovió una mirada acerca de los seres humanos en continuidad evolutiva con las demás especies animales. Por ese motivo se suele hablar de la “herida darwinista al egocentrismo” de la humanidad, como el segundo de los tres descentramientos del ser humano, luego del copernicano y antes del freudiano¹. Se ha sostenido que, después de Darwin, desaparecieron las explicaciones teleológicas acerca de la vida, y que la validez de la teoría evolutiva impide pensar en las especies como esencias fijas. Sin embargo, el desarrollo de la genética implicó en sus inicios –y hasta hace no demasiado tiempo– la reedición de cierto determinismo y explicaciones adaptacionistas, en lo que se conoce como el genocentrismo. Este paradigma se vale de oposiciones como genes/ambiente e innato/adquirido [*nature/nurture*] para dar cuenta del desarrollo de las especies y sus individuos, y considera que la carga genética es la unidad de herencia determinante en la evolución de las especies. Por otra parte, marcos conceptuales más recientes como la teoría de la construcción de nichos y la teoría de la doble herencia, han puesto en cuestión ese tipo de explicaciones reduccionistas y unidireccionales, y abrieron la puerta para el abordaje de otras dimensiones de la herencia.

No obstante, persiste cierto prejuicio respecto de la naturalización de la pregunta acerca de la naturaleza humana, esto es, de hacer intervenir a las ciencias naturales para abordar la cuestión. El filósofo francés Jean-Marie Schaeffer explicita que una consecuencia de esto es la conformación de la “Tesis de la excepcionalidad humana”. Esta sostiene, entre otras cosas, que la singularidad del ser humano reside en la irreductibilidad de su ser a la vida animal; es decir, se lo comprende como ser no natural (Schaeffer, 2009). Esta tesis se consolidó al calor de la dicotomía entre naturaleza y cultura que caracteriza a gran parte del pensamiento occidental y delimita los distintos campos disciplinares que abordan lo que atañe a los humanos, por un lado, y a la

¹ La idea de las heridas narcisistas proviene de Freud, y son reconstruidas a su vez por Bruce Mazlish en su texto *La cuarta discontinuidad* (1993).

naturaleza por otro. Así, cuando se trata de pensar integralmente al ser humano, de inmediato se manifiestan horizontes de indagación polarizados: el aspecto biológico y el cultural son tomados como dos ámbitos independientes. A continuación, analizaremos los vínculos entre la dicotomía naturaleza/cultura y el giro antropocéntrico, tanto desde un punto de vista ontológico como epistemológico.

La diferencia antropológica en el marco de la dicotomía naturaleza/cultura

En esta sección pondremos de manifiesto la lectura que se ha hecho de la naturaleza humana a partir de la dicotomía naturaleza/cultura y cómo esto se entrelaza con la postulación de la excepcionalidad humana, reforzando el antropocentrismo propio del humanismo renacentista. Mostraremos de qué manera este y otros dualismos dieron lugar a explicaciones reduccionistas acerca de la naturaleza humana.

Consideramos que la diferenciación entre lo natural y lo cultural, entendidos como dos ámbitos ontológicos y epistemológicos contrapuestos, cumple un doble papel en los debates de la antropología filosófica. Por un lado, funciona como punto de referencia para trazar la diferencia antropológica y delimita la posición del ser humano con respecto a los demás seres en el ámbito de la vida y la cadena evolutiva, adjudicando para cada uno posiciones distintas en un rango jerárquico. En este sentido, el ser humano se opone a la naturaleza. Por otro lado, al interior del ser humano se abre una brecha donde lo natural está conformado por aspectos biológicos y lo cultural se comprende como un agregado variable, una capa que recubre el núcleo biológico.

Los orígenes de la contraposición ontológica entre naturaleza y cultura pueden rastrearse en la sofística griega, pero es durante la Modernidad y en consonancia con la consolidación de las ciencias donde su articulación y funcionamiento adquirieron mayor relevancia, lo que propició la constitución de campos disciplinares diferenciados (Monfrinotti, 2021). La naturaleza ha sido presentada como aquello externo al ser humano, como objeto de dominación y explotación, o como entorno prístino romantizado, pero siempre distante y ajeno. Se la concibió como *physis* o fuerza generadora en la Antigüedad, como creación divina más tarde, como un libro para

descifrar y como un reloj mecánico en la consolidación de las disciplinas científicas y técnicas. Desde estas perspectivas, la naturaleza está allí para ser explotada por el ser humano, revistiendo carácter de trascendente y objetiva. En dichos marcos conceptuales el ser humano ocupa una posición exterior respecto de la naturaleza, incluso en la visión romántica. Se la ha ubicado además en oposición con lo artificial, lo que a su vez suele conllevar una valoración positiva de lo natural.

La cultura, por otra parte, es presentada como el rasgo distintivo de la humanidad, signada por las convenciones que escapan al orden y la linealidad interna de la naturaleza. Se la pensó como un complemento a la naturaleza biológica humana. Esta noción sirvió de base para la conformación de la antropología como campo disciplinar² que se ocupa de los hábitos, conocimientos, prácticas sociales, instituciones, herramientas conceptuales y artefactos, que se adquieren y transmiten por vía no genética (Prinz, 2011). La cultura remite entonces a la dimensión simbólica y conductual, que no tendría influencia alguna en la dimensión genética.

La distinción naturaleza/cultura articula el pensamiento moderno en sentido amplio y, más específicamente, la cuestión de la singularidad humana. Dentro del concepto de naturaleza humana se abre una brecha: lo natural remite a lo biológico (el cuerpo/organismo), y lo cultural se comprende o bien como un mero epifenómeno (para el determinismo biológico) o bien como lo propiamente humano. En el segundo caso, la cultura se erige como parámetro para determinar la diferencia antropológica en sentido fuerte (Tonutti, 2011). Así, el aspecto natural del ser humano estaría conformado por lo biológico (tomado como una dimensión de animalidad), mientras que la cultura sería lo que permite escapar de esa animalidad. Lo específicamente humano reside, según estas ideas, en aspectos que tienen que ver con la cognición, como la racionalidad y el lenguaje, y también con la creación de cultura (Glock, 2012). Además, esos rasgos se consideran más elevados y complejos que los de otros animales y permiten ubicar a la especie humana en el pináculo de la evolución. De este modo se consolida el

² Sobre la tensión conceptual entre la antropología evolutiva y la antropología cultural, y los posibles puentes entre ambas, consultar el trabajo de Etzelmüller y Tewes (2016).

antropocentrismo: una visión fuerte de la diferencia antropológica que delimita la posición del ser humano con respecto a los demás seres en el ámbito de la vida y la cadena evolutiva, relegando para cada uno posiciones distintas en un rango jerárquico del cual el ser humano ocupa el lugar superior.

Con el desarrollo de las ciencias biológicas, tal polaridad entre biología y cultura se vio replicada en la distinción entre caracteres innatos [*nature*] y adquiridos [*nurture*] (Fox-Keller, 2010). La dimensión biológica era tomada como inmutable, fija y un producto de la selección natural, mientras que los caracteres adquiridos eran los comportamientos aprendidos culturalmente. Vale destacar la independencia entre ambos niveles y la fijeza atribuida a las características biológicas (Dawkins, 1993). Esta perspectiva fue reforzada por el despliegue de las investigaciones en genética que, como ya se mencionó, permanecieron ancladas a un paradigma genocentrista, es decir, una concepción según la cual el genotipo es la principal y única dimensión a la que se debe recurrir para explicar el comportamiento de un organismo (este debe adaptarse al ambiente y dejar descendencia). Este paradigma ayudó a consolidar una idea de naturaleza humana fija con un rol pasivo frente a las presiones ambientales.

El problema que surge a partir de estas dicotomías es que impiden una comprensión integral del ser humano. Los supuestos dualistas conducen a reduccionismos, proporcionando una explicación de la naturaleza humana de corte fijista y esencialista, al obturar la posibilidad de abordar ciertos fenómenos en términos de procesos y grados de interacción. Además, conlleva la postulación de la excepcionalidad humana y su consiguiente jerarquización antropocéntrica que ubica al ser humano como el pináculo de la evolución, lo cual colisiona con la perspectiva evolutiva.

Desarticulando la dicotomía naturaleza/cultura: nunca fuimos modernos.

Se han ensayado diversos modos de superar o disolver la dicotomía naturaleza/cultura subsumiendo uno de los términos en el otro. Así encontramos, por un lado, posturas que

conciben a la cultura como un subproducto de la evolución natural de las especies y conforman una mirada de corte naturalista y adaptacionista, como en el caso de la psicología evolutiva (Pinker, 2003). A la inversa, hay posturas constructivistas que subsumen a la naturaleza en la cultura. Sostienen que “naturaleza” no es un hecho o algo dado en el mundo, sino el resultado de disputas y negociaciones del saber humano, una ficción conceptual que atribuye continuidad a un conjunto de entes que no la posee (Parente, 2016, p. 94). Otras posturas mantienen un uso del vocabulario dualista, pero a la vez matizan sus alcances, como veremos en la perspectiva poshumanista.

Desde la antropología, diversos autores han cuestionado la pretendida universalidad del dualismo ontológico entre naturaleza y cultura. Por ejemplo, Philippe Descola (2012) reconstruye los orígenes de esta concepción dualista en la modernidad occidental y ve allí un rasgo propio y específico de esta cultura, no extrapolable a otras cosmovisiones con otras ontologías. Desde los estudios sociales sobre la ciencia y la tecnología, especialmente a partir del trabajo de Bruno Latour, se comenzó a poner el foco en la artificialidad de esa dicotomía. Latour sostiene que naturaleza y cultura son dos caras de la misma moneda: ambos polos se encuentran co-implicados, de manera tal que uno se define en función del otro. Se obtienen esos dos ámbitos separados luego de un trabajo de purificación llevado a cabo por las distintas disciplinas, pero en la práctica esas dimensiones siempre se encuentran mezcladas, interactuando e interpenetrándose (Latour, 2007). En ese sentido, Latour afirma que “nunca fuimos modernos”, es decir, la separación ontológica y epistemológica entre naturaleza y cultura es el punto de llegada, y no de partida.

Estas ideas han conllevado el cuestionamiento de los límites disciplinares, y del impacto que tales fronteras tienen en la concepción de la naturaleza humana (Ingold, 2008). Con relación a las dimensiones biológica y cultural, nuevas perspectivas sostienen la irreductibilidad de ambos aspectos y enfatizan la necesidad de atender a su interacción e influencia recíproca (Kronfeldner, 2018). Estos enfoques se han nutrido de nuevas teorías en el campo de las ciencias biológicas, donde se ha comenzado a trabajar sobre la importancia de otras dimensiones de herencia cuya función es

insoslayable para comprender la evolución de los organismos (Jablonka y Lamb, 2004), con lo que se propone un alejamiento de la visión genocentrista (Tabery, 2014). Y, de un tiempo a esta parte, el abordaje de la cultura como factor que incide en la evolución de la especie humana ha cobrado una relevancia notable tanto en antropología como en biología y psicología, con la teoría de la doble herencia (Boyd, 2018).

Abandonando la fijeza de la naturaleza humana: el concepto de coevolución.

Una clave que articula las nuevas perspectivas no reduccionistas sobre la naturaleza humana es la noción de coevolución, que permite conceptualizar la interacción recíproca de dos factores o elementos que se relacionan en un vínculo de co-constitución. En el ámbito de la biología, refiere al proceso de acoplamiento estructural en el que dos especies se adaptan mutuamente. También se puede distinguir una noción más amplia de coevolución que apunta al vínculo entre organismo y ambiente. Esta noción ha sido desarrollada en la teoría de la construcción de nichos, según la cual los organismos no se adaptan pasivamente a un ambiente ya prefigurado, sino que lo modifican y, de cierto modo, producen activamente su propio medio (Odling Smee *et al.*, 2003). Se genera entonces un vínculo de co-constitución, una interacción recíproca, en la que los organismos alteran las presiones selectivas a las que se encuentran sometidos (Lewontin, 2000). En el caso de los seres humanos, el nicho propio de la especie no es sólo ecológico sino también cultural.

Esta caracterización del vínculo entre organismo y entorno pretende superar enfoques en biología que ubicaban a la carga genética como factor explicativo predominante del desarrollo de los individuos. La noción de “nicho” pone el énfasis en la interdependencia entre organismo y ambiente, y en el rol activo del primero en cuanto a la modificación de sus presiones selectivas (Barahona *et al.*, 2021). El rol activo del organismo en adaptar su medio se hace particularmente evidente en el caso de los seres humanos, que han alterado su entorno logrando proliferar como especie en los ambientes físicos más diversos. A partir del concepto de coevolución se puede pensar

que ese ambiente altamente tecnificado ha ido moldeando a la especie humana. Esto ha llevado a ciertos autorxs a postular que el ser humano es “la especie que se hace a sí misma” (Boivin, 2008, p. 181), mediante un proceso de auto-domesticación³. Estas posturas enfatizan el rol que la cultura humana puede haber jugado en el desarrollo de la evolución de la especie en su interacción con los genes. De esto se ocupa la teoría de la herencia dual, al sostener que la herencia biológica y la herencia cultural funcionan a la par en el despliegue evolutivo de la especie humana, retroalimentándose en distintas escalas temporales (Richerson y Boyd, 2005). La transmisión de modificaciones genéticas es más lenta que la herencia cultural; esta última además opera de forma horizontal (generacional) y no solo vertical (intergeneracional) como la genética.

Con esta noción se abre la posibilidad de una nueva lectura de los debates clásicos acerca de las dicotomías genes/ambiente, innato/adquirido y naturaleza/cultura, para articular una concepción dinámica de la singularidad humana. Al atender a las interacciones entre los múltiples factores que condicionan la singularidad humana, se abandonan los análisis reduccionistas originados en aquellas posiciones dicotómicas. Allí reside, precisamente, el valor del concepto de coevolución aplicado a lo que denominaríamos “naturaleza humana”. A continuación, pondremos de manifiesto el vínculo entre estas posiciones teóricas y la reciente perspectiva del poshumanismo.

El Poshumanismo como crítica al antropocentrismo

Si bien desde finales del siglo XIX se cuestionaron, desde diversas perspectivas, algunos de los pilares del humanismo renacentista, recientemente se ha empezado a consolidar lo que se denomina “estudios poshumanos”. En palabras de Braidotti, lo poshumano se configura como un campo de investigación y de experimentación, donde convergen la crítica poshumanista a la idea universal humanista de “hombre”, y el

³ Sin la carga negativa que en ciertas interpretaciones se le adjudica a la domesticación, en el sentido de un debilitamiento o degradación de ciertos aspectos “naturales”.

postantropocentrismo que critica la jerarquía de especies y ofrece en su lugar una perspectiva ecocentrista (Braidotti y Hlavajova, 2018, p. 1). Puede tomarse como herencia de la crítica a la Modernidad occidental y su ideal de progreso esbozada por pensadores como Nietzsche o Heidegger (a menudo catalogados como “antihumanistas”), pero intensificando el gesto de quiebre en cuanto al trazado de fronteras ontológicas referidas a lo humano⁴. El poshumanismo cuestiona la parcialidad de la idea de “humano” sostenida por el humanismo, señalando sus sesgos implícitos de raza, clase y género; en este sentido, se ocupa de lo relegado al plano de lo no-humano (Balcarce, 2020).

La filosofía poshumanista propone llevar a cabo un descentramiento del ser humano, en un fuerte rechazo al legado dualista y jerarquizante propio del humanismo tradicional (Ferrando, 2019, p. 22). La noción de lo humano consolidada a partir del humanismo conllevó una delimitación de fronteras ontológicas, epistemológicas y axiológicas que tuvieron como resultado un enfoque antropocéntrico. Parte de la operación teórica poshumanista consiste en derribar la pirámide ontológica en la cual el ser humano ocupaba la cúspide para ver, en su lugar, redes de agencia, de convivencia e interacción multiespecie (Haraway, 2019). Proponen una reconfiguración del campo de las humanidades poniendo en marcha investigaciones transdisciplinarias, ya que se difuminan las fronteras entre lo humano, lo animal y la tecnología.

El poshumanismo tiene impacto en diversas áreas, como la teoría literaria o las ciencias sociales (Parente, 2020), en especial los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. Un conjunto de posiciones metafísicas denominado “nuevos materialismos” se vincula con el poshumanismo desde el cuestionamiento del antropocentrismo, volviendo a poner en primer plano a la materia. Además, nociones como la de agencia se expanden más allá de lo humano. Al mismo tiempo, hay diversas posiciones en ética

⁴ Una operación similar se presenta en la corriente transhumanista que sostiene, a grandes rasgos, que los avances técnicos para mejorar biológicamente al ser humano permiten trascender los límites de la especie. Es lo que sostienen autores como Nick Bostrom o Ray Kurzweil. Se ha criticado que esta corriente permanece anclada a una base de pensamiento humanista. Para una discusión al respecto, ver Ferrando (2013).

ambiental que han influido a estas perspectivas, como el ecocentrismo o el biocentrismo.

La comprensión del vínculo entre el ser humano y su entorno en términos de tramas de relaciones y no sólo de un dominio unidireccional se encuentra manifiesta en el concepto de *Antropoceno*. Esta noción ha ganado importancia en el último tiempo, a la vez que ha dado lugar a numerosos debates en torno al entrelazamiento de ciencias naturales y humanidades. Su origen está ligado a la Geología, dado que pretende designar la actual época geológica, posterior al Holoceno (Trischler, 2017). Implica el reconocimiento del carácter antropogénico de ciertos fenómenos a escala planetaria, como el calentamiento global. Este nuevo período pondría de manifiesto la dificultad de separar con nitidez la realidad propiamente humana y los fenómenos naturales, como se pretendió desde la segmentación de las distintas disciplinas científicas. Al mismo tiempo, pone en jaque el paradigma que ha definido al ser humano por oposición a la naturaleza (Muñoz Gonzalez, 2021). Para la mirada poshumanista, la realidad se presenta como un continuo, una mezcla indiscernible entre lo humano y lo no humano. Abogan por ontologías relacionales, bajo la sospecha de que la ontología dualista contribuyó a formar las amenazas propias del Antropoceno.

Las ideas de una naturaleza humana fija y de la oposición entre el ser humano y la naturaleza se articularon durante el Humanismo y alcanzaron su punto cúlmine con la ciencia moderna. Ambas ideas son refrendadas por disciplinas como la antropología, la sociología y la biología. Pero la corriente poshumanista busca deconstruir ambas cuestiones. Para esto se nutre de las críticas a la dicotomía naturaleza/cultura por parte de algunos antropólogos y a la oposición genes/ambiente por parte de biólogos, y de la irrupción del concepto de Antropoceno que dificulta continuar escindiendo tajantemente las ciencias sociales de las naturales. En lo que sigue abordaremos dos propuestas contemporáneas que se construyen en torno a la noción de *cyborg*. Esta figura abandona la idea de una naturaleza humana fija y esencial, permitiendo de ese modo un alejamiento respecto del antropocentrismo, junto con una deconstrucción de los dualismos antes mencionados.

Dos enfoques *cyborg* de la naturaleza humana: el fenómeno técnico desde el concepto de coevolución

En la sección anterior expusimos el modo en que se entrelazan la idea de naturaleza humana y la dualidad entre biología y cultura. La capacidad técnica de los seres humanos, comprendida como rasgo cultural, con frecuencia ha cumplido el rol de demarcar la frontera con la animalidad. A su vez, esto presupone la existencia de una naturaleza humana fija, que opera como núcleo originario ahistórico⁵. Sin embargo, el concepto de coevolución ya presentado permite una relectura de la naturaleza humana, que evidencia las limitaciones de las explicaciones basadas en pares dicotómicos como naturaleza/cultura o innato/adquirido. A continuación, presentaremos una perspectiva poshumanista de abordar la capacidad técnica humana, que abandona el reduccionismo antropocéntrico antes mencionado. Esta perspectiva novedosa tiene su eje en la co-constitución entre usuario y herramienta, esto es, entre productor y producto de la técnica. Se nutre de conceptos provenientes de la biología para abordar el vínculo entre humanos y técnica como una relación de doble vía.

La noción de coevolución entre las dimensiones biológica y cultural del ser humano, y más específicamente en lo que atañe al uso de herramientas (ya sea materiales o cognitivas), tiene un claro impacto en el debate acerca de lo que nos hace humanos, y conlleva una redefinición tanto de la pregunta antropológica como de aquello que se concibe como "naturaleza humana". Al adoptar una perspectiva coevolutiva carece de sentido la postulación de una naturaleza humana fija y ahistórica⁶ y la búsqueda de un rasgo esencial. En su lugar, cobra relevancia un enfoque histórico que pone énfasis en la evolución antes que en la fijeza. El aspecto biológico y

⁵ Un claro ejemplo de esta posición lo hallamos en la filosofía de Arnold Gehlen, quien a su vez comprende a la técnica como prótesis, es decir, concibe que ésta tendría la función de completar al ser humano. La cultura es comprendida por este autor como una "segunda naturaleza". Para un abordaje crítico ver Parente, 2010.

⁶ Esto podría conducir, incluso, a revisar la expresión "naturaleza humana" y lo que allí significaría "naturaleza".

el técnico no se hallan escindidos, sino que mantienen una relación de reciprocidad que es pensada en su dinamismo.

Al abordar la naturaleza humana como la interacción entre biología y cultura, se piensa el rol que la cultura material podría haber jugado en la conformación de las capacidades físicas y cognitivas del ser humano (Boyd, 2018). Desde diversos estudios recientes se propone que las capacidades biológicas actuales del ser humano son un producto del uso sostenido de herramientas en el transcurso de su historia evolutiva. El enfoque coevolutivo asume una concepción dinámica de la naturaleza humana en la que biología y cultura se modifican recíprocamente en un bucle (Laland, 2017). En ese sentido, ciertos rasgos biológicos son explicados a partir del uso sostenido de técnicas, como en el caso de la cocina: al procesar previamente los alimentos y reducir su tamaño (mediante corte, molienda, etc.) se volvió innecesario el gran tamaño de la mandíbula, lo que habría conllevado su achicamiento (Boivin, 2008). Se afirma, así, que la técnica operó y opera como reorganizadora holística de las habilidades humanas y las constituye a la vez que las modifica. El ser humano ya no es concebido solo como agente productor de actividad técnica, sino también como producto de esa misma técnica.

Este vínculo de reciprocidad entre humanos y técnica se aplica también en abordajes sobre la relación entre cultura y cognición. Desde hace algún tiempo, especialmente en el ámbito de la psicología del desarrollo, se ha sostenido que los humanos han evolucionado como especie adaptándose a la cultura y los ambientes tecnificados, y que dicha plasticidad adaptativa explica el grado de sofisticación y complejidad de la cultura humana si se la compara con la que pueden desarrollar animales no humanos (Tomasello, 2018). La cultura material funciona, así, como nicho cognitivo de la especie humana, lo que permite explicar sus habilidades específicas (Stotz, 2010). Los artefactos, instituciones y prácticas culturales actúan como andamios para las habilidades cognitivas, y esto ha llevado a explorar la idea de un humano distribuido (Parente y Vaccari, 2019).

Estas cuestiones han llevado a algunxs pensadorxs a desarrollar lo que puede

denominarse una concepción *cyborg* acerca de la naturaleza humana, en la que se le otorga un rol central al vínculo co-constitutivo entre humanos y técnica. La figura del *cyborg* es la metáfora que propone Donna Haraway para pensar la sociedad de finales del siglo XX atravesada por la tecnociencia, como un desafío a los dualismos modernos y al esencialismo de lo humano. En ese sentido, el *cyborg* es para Haraway una apuesta política con trazos de ironía, enmarcada en su epistemología feminista. Haraway sostiene en su *Manifiesto Cyborg* que “A finales del siglo XX —nuestra era, un tiempo mítico—, todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo; en unas palabras, somos *cyborgs*. El *cyborg* es nuestra ontología, nos otorga nuestra política.” (Haraway, 1995, p. 253). La autora plantea una reinención de los límites ontológicos ya que el *cyborg* es un organismo cibernético que fusiona lo orgánico y lo tecnológico. Esta fusión se da en prácticas culturales e históricas determinadas. Así, propone una reescritura del mito de origen de la cultura occidental desplazando la distinción natural/artificial. La perspectiva que desarrolla Haraway plantea críticas hacia la Modernidad y el humanismo, especialmente en lo relacionado con el establecimiento de las fronteras de lo humano desde posturas esencialistas y representacionistas. Señala que las disciplinas científicas están atravesadas por relaciones de poder. Esto último se debe a que, por un lado, las definiciones científicas de lo natural, lo artificial y de lo humano vehiculizan intereses previos; por otro lado, el acto mismo de definir tiene un efecto performativo sobre aquello que define. Haraway propone una reapropiación del conocimiento científico-tecnológico con la mirada puesta en generar reconfiguraciones del poder, atendiendo a la fluidez de los límites disciplinares y ontológicos.

Por otra parte, Andy Clark (2003) ha sostenido que los seres humanos somos naturalmente *cyborgs*⁷. Lo hace a partir de una redefinición de lo artificial y su contacto con la cognición humana en términos de una relación recíproca o co-constitutiva. Se

⁷ Este autor logró causar cierto revuelo en el ámbito de la filosofía de la mente y de las ciencias cognitivas cuando propuso, junto a David Chalmers, la “tesis de la mente extendida”. He desarrollado esa cuestión en Fernández, 2019.

refiere a la mente como un compuesto bio-tecnológico apelando a la plasticidad cerebral: nuestro cerebro sería el resultado de la co-constitución entre éste y los artefactos y herramientas. Según Clark, la hibridación con los artefactos y los modos de acción inscriptos en ellos no es un fenómeno que apareció recientemente en la historia cultural de la humanidad, sino que, muy por el contrario, constituye un rasgo que nos define como especie y que puede leerse como coevolución. Hablando en términos biológicos, es la interacción con las herramientas (tanto simbólicas como materiales) que nuestros antepasados fueron creando la que nos constituyó como los humanos que somos hoy. En ese sentido somos *cyborgs*, es decir, tanto productores como producto de las herramientas que fuimos construyendo como especie a lo largo de nuestra historia. En sus propias palabras:

Quizá, entonces, sea un error postular que la “naturaleza humana” está biológicamente fijada, y que a modo de simple revestimiento existen a su alrededor unas herramientas y una cultura, pues la cultura y las herramientas son tanto determinantes de nuestra naturaleza como productos de ella. (Clark, 2007, p. 113)

Clark sostiene que "por naturaleza" somos *cyborgs* y siempre lo fuimos o, mejor dicho, por eso llegamos a ser lo que somos (y el proceso continúa). Busca destacar la integración entre mente, cuerpo y entorno desde la idea de la co-constitución entre organismo humano y técnica.

No obstante, el concepto de *cyborg* puede presentar algunas limitaciones para un abordaje de la relación co-constitutiva con las tecnologías, debido al imaginario social al que se encuentra asociado. Dicho imaginario fue constituido por la ciencia ficción, tanto en el ámbito escrito como en el filmico, donde en cada *cyborg* la distinción entre lo orgánico y lo artificial es evidente. Para evitar este problema, Fernando Broncano tomó de la biología la noción de “simbiosis”, que señala una relación estrecha de convivencia entre dos organismos (es decir, de in-distinción), para extrapolarla al

vínculo humano-técnica y sostener que somos simbioses biotecnológicos (Broncano, 2012). La condición humana es pensada como el resultado de una sinergia constante con los productos de la actividad técnica.

En términos conceptuales, estas cuestiones han propiciado la redefinición de nociones tradicionales de la discusión antropológica. La naturaleza humana deja de ser concebida como estática y se pone el foco en su coevolución con el ambiente, enfatizando su interacción. Se dejan atrás las consideraciones de los artefactos técnicos como elementos externos al ser humano que se le enfrentan y degradan sus supuestas capacidades naturales⁸. Tales capacidades son vistas, en cambio, como el resultado de la danza sinérgica entre humanos y entornos artificiales en un marco evolutivo (Lee, 2020). Se apunta que las habilidades cognitivas (aquellas que en la antropología filosófica tradicional se erigían como justificación del antropocentrismo) se desenvuelven en una interacción dinámica entre el organismo viviente y su entorno. Las habilidades específicamente humanas son constituidas por la propia actividad técnica en una reorganización holística y el ambiente ya no se concibe como algo meramente dado e independiente del organismo a lo cual éste debe adaptarse, sino que se piensa en las interacciones recíprocas. Si la experiencia se vuelve posible y se transforma con los artefactos, entonces podría decirse que la técnica es constitutiva de las capacidades humanas, no ya un instrumento transparente o una extensión, tampoco la compensación de una carencia (Black, 2019). En resumen, se plantea que nunca hubo una "naturaleza humana" en tanto conjunto de rasgos fijados biológicamente, sino que aquello que denominamos de ese modo es el resultado de una danza aun en desarrollo entre biología, entorno y cultura.

A modo de cierre: impacto de estos debates y posibles derivas

Por lo expuesto hasta aquí, entendemos que los estudios poshumanos se hallan

⁸ En ese sentido Fernando Broncano (2009) habla de "la melancolía del ciborg", que pretende retornar a un pasado prístino de naturaleza (humana) originaria que nunca existió.

orientados en gran medida hacia la disolución de los dualismos modernos como naturaleza/cultura, biología/cultura o natural/artificial mediante un aparato explicativo que apela a una mirada de mixtura, continuidad y reciprocidad entre esas dimensiones. En este sentido, la noción de naturaleza humana pasa a ser abordada en términos de su dinamismo, lo cual da por tierra con las pretensiones esencialistas caras a corrientes clásicas dentro de la antropología filosófica. Este alejamiento de abordajes esencialistas permite, a su vez, trazar una continuidad en el plano de lo viviente, enfatizando el gradualismo evolutivo entre el ser humano y las demás formas de vida. Así se abandonan explicaciones ancladas en la excepcionalidad que caían en el antropocentrismo y el antinaturalismo, poniendo en su lugar redes de agencia donde intervienen tanto humanos como otros agentes o actantes.

Esto se acerca a posiciones que rechazan el sesgo antropocéntrico en favor de una ética biocéntrica o ecocéntrica. Así, estas ideas funcionan como insumos teóricos para propuestas dentro de la ecología política. La actual crisis ecológica ha llevado a la revisión de las categorías que estructuraron el vínculo entre sociedad y naturaleza, es decir entre humano y ambiente. A su vez, conceptos como humanidad, antropocentrismo y antropoceno aparecen en el foco del debate reciente sobre el ambiente y el desarrollo sustentable.

Las investigaciones sobre la coevolución entre cultura y cognición ayudan a abordar la naturaleza humana abandonando la idea de una diferencia antropológica en sentido fuerte: no eliminan ni el aspecto biológico ni el cultural, sino que muestran cómo ambas dimensiones interactúan y se retroalimentan en un marco evolutivo. Tanto el enfoque *cyborg* de Haraway como el de Clark pueden ser tomados como apuestas poshumanistas y pos-antropocéntricas. Haraway desafía las dicotomías modernas que, además, han servido de base para la exclusión y normalización. Clark ofrece una lectura diferente en cuanto al modo en que los humanos nos relacionamos con los artefactos que producimos. Esta discusión podemos ubicarla en el marco de las heridas narcisistas, y en este sentido despeja un terreno fértil para la consolidación de una mirada poshumanista. Ambxs autorxs confluyen en regenerar la continuidad entre lo natural y

lo artificial, mostrando que esos límites nunca fueron tan claros como se pretendió desde la ontología y biologicismo modernos.

La idea de coevolución abrió novedosos caminos en diversas disciplinas, dando lugar a una aproximación filosófica sobre la cultura material. Por ejemplo, en lugar de abordar solo el modo en que los artefactos necesitan de los humanos para su reproducción, se ha comenzado a percibir la reciprocidad, en tanto que los humanos también dependen de los artefactos que sustentan y constituyen sus prácticas. Este desplazamiento ha generado lecturas innovadoras que enfatizan la interdependencia entre humanos y artefactos en el campo de la arqueología y el pensamiento sociológico⁹. Dichas lecturas abordan la configuración de un entramado de cultura material, agencia y prácticas, y comprenden la relación entre naturaleza y sociedad también en términos coevolutivos. Esto abre un diálogo interdisciplinar cuyas implicancias continúan siendo exploradas.

Referencias bibliográficas

- Barahona, Ana, Casanueva López, Mario y Vergara Silva, Francisco (coords.) (2021). *Biofilosofías para el Antropoceno. La teoría de construcción de nicho desde la filosofía de la biología y la bioética*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Balcarce, Gabriela (2020). Animales, humanos o no: Hacia un poshumanismo deconstructivo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1 (VII).
- Black, Daniel (2019). *Digital interfacing. Action and perception through technology*. Routledge.
- Boivin, Nicole (2008). *Material cultures, material minds*. Cambridge University Press.
- Boyd, Robert (2018). *A different kind of animal: How culture transformed our species*. Princeton University Press.
- Braidotti, Rosi y Hlavajova, Maria (eds.) (2018). *Posthuman glossary*. Bloomsbury Publishing.

⁹ Por ejemplo, en Schubert, 2016; Wynn y Coolidge, 2017.

- Broncano, Fernando (2009). *La melancolía del ciborg*. Delirio.
- Broncano, Fernando (2012). *La estrategia del simbiote. Cultura material para nuevas humanidades*. Herder.
- Clark, Andy (2003). *Natural-born cyborgs*. Oxford University Press.
- Dawkins, Richard (1993). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. (Juana Robles Suárez y José Tola Alonso, Trad.). Salvat.
- Descola, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. (Horacio Pons, Trad.) Amorrortu.
- Etzelmüller, Gregor y Tewes, Christian (eds.) (2016). *Embodiment in evolution and culture*. Mohr Siebeck.
- Fernández, Nahir (2019). Una exploración acerca del postcognitvismo en filosofía de la mente y ciencias cognitivas con referencia al problema mente-cuerpo, *Agora Philosophica. Revista de Filosofía*, 1 XVIII (39/40), pp. 72-91.
- Ferrando, Francesca (2019). *Philosophical posthumanism*. Bloomsbury Publishing.
- Ferrando, Francesca (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations, *Existenz* 8 (2), Fall 2013, pp. 26-32.
- Filippi, Massimo (2020). *Il virus e la specie. Diffrazioni della vita informe*. Mimesis Edizione.
- Fox-Keller, Evelyn (2010). *The Mirage of a Space between Nature and Nurture*. Duke University Press.
- Glock, Hans-Johann (2012). The anthropological difference: what can philosophers do to identify the differences between human and non-human animals? *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 70, pp. 105-131.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. (Helen Torres, Trad.) Consonni.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. (Manuel Talens, Trad.). Ediciones Cátedra.
- Ingold, Tim (2008). Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura. (Paloma Sánchez-Criado y M. Alicia Criado Peña, Trads.). En T. Sánchez Criado (Ed.) *Tecnogénesis. Volumen 2* (pp. 1-34). AIBR.
- Jablonka, Eva y Lamb, Marion (2013). *Evolución en cuatro dimensiones*. (Agustín Cosovschi, Trad.) Capital Intelectual.
- Kronfeldner, Maria (2018). *What's Left of Human Nature? A Post-Essentialist, Pluralist, and Interactive Account of a Contested Concept*. The MIT Press.
- Laland, Kevin (2017). *Darwin's Unfinished Symphony. How Culture Made the Human Mind*. Princeton University Press.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos*. (Víctor Goldstein, Trad.) Ed. Siglo

XXI.

- Lee, Edward Ashford (2020). *The Coevolution. The entwined futures of humans and machines*. The MIT Press.
- Lewens, Tim (2012). Human nature: the very idea. *Philosophy and technology*, (25), pp. 459–474.
- Lewontin, Richard (2000). *Genes, organismo y ambiente: las relaciones de causa y efecto en biología*. (Alberto Bixio, Trad.) Gedisa.
- Mazlish, Bruce (1993). *The Fourth Discontinuity. The Co-Evolution of Humans and Machines*. Yale University Press.
- Monfrinotti Lescura, Vanessa Ivana (2021). El trasfondo ontológico de la modernidad occidental: revisión crítica de la escisión naturaleza/cultura. *En-claves del pensamiento*, 15 (30), <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i30.422>
- Muñoz-González, Diana María (2021). Las humanidades en tiempos del Antropoceno: en el umbral entre humanismo y posthumanismo. *Tópicos*, (61), pp. 423-448.
- Odling-Smee, John, Laland, Kevin y Feldman, Marcus (2003). *Niche construction: the neglected process in evolution*. Princeton University Press.
- Parente, Diego (2020). El giro posthumanista en las humanidades y sus implicaciones para la filosofía de la técnica. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (63), pp. 329-348.
- Parente, Diego (2010). *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*. EdULP.
- Parente, Diego (2016). *Artefactos, cuerpo y ambiente. Exploraciones sobre filosofía de la técnica*. La Bola Editora.
- Parente, Diego y Vaccari, Andrés (2019). El humano distribuido. Cognición extendida, cultura material y el giro tecnológico en la antropología filosófica. *Revista de Filosofía*, Univ. Complutense Madrid, 44 (2), pp. 279-294.
- Pinker, Steven (2003). *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. (Roc Filella Escolá, Trad.) Paidós.
- Prinz, Jesse (2011). Culture and Cognitive Science, En Edward Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition)*. URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci/>](https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci/).
- Richerson, Peter y Boyd, Robert (2005). *Not by genes alone: how culture transformed Human evolution*. University of Chicago Press.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana*. (Víctor Goldstein, Trad.) Fondo de Cultura Económica.
- Schubert, Johannes (2016). *Environmental Adaptation and Eco-cultural Habitats: A coevolutionary approach to society and nature*. Routledge.
- Stotz, Karola (2010). Human nature and cognitive-developmental niche construction.

- Phenomenology and the Cognitive Sciences*, (9), pp. 483-501.
- Tabery, James (2014). *Beyond versus: The Struggle to Understand the Interaction of Nature and Nurture*. The MIT Press.
- Tomasello, Michael (2018). *Becoming human. A Theory of ontogeny*. Harvard University Press.
- Tonutti, Sabrina (2011). Anthropocentrism and the definition of 'culture' as a marker of the human/animal divide. En R. Boddice (ed.), *Anthropocentrism. Humans, animals, environments* (pp. 183-199). Brill.
- Trischler, Helmuth (2017). El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos? *Desacatos*, (54), pp. 40-57.
- Wynn, Thomas y Coolidge, Frederick (eds.) (2017). *Cognitive models in palaeolithic archaeology*. Oxford University Press.

El Metahumanismo de Stefan Lorenz Sorgner

The Metahumanism of Stefan Lorenz Sorgner

Nicolás Antonio Rojas Cortés*

Fecha de Recepción: 12/01/2022

Fecha de Aceptación: 20/06/2022

Resumen: *A la fecha, la academia hispanohablante ha abordado el pensamiento de Stefan Lorenz Sorgner analizando, casi exclusivamente, su intento de comprender a Nietzsche como un precursor del transhumanismo. Más allá de los alegatos a favor o en contra de tal lectura, este debate olvida que el pensamiento de Sorgner efectivamente se ha apropiado de varias intuiciones nietzscheanas, hasta el punto de crear su propio transhumanismo nietzscheano débil o bien, Metahumanismo. Con este contexto en mente, el presente artículo tiene tres objetivos específicos: (1) ofrecer una caracterización que diferencia al Metahumanismo de Sorgner tanto del trans- como del post- humanismo; (2) señalar cómo se modulan las ideas de Nietzsche en el metahumanismo de Sorgner; y finalmente (3) ilustrar cuáles son algunas de las propuestas con las que el metahumanismo enfrenta los debates contemporáneos —una perspectiva anti utópica y una propuesta por una educación metahumanista—. De esta manera, el objetivo general de este artículo es ofrecer una introducción al pensamiento del filósofo metahumanista Stefan Lorenz Sorgner.*

Palabras clave: *metahumanismo - transhumanismo - posthumanismo - Nietzsche - filosofía dinámica*

Abstract: *To date, Spanish-speaking academia has approached Stefan Lorenz Sorgner's thought, almost exclusively, by analyzing his attempt to understand Nietzsche as a precursor of transhumanism. Beyond the arguments for or against this reading, this debate forgets that Sorgner's*

* Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile (UC). Doctorando en Filosofía (UC). Miembro de INTEMPESTIVA, red de estudios sobre F. Nietzsche y de la Asociación Latinoamericana de estudios Críticos sobre Transhumanismo (ALECT). Agradecimientos: Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo / Subdirección de Capital Humano / Beca de Doctorado Nacional 21210804. <https://orcid.org/0000-0003-4969-6830>. Correo electrónico: nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl

thought has effectively appropriated several Nietzschean intuitions, to the point of creating his own weak Nietzschean transhumanism, or Metahumanism. With this context in mind, the present article has three specific objectives: (1) offer a characterization that differentiates Sorgner's Metahumanism from both trans- and post-humanism; (2) to point out how Nietzsche's ideas are modulated in Sorgner's metahumanism; and finally (3) to illustrate which are some of the proposals by which metahumanism faces contemporary debates —an anti-utopian perspective and a proposal for a metahumanist education—. Therefore, the general aim of this article is to provide an introduction to the thought of the metahumanist philosopher Stefan Lorenz Sorgner.

Keywords: *Metahumanism – Transhumanism – Posthumanism – Nietzsche - Dynamic Philosophy*

Con la publicación del artículo “*Nietzsche, the overhuman, and transhumanism*” (2009) se popularizó el debate sobre la posible influencia del pensamiento de Friedrich Nietzsche en el movimiento transhumanista. El autor del mencionado artículo, Stefan Lorenz Sorgner (1973) defendió su hipótesis ante la crítica experta de diversa/os académica/os¹ especialistas en el pensamiento de Nietzsche (Tuncel, 2017)² y, a la fecha, su propuesta de lectura sigue siendo comentada por la crítica especializada (Rodríguez González, 2017; Agatonović, 2018; García-Granero, 2020; González Vallejos, 2022; Regueiro, 2021; Zaterka, 2020). Producto de las primeras discusiones señaladas, como también de sus propias investigaciones paralelas, Sorgner concibió su propia versión del transhumanismo, a saber, el transhumanismo nietzscheano débil — *schwachen Nietzscheanischen Transhumanismus* (Sorgner, 2016) o *weak Nietzschean*

¹ En lo que sigue utilizaré el género gramatical masculino en plural para referirnos a conjuntos de seres humanos solamente por razones de simplicidad tipográfica. Como bien indica el filósofo Markus Gabriel, hay que ser coherentes con el progreso moral (2021, p. 365) y, a pesar de que las propuestas del Nuevo Realismo sean contrarias a las del Metahumanismo, se debe reconocer que para esta última corriente filosófica todas las diferencias son aceptadas.

² La obra editada por Yunus Tuncel (2017), recoge el intercambio y debate llevado a cabo por expertos como Michael Hauskeller, Keith Ansell Pearson, Paul Loeb, Babette Babich, Rebecca Bamford, entre otros. No citamos cada una de sus respuestas con el fin de no agotar al lector con una sobrecarga de referencias.

transhumanism (Sorgner, 2021b)— o Metahumanismo —*Metahumanism* (Sorgner, 2021b)—. No obstante, la discusión académica hispanohablante ha centrado su atención exclusivamente en el debate sobre la relación de Nietzsche y el transhumanismo, olvidando las ideas de Sorgner más allá de este debate.

Siendo justos, una comprensión de las propuestas filosóficas más originales de Sorgner no pueden evadir referencias mínimas a su comprensión de Nietzsche. Sin embargo, nuestra intención no es volver a ofrecer un juicio a la discusión de si Nietzsche puede ser considerado o no un precursor del transhumanismo. Con esto en mente, el objetivo de este artículo es ofrecer una lectura introductoria a las ideas base que cimientan las propuestas filosóficas metahumanistas de Stefan Lorenz Sorgner³.

A fin de lograr este objetivo dividiremos el artículo en tres secciones. El propósito de la primera sección será ofrecer una caracterización introductoria que diferencie al meta-humanismo tanto del humanismo como del trans- y el posthumanismo en el ámbito de los debates académicos contemporáneos. Una vez presentada la corriente filosófica de Stefan L. Sorgner, detallaremos cuáles son los presupuestos filosóficos fundamentales desde los que se estructura su propuesta. Señalaremos cómo el metahumanismo está en diálogo con modulaciones *débiles* de propuestas nietzscheanas, trans- y post- humanas, de manera que se le podría considerar una *filosofía dinámica débil*. En último lugar, señalaremos cuáles son las propuestas específicas del metahumanismo, diferenciándose del humanismo y del transhumanismo por ofrecer una perspectiva anti-utópica, la que se ilustrará como una reflexión coherente con sus presupuestos no dualistas y ofreciendo propuestas científicamente informadas respecto del debate entre la similitud o diferencia del mejoramiento

³ Hacemos referencia al “metahumanismo de Sorgner” porque esta no es la única forma de metahumanismo que existe. De hecho, Jaime del Val, artista transdisciplinar y digital, es también precursor del metahumanismo. Sin embargo, del Val tiene una actitud sinceramente crítica frente a la comprensión nietzscheana de las fuerzas (2021b, p. 285) o el cuerpo (2021a, p. 299). El *Posthuman Studies Reader* titulado *Core readings on Transhumanism, Posthumanism and Metahumanism* editado por Evi D. Sampanikou & Jan Stasieńko (2021) es una valiosa fuente desde la que se pueden contrastar las diferencias en las comprensiones que del Val y Sorgner tienen del metahumanismo. Además, en el sitio web de Jaime del Val se puede encontrar su impresionante producción teórica: <https://metabody.eu/es/jaimedelval-escritos/>.

genético y el mejoramiento educativo. De esta manera, finalizaremos este artículo introduciendo a las metahumanidades como una visión capaz de dar cuenta de nuestra autocomprensión sin caer en estructuras paternalistas o totalitarias.

Ni exclusivamente *trans*- ni solamente *post*-: el espacio del metahumanismo en las discusiones académicas

Determinar qué es en última instancia el metahumanismo es una tarea compleja en la medida en que esta corriente filosófica se nutre al mismo tiempo que intenta diferenciarse de las otras dos corrientes que intentan ir más allá del humanismo, a saber, el *trans*- y el *post*- humanismo. Stefan L. Sorgner advierte que *Meta* (μετά-) puede significar tanto “más allá” como también “entre” (2021b, p. 41), señalado con esto que el metahumanismo quiere posicionarse *más allá* del humanismo a la vez que *entre* el *trans*- y el *post*- humanismo. Con la finalidad de estabilizar una comprensión inicial del metahumanismo, expondremos algunas notas centrales de las otras corrientes filosóficas, esbozando, de tal manera, una estructura mínima desde la cual podamos indagar en profundidad en los detalles específicos que diferencian a la propuesta de Sorgner de las demás.

Al pretender posicionarse más allá del humanismo —este es el primer sentido utilizado por Sorgner para *meta*— es necesario explicar qué es esto que se quiere superar. De acuerdo con él, como concepto filosófico el humanismo dataría de 1808, y habría sido acuñado por el teólogo y filósofo alemán Friedrich I. Niethammer (2021b, pp. 32-33). Sus reflexiones habrían estado directamente influenciadas por el concepto latino *humanitas* de Cicerón, el que a su vez estaba influenciado por el concepto griego de *paideia* [παιδεία]. No obstante, más allá de estos datos históricos aportados por Sorgner, un aspecto clave para comprender al humanismo, tanto en sus versiones clásicas como en sus versiones contemporáneas, es que esta corriente filosófica ofrece descripciones ontológicas que pretenden ser universalmente válidas sin excepción alguna y más allá de toda diferencia (2022b, p. 19).

Esta descripción del humanismo está inspirada por la lectura que Peter Sloterdijk realiza de la *Carta sobre el Humanismo* (1946) de Martín Heidegger en su conferencia *Normas para el parque humano* (2000). Si el humanismo es definido por Heidegger como “[...]meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano” (Heidegger, 2006, p. 21)”, entonces Sloterdijk comprenderá tal definición como la aplicación de “instrumentos de comunicación y de comunión a través de cuyo uso los propios hombres se conforman en eso que pueden ser y serán” (Sloterdijk, 2008, p. 36), es decir, como la aplicación de antropotécnicas, discursos o estrategias de inmunización (Castro-Gómez, 2012, p. 67) que le permitirían al ser humano separarse de las otras especies a las que les está negado el lenguaje debido a la relación autoreferencial del humano respecto a sí mismo (Duque, 2002, p. 122; p. 130).

De este modo, para Sorgner el humanismo se revela como la corriente filosófica que describe la naturaleza de la entidad que somos desde una comprensión dualista, es decir, lo que somos es algo compuesto tanto de una parte material como también de una racional-espiritual. La historia de la filosofía, podríamos decir, está dominada por figuras intelectuales que describen el mundo bajo este tipo de comprensión: Platón, los estoicos, Cicerón, Descartes y Kant (Sorgner 2021b, pp. 42-43; Sorgner 2022b, p. 141). Sin embargo, hay que destacar que esta comprensión dualista de nosotros mismos no solamente afecta a nuestra comprensión inmediata, sino que también impacta en cómo comprendemos nuestra relación con el mundo.

En los debates contemporáneos entre bio-conservadores y bio-liberales (Hughes, 2004; Villarroel, 2015; Fuller, 2020), como por ejemplo en la discusión sobre la fecundación *in vitro* (FIV) o el Diagnóstico Genético Preimplantacional (DGP), muchos de los argumentos utilizados por los primeros asumen subrepticamente una descripción dualista de nosotros mismos, apelando a conceptos como el de esencia humana e igualdad (Fukuyama, 2002, pp. 149 y ss; 2004), el fundamentar la ética en lo dado (*giftedness*) de nuestra naturaleza (Sandel, 2009, pp. 85 y ss), y, por último, al conflicto de la autocomprensión debido a haber sido “creado” de manera artificial (Habermas, 2002, pp. 112-112). En estos tres casos nos encontramos con descripciones

de tono paternalista y potencialmente totalitarias respecto de nuestra auto-comprensión (Sorgner 2021b, p. 22; Sorgner 2022b, pp. 67-71), ya que a priori niegan la posibilidad de utilizar los avances científicos, por ejemplo, el detectar alguna alteración cromosómica con el DGP, ya que utilizarlos significaría tratar al —potencial—⁴ humano como un medio para un fin⁵. Para Habermas un caso de esto sería que los padres “crearan” a sus hijos con “dones” que ellos consideren útiles (2002; Blain, 2002; Ferry, 2017).

Ilustrado así el humanismo, se entiende que hayan surgido movimientos intelectuales que dudan, o bien de las consecuencias éticas y legales que sus presupuestos filosóficos tienen respecto de la comprensión que podemos tener sobre nosotros mismos, o bien de la validez y justificación de aquellos presupuestos. En ambos casos, tanto el transhumanismo como el posthumanismo son una respuesta a estos presupuestos.

Los portavoces del transhumanismo han ofrecido diversas definiciones generales de su movimiento (Bostrom, 2014; More, 2013; Ferry, 2017), sin embargo, para los objetivos de este artículo es útil considerar la definición que ofrece Sorgner en su libro *On Transhumanism* (2021b). Por motivos argumentales, separaré la definición en dos partes. La primera parte dice:

Los transhumanistas solo comparten un punto de vista básico: adaptarse continuamente al último estado del conocimiento filosófico, la investigación científica y la capacidad tecnológica. La perspectiva es que el uso de la tecnología ha estado generalmente al servicio de los intereses humanos. Desde este punto de vista, ellos extrapolan efectos de la tecnología del pasado para concebir un futuro en el que el uso apropiado de la tecnología pueda continuar trascendiendo los límites impuestos a la existencia humana, lo que sería de

⁴ Decimos potencial porque con el avance del conocimiento biológico difícilmente se podría predicar la “humanidad” sin más a un cúmulo de células, como también sería problemático llamar “cúmulo de células” a un feto de varias semanas de edad.

⁵ En la sección 4. ilustraremos los argumentos que S. Sorgner esgrime contra Habermas en esta discusión.

nuestro interés, ya que esto contribuiría a la probabilidad de vivir una buena vida. Los transhumanistas aceptan la premisa de que los humanos surgieron de procesos evolutivos y podrían extinguirse si la adaptación continua a las siempre-cambiantes condiciones ambientales no tiene éxito. Entonces, la constante superación de uno mismo es nuestro principal interés. (2021b, p. 1).⁶

Esta definición no es incompatible con lo que afirman varios portavoces clásicos del movimiento. De hecho, su formulación es consciente respecto de la distancia que se quiere tomar del humanismo tal y como lo hemos entendido en este artículo. Dado que nos relacionamos, al menos inconscientemente, asumiendo como válidos los conceptos que los intelectuales humanistas han ofrecido, entonces se entiende por qué una nota determinante del transhumanismo sería trascender los límites de la existencia humana motivados por la búsqueda de una buena vida. El ejemplo por excelencia de este motivo se encuentra en *The Fable of the Dragon-Tyrant* de Nick Bostrom (2005), quien señala que la ciencia de punta es capaz de superar la retórica sagrada de la naturaleza y la dignidad. Evidentemente esta “retórica sagrada” es una forma de denominar a los argumentos esbozados por intelectuales como Fukuyama, Habermas o Sandel. La superación de tal retórica sería posible gracias a los avances tecnológicos, de manera que la especie humana podría someterse gradualmente a procesos de mejoramiento (*enhancement*) que le permitirían devenir en humanos con cualidades más que humanas —transhumanas— o, incluso, superar completamente a la especie humana —con una existencia posthumana— (Bostrom, 2013). Ahora bien, la segunda parte de la definición dice:

⁶ “Transhumanists simply share one basic view, which they continually adapt to the latest state of philosophical insight, scientific research, and technological capacity. The view is that the use of technology has generally served human interests. From this point of view, they extrapolate from past effects of technology in order to envision a future where the appropriate use of technology might continue to transcend the limits placed on human existence, which would be in our interest since this would also support the probability of living a good life. Transhumanists accept the premise that humans emerged from evolutionary processes and could die out if the ongoing adaptation to ever-changing environmental conditions is unsuccessful. Constant self-overcoming is thus in our principal interest”.

De esta premisa se sigue que la mayoría de los transhumanistas adoptan una teoría naturalista, no-dualista o relacional del humano, lo que significa que ellos no consideran plausible considerar a los seres humanos como seres consistentes de un alma inmaterial incorporada en un cuerpo material. (Sorgner, 2021b, p. 1)⁷.

Esta segunda caracterización del transhumanismo es válida solamente si es aplicada al propio pensamiento de S. L. Sorgner. El problema radica en describir al transhumanismo como una corriente de pensamiento no dualista, ya que algunas de sus propuestas más populares, como la transferencia mental (*mind uploading*) o la superinteligencia artificial, presuponen una comprensión dualista de la entidad que somos (Treder, 2004; Bostrom, 2016). Mientras que en el primer caso es necesario ofrecer una descripción de nosotros que sea capaz de separar nuestra identidad de nuestro cuerpo —pues es el cuerpo el elemento finito que se quiere superar—, en el segundo se asume que los estados mentales se pueden explicar y replicar apelando al funcionalismo⁸. Tales propuestas y presupuestos han hecho que los críticos del transhumanismo le consideren un “hyperhumanismo” (del Val, 2021b, p. 286), es decir, la extrapolación de las grandes ideas humanistas hasta llegar a parecer una parodia al servicio del mercado. No obstante, este no es un problema que haya detenido la producción de propuestas por parte de este movimiento. De hecho, el sociólogo transhumanista James Hughes ha detectado en su artículo “*Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism*” (2010) que muchas de las contradicciones del transhumanismo se deben a sus raíces ilustradas, como la actitud de confianza ciega en la razón o en las nuevas tecnologías que Bostrom o More proyectan. De esta manera,

⁷“It follows from this premise that most transhumanists adopt a naturalistic, nondualist, or relational theory of the human, which means that they consider it implausible to view human beings as consisting of an immaterial soul grafted onto a material body”.

⁸ El filósofo alemán Markus Gabriel representa una de las figuras contemporáneas más críticas respecto a la validez del funcionalismo que presuponen las propuestas recién mencionadas (2018, 2019).

una comprensión no dualista de nuestra especie representa uno de los intentos específicos de Sorgner por presentar un transhumanismo bien fundamentado⁹.

Ahora bien, esta última nota característica es clave en la propuesta metahumanista y responde, al menos, a dos factores claves: Nietzsche y el posthumanismo. Sobre la influencia de Nietzsche nos referiremos en detalle en la próxima sección, de manera que aquí podemos ofrecer la “definición fundamental” que Sorgner hace del posthumanismo:

[el] posthumanismo representa el intento por resolver las dualidades categoriales dentro de los planteamientos basados en las consideraciones de la relación entre la tecnología y los seres humanos, ya que parece plausible que el posthumanismo sea la manera más apta posible de captar completitud del mundo en forma lingüística. (Sorgner, 2021b, p. 38, cursivas del original)¹⁰.

Si bien el concepto “posthumano” también es utilizado en el transhumanismo, haciendo referencia a una especie siguiente en la evolución del ser humano, en el caso del posthumanismo el concepto mencionado apunta a una nueva antropología inspirada en las maneras de hacer filosofía de autoras como K. Hayles, R. Braidotti o F. Ferrando. En este sentido, la pretensión de fundamentar una corriente filosófica desde una comprensión no dualista bebe directamente de los intentos del posthumanismo por volver a pensar las relaciones entre la entidad que somos y el resto de la existencia, tanto natural como cultural y artificial. De esta manera, pensarnos desde el posthumanismo y concebirnos como posthumanos no implica ir más allá de nuestra especie, sino más bien someter a examen los presupuestos desde los que el humanismo ha comprendido al mundo.

⁹ Evidentemente esta no es una propuesta exclusiva de Sorgner. De hecho, podemos destacar los esfuerzos de James Hughes por presentar a un transhumanismo democrático y budista que intenta superar las contradicciones que él ya detectó.

¹⁰ “*posthumanism represents the attempt to resolve categorical dualities within statements based on considerations of the relationship between technology and human beings, since it seems plausible that posthumanism is the most apt way to grasp the completeness of the world in linguistic form*”.

Es necesario destacar que el dudar de estos presupuestos es posible debido a la relación que el posthumanismo tiene con la verdad. Para Sorgner la corriente posthumanista está directamente influenciada por pensadores como Nietzsche, Derrida, Foucault, Lyotard, Vattimo o Sloterdijk (2021b, p. 44), de modo que la verdad ya no se puede entender desde una perspectiva moderna o ilustrada, sino como una interpretación que se sabe tal y que puede cambiar cuando aparezcan interpretaciones más plausibles de la realidad. Teniendo en cuenta los conocimientos provistos por Darwin respecto de la evolución y las dudas de Nietzsche respecto a la verdad y los valores, el posthumanismo representa una comprensión filosófica que puede enfrentar al humanismo en la guerra intelectual de los valores que disputa la filosofía actualmente¹¹.

Finalmente, una versión fuerte del posthumanismo “asume que los seres humanos son solo gradualmente diferentes de los otros seres naturales, y que esta comprensión debería ser legalmente obligatoria” (Sorgner, 2022b, p. 138)¹², es decir, que, dado que no existe diferencia entre la entidad que somos ni las demás, entonces debería existir una obligación de legislar políticamente teniendo en cuenta esta no-diferencia.

En este contexto se sitúa el metahumanismo de Stefan L. Sorgner¹³. Esta corriente filosófica pretende, entonces, posicionarse *más allá* del humanismo, pero también entre el trans- y el post- humanismo. Por parte del transhumanismo se mantendrá la pretensión de superar los límites de la especie humana gracias a la tecnología de punta, sin embargo, como veremos, se pondrá en duda la coherencia de

¹¹ Sorgner, siguiendo a Nietzsche, afirma que la actividad de los que se dedican a la filosofía es la creación de valores (2017c, p. 193). No obstante, aceptar o negar estos valores depende de una coherente exposición de los presupuestos ontológicos, epistemológicos y antropológicos que cada posición asume como válidas. Evidentemente el humanismo, que defiende conceptos como el de naturaleza o dignidad fundamentada en la razón, todavía es una posición intelectual dominante en comparación con las corrientes trans-, meta- y post- humanistas.

¹² El original dice: *A strong version of posthumanism assumes that human beings are merely gradually different from other natural beings, and it is this insight which ought to be legally obligatory.*

¹³ Una de las razones por las que no nos referimos al metahumanismo en general es que uno de sus portavoces, Jaime del Val, no comparte la interpretación de las fuerzas y el poder de Friedrich Nietzsche (del Val, 2021b).

algunas propuestas transhumanistas. En función de evitar las contradicciones relacionadas con las raíces modernas e ilustradas del transhumanismo, el filósofo abrazará las ideas de F. Nietzsche, postulando una ontología radicalmente diferente a la humanista. En este sentido, por parte del posthumanismo, se aceptará la necesidad de volver a pensar las categorías con las que comprendemos al mundo y a nosotros, admitiendo que no hay una diferencia esencial entre nosotros y el resto de los entes existentes. Sin embargo, el metahumanismo no aceptará inmediatamente que deba existir una obligación de legislar inmediatamente asumiendo tal idea, ya que eso podría implicar nuevas estructuras paternalistas para nuestras formas de relacionarnos. Más bien, se propone que no debería ser legalmente imposible pensar y actuar asumiendo que nuestra diferencia con el resto de las entidades es solamente gradual (Sorgner, 2022b, p. 139).

Descrito el metahumanismo, ahora realizaremos una caracterización en detalle de los elementos que hacen diferente a esta propuesta de las ya nombradas. Comenzaremos con la influencia nietzscheana en la comprensión del mundo y en la epistemología de Sorgner.

Filosofía dinámica débil

El artículo “*Nietzsche, the overhuman and Transhumanism*” (2009) es una respuesta directa a la breve historia del pensamiento transhumanista publicada por Nick Bostrom (2005). El filósofo sueco afirmó que las similitudes entre el pensamiento de Nietzsche y el transhumanismo eran solamente superficiales, destacando también que las raíces de este movimiento tenían más en común con las ideas ilustradas o las ideas utilitaristas de John Stuart Mill (Bostrom, 2011, p. 161). Sin embargo, Bostrom afirma en su artículo “*Transhumanist Values*” que los transhumanistas conciben la naturaleza humana como un *work-in-progress* (Bostrom, 2005b). Esta definición es la que detonará las argumentaciones de Sorgner a favor de un transhumanismo nietzscheano.

Basándose en diferentes afirmaciones de Nietzsche, incluidas las de los escritos

póstumos (Sorgner, 2022b, p. 131), el filósofo metahumanista intenta presentar algunas similitudes estructurales entre el pensamiento de Nietzsche y las propuestas transhumanistas. El puntapié inicial de su argumentación depende de señalar que para el filósofo de Sils-Maria los seres humanos también son entidades *in-progress*, es decir, entidades a las que no les corresponde una naturaleza fija o inmutable (Sorgner, 2009, pp. 30-31). Para desarrollar este punto, Sorgner está, implícitamente¹⁴, considerando un fragmento póstumo de 1888 —cuyo contexto es el de una crítica al mecanismo y a los conceptos de necesidad y de ley— se afirma lo siguiente:

Un *quantum* de poder se define por el efecto que produce y el efecto al que se resiste. Falta la *adiaforia* [indiferencia]: la cual, en sí, sería pensable. Es esencialmente una voluntad de violación y de defenderse de las violaciones. No [es] autoconservación: todo átomo produce efectos en todo el ser entero, — se lo suprime si se suprime esta radiación de querer-poder [*Machtwillen*]. (Nietzsche, 2008, FP 14[79] 1888).

Siguiendo esta y otras afirmaciones de Nietzsche, los seres humanos somos organismos constituidos de estos *quanta*, los que se relacionan entre sí por medio de dinámicas de poder —ser más fuerte o capaz que otro implica la potencia de dominar a los otros— (Sorgner, 2009, p. 31). Además, se debe destacar que estas constelaciones de poder no se predicen solamente de los seres humanos, sino de todas las entidades (Sorgner, 2021b, p. 59), de manera que tanto humanos, animales y plantas pueden desarrollarse en estas relaciones de poder. Será en estas relaciones donde las especies pueden evolucionar. En el caso de los humanos, Nietzsche afirmará en sus esbozos para la fisiología del poder que: “(...) la perfección consiste en la producción de los individuos más poderosos, respecto de los cuales la gran masa es convertida en instrumento (en el

¹⁴ Decimos implícitamente porque, al menos en el artículo *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism* (2009) no hay referencias explícitas a los fragmentos póstumos, pero sí hay referencias a su libro *Metaphysics Without Truth: On the Importance of Consistency Within Nietzsche's Philosophy* (2007) en donde el autor desarrolla una explicación de la metafísica de la voluntad de poder de Nietzsche.

más inteligente y móvil de los instrumentos)” (2008, FP 2 [76] 1885).

Si bien no es claro cómo esta relación entre los individuos más poderosos y la gran masa podría propiciar el devenir del *Übermensch* como “el sentido de la tierra” (Nietzsche, 2016a, p. 73), Sorgner no descarta la posibilidad de que las cualidades de los hombres superiores puedan ser heredadas por medio del mejoramiento genético (*genetic enhancement*), logrando, de esta manera, dar un paso más allá en la evolución de la especie humana. El propio Sorgner reconoce que lo que está haciendo es leer los esbozos de la propuesta evolutiva nietzscheana en clave lamarckiana, apoyándose en las investigaciones sobre epigenética de Eva Japlonka y Marion Lamb (Sorgner 2022b, p. 96). No obstante, hay que ser justos con Sorgner y destacar que si bien él concibe al humano como una entidad *in-progress*, cuyas relaciones se pueden explicar con motivo de las dinámicas de poder, no asume como válidas las lecturas comunitarias de Nietzsche, en la medida en que su ideal de comunidad —conformada por poderosos y débiles— podría llegar a tener implicaciones tan paternalistas como las del humanismo (Cf. Sorgner 2022b, pp. 111-112; pp. 128-129). Esta distancia respecto de Nietzsche es lo que le permitió, luego de un extenso debate respecto de la relación entre el filósofo y el transhumanismo (Tuncel, 2017), describir a su pensamiento como una forma de transhumanismo nietzscheano débil (*weak Nietzschean transhumanism*), es decir, una posición filosófica que bebe y comparte ideas del filósofo alemán, pero que no admite todas sus ideas sin mayor consideración¹⁵.

Asumiendo esta interpretación de Nietzsche, el filósofo metahumanista es consecuente con el planteamiento evolutivo, afirmando el perspectivismo epistemológico de Nietzsche (Sorgner 2017b, p. 248). Esta forma de conocer, que se puede rastrear tanto en la obra no publicada del joven Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2011) [1873] y explicada con detalle en el tercer tratado de la *Genealogía de la moral* (2016) [1887], depende directamente de asumir como válida la

¹⁵ Una de las críticas más repetidas contra el primer intento de Sorgner por leer a Nietzsche en clave transhumanista apuntaba a la negación del sufrimiento, lo que a su vez implicaría que antes que *superhumanos* se estaría postulando la creación en masa de muchos últimos hombres. Véanse, por ejemplo, las respuestas de, Hauskeller, Babich o Tuncel (2017).

ontología dinámica de la voluntad de poder, ya que nuestra “objetividad” en el conocer dependerá de “*el número de afectos* a los que dejemos hablar acerca de una cosa” (Nietzsche, 2016b, p. 530), es decir, no de una verdad en sí dada de antemano, sino de la pluralidad de relaciones con las que nos podamos aproximar a lo que estamos intentando conocer. Así, la entidad humana que en un comienzo de su existencia no tenía garras para enfrentarse al mundo (Nietzsche, 2011, p. 609), puede luego enfrentarse al mundo por medio de la interpretación. Ahora bien, con la finalidad de no caer en la paradoja del mentiroso, Sorgner interpreta a Nietzsche siguiendo especialmente a Vattimo (2017b)¹⁶. De este modo el perspectivismo nietzscheano toma la siguiente cualificación:

Si todas las interpretaciones fueran falsificaciones, [entonces] la perspectiva del perspectivismo también sería una falsificación. Sin duda, su posición sería autodestructiva. Sin embargo, si tu identificas una perspectiva como una interpretación, y una interpretación con un juicio que puede ser falso, pero no *tiene por qué* serlo, entonces el perspectivismo es internamente coherente. Por lo tanto, el perspectivismo como posición epistemológica es en sí mismo una perspectiva cuya verdad no se puede establecer de forma decisiva. Si se estableciera, entonces se falsificaría a sí misma. (Sorgner, 2017c, p. 195)¹⁷.

Esta modulación del *pensiero debole* de Vattimo, ahora fundamentado en una “ontología naturalista del devenir continuo” (Sorgner, 2022b, p. 20), le permite al metahumanista ofrecer una filosofía menos violenta y, por lo tanto, menos paternalista

¹⁶ Aunque también a Alexander Nehamas si tenemos en cuenta los trabajos anteriores al transhumanismo nietzscheano (Sorgner, 2007, p. 15).

¹⁷ “*If all interpretations were falsifications, the perspective of perspectivism would also be a falsification. His would, no doubt, be a self-defeating position. However, if you identify a perspective with an interpretation, and an interpretation with a judgment that can be false, but which does not have to be false, then perspectivism is internally coherent. Perspectivism as an epistemological position, then, is itself a perspective whose truth cannot be decisively established. If it were established, then it would falsify itself*”

en relación con los demás, ya que desde este nihilismo alético no se podría asegurar que nada es efectivamente tal y como se dice que es. Con este gesto, lo que Sorgner está explicitando es que en su filosofía no hay lugar para una teoría de la verdad como correspondencia, liberando así la reflexión ética a la pluralidad de nociones de bien que puedan existir.

La decisión de optar por este tipo de epistemología no es menor, ya que de esta manera logra dar otro paso en el posicionamiento de su filosofía más allá del humanismo, pero entre el trans- y el post- humanismo. Si tenemos en cuenta la herencia nietzscheana en el metahumanismo, es evidente la distancia respecto del humanismo, ya que los valores, al ser productos humanos, también estarían en constante flujo y dependerían de las relaciones dinámicas de poder (Sorgner, 2009, pp. 30-31). Cada valor no respondería más que a una interpretación que ha dominado las constelaciones de poder. En efecto, como se argumenta en la *Genealogía de la Moral*, la historia de Occidente, cruzada por el cristianismo, respondería a una perspectiva débil que ha resentido el florecimiento de la vida sana. La superación de este tipo de valoraciones se hace necesaria porque con los valores es posible poner obstáculos a la evolución y, consecuentemente, provocar degeneración y aniquilación (Nietzsche, 2008, FP 15[97] de 1888). En lo que respecta al transhumanismo, y asumiendo como válida la posibilidad de alcanzar una existencia más allá de la humana por medio de las técnicas de mejoramiento (*enhancement techniques*), el metahumanismo advierte que no debería haber deberes legales o morales respecto a los diferentes caminos con los que alguien se pueda someter a mejoramiento, ya que lo contrario implicaría una actitud paternalista. Julian Savulescu y Aubrey de Grey serían dos ejemplos de bioliberales que podrían caer en propuestas paternalistas, el primero afirmando que hay un deber moral de utilizar ciertas técnicas de mejoramiento —la FIV y el DGP— para promover las buenas vidas, y el segundo afirmando que las tecnologías de mejoramiento, al necesariamente promover la buena vida, deberían ser legalmente relevantes (Sorgner, 2022b, pp. 129-130). Por último, en el caso del posthumanismo, como ya habíamos mencionado, se pretende ofrecer un pensamiento no dualista, afirmando que los seres

humanos son diferentes solamente en grado de otros seres naturales y que se deberían reconfigurar nuestras relaciones asumiendo tal idea. Por su parte, el metahumanismo también afirmaría solamente una diferencia gradual respecto a los otros seres naturales, pero remarcando que no debería ser legalmente imposible actuar y pensar según esa idea. El punto crucial de diferencia sería la libertad u obligación de actuar de una u otra manera respecto de los presupuestos que se asumen como válidos.

Entonces, tomando, pero al mismo tiempo debilitando, premisas del pensamiento nietzscheano y las corrientes trans- y post- humanistas es que Sorgner establece los fundamentos metodológicos básicos para estructurar un posible paradigma del metahumanismo. Una vez planteados los fundamentos, es necesario ilustrar cómo el metahumanismo se posiciona en las discusiones contemporáneas. Caracterizaremos, por último, al metahumanismo bajo una de sus cualidades más particulares, a saber, una perspectiva anti utópica.

Algunas propuestas de un metahumanismo anti-utópico

En el texto *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (2001) el filósofo Jürgen Habermas realiza una caracterización demasiado humanista de lo que él entiende por transhumanismo¹⁸. No obstante, a nuestro parecer él efectivamente detecta una característica que puede ser identificable con, al menos, una forma ingenua de transhumanismo, y es que al respecto afirma: “Al *software*, separado de nuestros cerebros, le auguran no sólo la inmortalidad sino también la perfección ilimitada” (Habermas, 2002, p. 61). Habermas está hablando, evidentemente, de propuestas como la de la transferencia mental, la que goza de expectativas demasiado altas por parte de

¹⁸ En diferentes lugares S. Sorgner ha demostrado que Habermas confunde el transhumanismo con las ideas presentadas por P. Sloterdijk en sus *Normas para el parque humano* (1999), tildándolas de “posthumanismo de giro naturalista” (Habermas, 2002, p. 36). Si bien la conferencia de Sloterdijk advierte de lo inminente que será en los próximos años debatir sobre las biotecnologías, él no ofrece afirmaciones a favor del uso de las tecnologías de mejoramiento para superar la condición humana, de manera que difícilmente podría ser considerado un transhumanista (Cf. Sorgner, 2019, pp. 101-106; 2021b, pp. 5-9).

algunos transhumanistas (Bostrom, 2014; Treder, 2004). Como bien ya hemos señalado, el transhumanismo hunde sus raíces teóricas en la modernidad y la Ilustración, de manera que este intento por alcanzar la inmortalidad dependería de presuponer un dualismo mente/cuerpo (Cf. Vaccari, 2013) para que, de tal modo, la condición de posibilidad de nuestra finitud —el cuerpo— pueda ser superado en una existencia digitalizada.

Si se admitiera la búsqueda de la inmortalidad sacrificando la condición de posibilidad de nuestra finitud, entonces el transhumanismo nietzscheano de Sorgner tendría un gran problema, a saber, la negación de un aspecto crucial de la filosofía de Nietzsche: la corporalidad. Russell Blackford, en su respuesta a los artículos *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism* (2009) y *Zarathustra 2.0. and Beyond* (2011) hace el siguiente comentario: “También me pregunto si él¹⁹ se apresura demasiado (y es demasiado entusiasta) en absolver el transhumanismo de cualquier compromiso por perseguir la inmortalidad física o el mejor sustituto posible” (Blackford, 2017, p. 203)²⁰. La intuición de Blackford no deja de ser correcta, sobre todo si consideramos textos como *Letter from Utopia* (2008) de Bostrom, o la respuesta que Michael Hauskeller ofrece a ese texto en *Reinventing Cokaygne* (2012). La utopía, como bien explica Sorgner, refiere tanto a un buen lugar (εὖ-τόπος) como a un lugar que no existe (οὐκ-τόπος) y si bien pueden resultar metodológicamente interesantes para explorar futuros alternativos, también representa un peligro para la prosperidad de los seres humanos y el mundo (2018b, p.165). ¿Cuántos recursos materiales habría que sacrificar hasta descubrir si las técnicas de criogenia efectivamente funcionan en humanos?, y, además de funcionar, ¿cómo se podría asegurar que en un futuro posible existirá una manera real de curar muchas de las enfermedades que hoy nos afectan? En el mismo sentido uno podría preguntar ¿cuántos otros recursos habría que consumir para desarrollar

¹⁹ Se refiere a Sorgner.

²⁰ “I also wonder whether he is too quick (and too keen) to absolve transhumanism of any commitment to pursue physical immortality or the best possible substitute” La respuesta de Sorgner puede encontrarse, por ejemplo, en la sección Inmortalidad del artículo Inmortalidad como utopía y la relevancia del nihilismo (2022a).

procesadores lo suficientemente potentes como para simular una mente humana?²¹ La intención de ambas preguntas, en este caso, no es preguntarse por los presupuestos filosóficos de las apuestas por la inmortalidad, sino, casi en un espíritu ecologista, advertir que el presente podría ser sacrificado por una apuesta que no podría llegar a ocurrir jamás (Sorgner, 2018b, p. 173).

Para Sorgner ningún transhumanista que quiera ser tomado en serio usaría la palabra inmortalidad sin intenciones retóricas como atraer la atención de la prensa o conseguir apoyo financiero (2018b, pp. 172-173). Las bases que fundamentan su filosofía son las razones nucleares detrás de su resistencia a la posibilidad de concebir la inmortalidad, y es que desde una perspectiva naturalista no hay manera posible de concebir la capacidad de no morir. En un espíritu similar al del comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), el metahumanista propone la siguiente situación:

Imaginemos que será posible descargar tu personalidad primero en un disco duro y luego nuevamente en un cuerpo nuevo, ¿eso significa que puedes ser inmortal? Por supuesto que este no es el caso. Incluso en este caso, vives en un sistema solar que existirá solamente por otros 5 billones de años. Quizás, habremos sido capaces de trasladarnos a otro sistema solar en el que los humanos o transhumanos e incluso los posthumanos, podrían seguir existiendo. Incluso en este caso, tampoco alcanzaríamos la inmortalidad ya que es muy probable que los movimientos del universo, o bien se detengan por completo, o bien, eventualmente, el universo colapse y se produzca un agujero negro de densidad infinita. ¿Cómo podría ser posible para algún humano, trans- o posthumano sobrevivir a tal situación? Por eso, hay muchas razones para

²¹ Se debe advertir que, a pesar de sus planteamientos filosóficos le permiten tomar distancia de estas dos propuestas —la transferencia mental y la criogenia—, el filósofo metahumanista no niega totalmente la posibilidad de que algún día sean posibles. De hecho, Sorgner deja entrever que una filosofía naturalista spinoziana podría representar una alternativa a los fundamentos modernos cartesianos del transhumanismo Cf. 2018a, pp. 37-51.

afirmar que la inmortalidad en el sentido literal de la palabra no es una opción realista. (Sorgner, 2022a, p. 260)²².

La situación imaginaria del metahumanista es coherente con los presupuestos naturalistas que su filosofía y la transhumanista comparten. No parece concebible un lugar donde la utopía sea posible, más bien, la utopía queda relegada siempre a un no lugar. Así, frente a esta perspectiva anti-utópica uno podría preguntar, ¿entonces qué se pretende alcanzar por medio del mejoramiento en el metahumanismo? En primera instancia, la propuesta de Sorgner continúa buscando extender el periodo de vida saludable (*healthspan*) por medio de las biotecnologías (2021b, p. 2). Sin embargo, es necesario destacar que, si se afirmara que una buena vida consiste en extender el periodo de vida saludable para todos, se estaría cayendo en una concepción fuerte, pero vaga de lo que es bueno. Una modulación tal implicaría el peligro de transformar al metahumanismo en una posición paternalista potencialmente totalitaria (2021b, p. 22). De esta manera, la propuesta de Sorgner implica reconocer que la extensión del periodo de vida saludable es una meta realista y que es de interés de muchas personas.

No hay que dejar de destacar que para Sorgner esta meta, en cuanto realista, se fundamenta en un factor clave, a saber, que muchas personas pueden no estar interesadas en extender su periodo de vida saludable e, incluso, pueden existir personas que no compartan la misma comprensión del concepto salud que los demás²³. Con la

²² “Let us say, it will be possible to download your personality first onto a hard drive and then again into a new body, does this mean that you can be immortal? Of course this is not the case. Even in this case, you live in a solar system which will exist for just another 5 billion of years. Maybe, we will have been able to move to another solar system by then so that human, or trans- or even posthumans can continue to exist there. Even in that case, we do not achieve immortality in this way, as it is highly likely that the movements of the universe will either come to a complete standstill or that the entire universe will collapse eventually and a black hole of infinite density will come into existence. How should it be possible for any human or trans- or posthuman to survive such situation? Hence, there are plenty of reasons for claiming that immortality in the literal meaning of the word is not a realistic option” (Sorgner, 2018b, pp. 171- 172)

²³ Sorgner ilustra esta posibilidad recordando un caso que fue famoso a principios de nuestro siglo. Una pareja de personas sordas decidió que su descendencia también fuera sorda gracias a la FIV. Uno podría imaginarse que en nuestro mundo ocurrieran ciertos eventos que desataran sonidos tan fuertes que solamente las personas sordas serían capaces de sobrevivir. En este hipotético caso, ellos serían los más aptos (Sorgner, 2022b, p. 66).

aspiración de no caer en propuestas paternalistas que obliguen con pretensión universalista es que Sorgner destaca un logro (*achievement*) alcanzado durante la Ilustración, a saber, la idea de la libertad negativa (*negative freedom*). El metahumanista comprende esta idea como “la ausencia de coerción (libertad de)” lo que nos permitiría “a cada uno de nosotros vivir nuestras vidas de acuerdo con nuestras propias ideas de bien” (Sorgner, 2021b, p.82). No obstante, como puede entrever con el uso de la palabra “logro”, la libertad negativa no es un hecho que se siga necesariamente de los presupuestos ontológicos y epistemológicos que Sorgner ha establecido. De hecho, si toda relación es una dinámica de poder y, al mismo tiempo, toda interpretación es la dominación de una perspectiva —nietzscheanamente hablando—, entonces la ausencia de coerción difícilmente sería admisible. El foco del metahumanismo, siguiendo sus presupuestos, será aceptar la importancia de la radical pluralidad de “lo bueno” (2022b, p.142), es decir, que cada entidad pueda concebir lo que es una buena vida dependiendo de sus propios deseos y demandas psicofisiológicas. El problema radica, evidentemente, en que la mayoría de nosotros no sabemos lo que efectivamente queremos —habitamos en lo que “se” dice (Sorgner, 2018b, p. 175)— y muchas veces se nos imponen nociones de buena vida que nos impiden prosperar.

Una de las maneras que tiene Sorgner de contender con las configuraciones de poder estructuralmente paternalistas y utópicas es por medio de que él llama “metahumanidades”²⁴ (2015; 2021b, pp. 92 y ss). Como bien se puede intuir, las metahumanidades son la respuesta de una filosofía dinámica no dualista al humanismo en el ámbito de la educación y el mejoramiento genético y, para ser precisos, las metahumanidades nacen como una respuesta directa a Habermas, quien afirma que el mejoramiento genético y el educativo (*educational enhancement*) no son eventos estructuralmente análogos (Habermas, 2002, p. 71). La diferencia radicaría en que podemos revertir nuestros mejoramientos educativos, por medio de más educación o el

²⁴ Uno de los tópicos abiertos en los debates académicos que promueven la superación del humanismo es el del futuro de la educación. En el caso del posthumanismo uno puede revisar, por ejemplo, el texto de Colebrook, C. (2021). Por otra parte, pero también desde un contexto más cercano a Latinoamérica, uno puede consultar el artículo de Díaz, J. (2020).

ejercicio de una autocomprensión moral, lo que no se podría lograr en el caso de las entidades “creadas”, ya que ella no podría ser libre de la autocomprensión recibida por sus programadores (Habermas, 2002, p. 89).

A modo de respuesta y siguiendo las argumentaciones de Aristóteles, Sorgner le recuerda a Habermas que el hábito (*ἔθος*) —un modo de ser que deviene estable por medio de la repetición y que muchas veces puede transformarse en una parte irreversible del carácter individual— puede ser identificado como un modo de mejoramiento educacional (Sorgner, 2015, p. 36)²⁵. El punto de Sorgner es que si bien la virtud —en un sentido aristotélico— podría enseñarse por medio de la repetición, lo mismo podría decirse de ideas con las que nos comprenderíamos el resto de nuestra vida. Por el lado del mejoramiento genético, Sorgner señala que una modificación genética realizada por el DGP, por ejemplo, la selección de un embrión con ojos color café, podría revertirse si el futuro adulto con ojos café decidiera que no le gusta el color de sus ojos y le solicitará a los médicos que, por medio de la terapia de ARN de silenciamiento (*siRNA*), le alteren en gen relacionado al color de sus ojos. De esta manera tendríamos una posible alteración a una modificación genética (2015, p. 35)²⁶.

Como bien señala Luc Ferry (2017) el problema de Habermas con la modificación genética radica en una comprensión poco verosímil de la ciencia. Esto se puede ilustrar fácilmente, si tenemos en cuenta un ejemplo del propio filósofo alemán:

El adolescente puede pedir cuentas a su diseñador y exigir las razones de éste para decidirse por un don matemático y negarle así una aptitud atlética o una dotación musical que le hubieran sido mucho más provechosas para la carrera de deportista de alto rendimiento o de pianista a la que en realidad aspira (2002, p. 109).

²⁵ El filósofo metahumanista no solamente considera a la educación, sino también fenómenos como la neurosis o los desórdenes de estrés post traumático como instancias o acciones que pueden producir estados irreversibles.

²⁶ Con respecto a esta posibilidad Sorgner está siguiendo las investigaciones de Andrew Fire y Craig Mello, ganadores del premio nobel en el 2006.

En el ejemplo del filósofo bastaría con preguntar cuál es el gen por modificar que tiene relación con nuestra habilidad en matemáticas. Son, algunas características físicas y enfermedades las que se podrían preseleccionar o evitar por medio de tecnologías de mejoramiento genético. Además, aceptando que fuera posible seleccionar el “don matemático” para un futuro hijo, ¿por qué esto implicaría no poder ser capaces de desarrollar una actitud atlética o musical? No parecen haber razones serias para admitir que una manipulación genética implique la cancelación del desarrollo de otras habilidades personales. Lo que podríamos denominar una disposición negativa ante el mejoramiento genético se debe, a nuestro parecer, a los presupuestos humanistas con los que Habermas se enfrenta a tecnologías como el DGP. Basta con poner atención a sus argumentos para identificar que él concibe las manipulaciones genéticas, incluso en el caso de embriones enfermos (Habermas, 2002, p. 93), como un uso instrumental de los embriones, lo que afectaría a su “persona humana potencial” (Ferry, 2017, p. 97).

No es menor poner atención en tal descripción de los embriones, porque Habermas tendría una concepción logocéntrica de lo que significa ser humano, lo que según Sorgner es el núcleo de las leyes y la constitución alemana inspirada en las ideas de Kant (Sorgner, 2020, p. 208). Se asume que no se debe utilizar a una persona solamente como un medio para un fin, lo que en el caso del DGP equivaldría a utilizar a un embrión para satisfacer los deseos de los padres. No obstante, luego de las propuestas de Darwin, Nietzsche o el posthumanismo, sería difícil aceptar que efectivamente una antropotécnica discursiva como la humanista pueda estar a la altura de los retos de nuestros tiempos (Sloterdijk, 2008). Se podría decir, incluso, que la educación representa una forma de relación de medios y fines, ya que por medio de la educación se puede estabilizar en los humanos antropologías fuertes —entenderse dignos por tener alma y cuerpo— que no admitan comprensiones más allá de la humanista.

En este sentido, Sorgner destaca tres puntos de particular importancia para una educación metahumanista: (1) comprender el mejoramiento genético y la educación

como procesos estructuralmente análogos; de lo anterior se seguiría que (2) el análisis genético sería un requisito suplementario para el proceso educativo, ya que con este se podrían reconocer mejor las capacidades de un infante, lo que incluso podría ser beneficioso para la atención médica del infante; y, finalmente (3) llevar la educación no dualista a las aulas, no negando el pensamiento dualista, sino que integrándolo con la finalidad de complementar los planes de estudios existentes. De tal manera, áreas de estudio como la epigenética, la epistemología evolutiva, las ontologías no antropocéntricas, y reflexiones no exclusivamente humanistas sobre lo que entendemos por derecho, dignidad, familia o buena vida, encontrarían su lugar en los diferentes espacios educativos (Sorgner, 2021b, pp. 92-96).

El metahumanismo se establecería como una corriente filosófica anti-utópica, ya que sin negar las dinámicas de poder y las diferentes perspectivas enfrentadas en nuestras relaciones, busca reflexionar sobre nosotros mismos desde una posición coherente con los avances científicos, el progreso en las corrientes trans- y post-humanistas, sin apelar a categorías fuertes que rechacen las diferencias. De esta manera, retorcer a las categorías ontológicas dualistas es uno de los objetivos del metahumanismo de Stefan L. Sorgner (2021a, p. 307).

Conclusión

Fundamentar coherentemente una corriente filosófica es una tarea ardua y que no puede llegar a buen puerto sin estar en constante diálogo con posiciones intelectuales semejantes y también antagónicas. Podríamos decir que en el caso del metahumanismo de Stefan Lorenz Sorgner, esta corriente filosófica ha sido fruto de —a la fecha en que este artículo es escrito— más de diez años de reflexión y discusión filosófica pública.

Como se advirtió en la introducción, hemos intentado abstenernos de cuestionar la validez de la semejanza entre el pensamiento de Nietzsche y el transhumanismo. Más allá de que Nietzsche pueda ser considerado o no un precursor del transhumanismo, es innegable que su pensamiento efectivamente es una influencia directa en el

metahumanismo de Sorgner. Lo que se ha denominado como “la filosofía dinámica de Nietzsche” se ha “debilitado” con la finalidad de modularla en el contexto de las tecnologías de punta y las exigencias morales del presente. La consecuencia inmediata de heredar una versión débil del perspectivismo y la ontología del poder de Nietzsche será posicionarse más allá del humanismo que ha dominado las antropotécnicas con las que la humanidad se ha comprendido.

Ahora bien, la exigencia de estar a la altura de nuestros tiempos le impidió a la filosofía de Sorgner recluirse solamente en las reflexiones filosóficas. Son, por supuesto, el trans- y el post- humanismo las condiciones de posibilidad que le permiten al metahumanismo intentar fundamentarse coherentemente tanto con una perspectiva científica como con una apertura ética a las diferencias. Sin embargo, una correcta apropiación de estas perspectivas también implicaba modular sus propuestas y presupuestos con la finalidad de superar posibles afirmaciones paternalistas y totalitarias. Lo que está en juego en este planteamiento es, entonces, una invitación a volver a pensar la entidad que somos y que queremos ser.

No obstante, desde esta última inquietud el mismo metahumanismo puede ser el objeto de posteriores debates en torno a sus propios presupuestos y sus impactos. En un primer lugar, de la misma manera que uno puede preguntar qué es una entidad trans- o post-humana, es válido que se puedan solicitar cuáles son las notas mínimas y necesarias para que una entidad pueda ser considerada o reconocida como metahumana. Esto nos llevaría a preguntarnos si las entidades serían metahumanas o bien en un sentido de especie que está más allá del humano, pero entre el trans- y el post- humano, o bien solamente en un sentido de autocomprensión. A nuestro parecer, es la segunda opción la que tiene más sentido desde el planteamiento de Sorgner. Una nota descriptiva que puede apoyar esta última intuición se encuentra en el título del último libro del filósofo en cuestión, a saber, *We have always been Cyborgs* (2022b). Tal afirmación es también una declaración de sus principios filosóficos: en la ontología dinámica de Sorgner la tecnología es algo constitutivo de nuestra existencia (2022b, p. 33 y ss). El lenguaje, según sus presupuestos naturalistas, sería una forma con la que nos hemos

mejorado (*enhance*) a nosotros mismos alcanzando conceptos con los que podemos coexistir en un mundo sin sentido (Sorgner, 2022b).

Como hemos mencionado, el autor abraza un perspectivismo o nihilismo alético, de manera que nada se puede asumir como cierto de antemano. Lo mismo se aplica a los logros o bienes que el autor metahumanista considera como valiosos. Siendo esto así, y admitiendo que para Sorgner la libertad negativa es un logro que nos permite tener relaciones menos paternalistas y violentas, ¿cómo podríamos salvaguardar nuestra libertad negativa en la era de la vigilancia digital (*digital surveillance*)?²⁷ Además, visto desde otra perspectiva, ¿qué se puede decir de la libertad positiva de los cyborgs? En una primera instancia, como ya hemos mencionado, la metaeducación se puede comprender como el ejercicio activo de torcer (*twisting*) las categorías dualistas (2021a, pp. 307-308). Sin embargo, ¿qué impactos efectivos podría tener esto en nuestras relaciones políticas? Es indudable que una primera exigencia sería volver a pensar la extensión e incluso la validez lógica y práctica de categorías como la dignidad humana, lo que evidentemente encontraría resistencias en un amplio rango de la comunidad que pretende justificar o censurar ciertas prácticas —como el mejoramiento— basándose en una comprensión muy humanista de la dignidad.

¿Cuántas resistencias teóricas y prácticas podría encontrar el metahumanismo de Sorgner? ¿Cuáles serán los rendimientos prácticos de esta posición filosófica en el ámbito social? Las respuestas a estas preguntas solamente se podrán vislumbrar en el devenir de las próximas discusiones académicas, pues el metahumanismo de Stefan Lorenz Sorgner se posiciona como el producto de una compleja reflexión metodológica que, sin lugar a duda, puede ser expandido en el esclarecimiento de sus presuposiciones conceptuales o las posibilidades teóricas que se inauguran desde esta perspectiva. Entonces, es una tarea abierta determinar los rendimientos posibles del metahumanismo

²⁷ En efecto, el metahumanista ofrece una respuesta a esta pregunta. Él apuesta por el sacrificio de la privacidad en la era de la vigilancia digital en función de que nuestros datos puedan ser recolectados y procesados de una manera democrática que pueda asegurar una inversión en seguros de salud universales. En el fondo, él propone que la libertad no es equivalente ni identificable con la privacidad y que podemos seguir siendo libres sin nuestra privacidad (Sorgner 2022b, pp. 39-46; pp. 56-60).

en general y de este en específico.

Referencias bibliográficas

- Agatonović, Miloš. (2018). The case of transhumanism: the possibility of application of Nietzsche's ethics and critique of morality today. *PHILOSOPHY AND SOCIETY*, 29(3), pp. 317-474. <https://doi.org/10.2298/FID1803429A>
- Babich, Babette. (2017). Nietzsche's Posthuman Imperative: On the Human, All too Human Dream of Transhumanism. En Y. Tuncel (ed.), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 101-132). Cambridge Scholars Publishing.
- Bamford, Rebecca. (2017). Nietzsche on Ethical Transhumanism. En Y. Tuncel (ed.), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 205-219). Cambridge Scholars Publishing.
- Blain, Jean. (01 de diciembre de 2002). Interview Jürgen Habermas. *L'Express*. https://www.lexpress.fr/culture/livre/jurgen-habermas_807241.html
- Bostrom, Nick. (2005a). The Fable of the Dragon-Tyrant. *Journal of medical ethics*, 31(5), pp. 273–277.
- Bostrom, Nick. (2005b). Transhumanist Values. *Journal of Philosophical Research* 30, pp. 3-14.
- Bostrom, Nick. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología* (14), pp. 157–191.
- Bostrom, Nick. (2013). Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up. En More, Vita-More (Eds.). *The Transhumanist Reader* (pp. 28-53). Wiley.
- Bostrom, Nick. (2014). Introduction—The Transhumanist FAQ: A General Introduction. En Mercer, Maher (ed.), *Transhumanism and the Body* (pp. 1-18). Palgrave Macmillan.
- Bostrom, Nick. (2016). *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias*. TEELL

EDITORIAL.

- Blackford, Russell. (2017). Nietzsche, the *Übermensch*, and Transhumanism: Philosophical Reflections. En Y. Tuncel (ed.), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 191-205). Cambridge Scholars Publishing.
- Braidotti, Rossi. (2009). *Transposiciones: Sobre la ética nómada* (Alcira Bixio, Trad.). Gedisa.
- Castro-Gómez, Santiago. (2012). Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. *Revista de Estudios Sociales*, (43), pp. 63-73. <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.06>
- Cicerón. (2001). *Sobre los deberes*. Alianza editorial.
- Colebrook, Claire. (2021). Posthuman Humanities (2014). En E. D. Sampanikou / J. Stasieńko (eds.), *Posthuman Studies Reader Core readings on Transhumanism, Posthumanism and Metahumanism* (pp. 257-278). Schwabe Verlag.
- del Val, Jaime. (2021a). The Dances of Becoming and the Metahumanist Manifesto. Its genealogy, evolution and relevance 10 years after (2020). En E. D. Sampanikou / Jan Stasieńko (eds.), *Posthuman Studies Reader Core readings on Transhumanism, Posthumanism and Metahumanism* (pp. 299-304). Schwabe Verlag.
- del Val, Jaime. (2021b). Post-anatomical Bodies, Metasex, and Capitalism of affect in Post-posthumanism (2009/2016). En E. D. Sampanikou / J. Stasieńko (eds.), *Posthuman Studies Reader Core readings on Transhumanism, Posthumanism and Metahumanism* (pp. 281-294). Schwabe Verlag.
- Díaz Fernández, José. (2020). La Transeducación como una expresión del futuro de la educación. *Revista Ethika+*, (2), pp. 53-78.
- Duque, Félix. (2002). *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Tecnos.
- Ferry, Luc. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas* (Alicia Martorell Linares, Trad.). Alianza Editorial.
- Fukuyama, Francis. (2002). *Our Posthuman Future. Consequences of the*

- Biotechnology Revolution*. Farrar, Straus and Giroux.
- Fukuyama, Francis. (2004). *The World's Most Dangerous Ideas*. Recurso web:
<https://web.archive.org/web/20060902204423/http://www.keepmedia.com/pubs/ForeignPolicy/2004/09/01/564801?page=4>.
- Gabriel, Markus. (2018). *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Pasado & Presente.
- Gabriel, Markus. (2019). *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Presente & Pasado.
- Gabriel, Markus. (2021). *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*. Presente & Pasado.
- García-Granero, Marina. (2020). ¿Un transhumanismo nietzscheano? Sobre la parcialidad del Alegato. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 53, pp. 33-54.
- González Vallejos, Miguel Ángel (2022). Nietzsche y el transhumanismo: ¿Una relación necesaria? *Revista Ethika+*, (5), pp. 27-49.
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.66167>
- Habermas, Jürgen. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* (R.S. Carbó, Trad.). Paidós Ibérica.
- Hauskeller, Michael. (2015). A Cure for Humanity: The Transhumanisation of Culture. *Trans-Humanities Journal*, 8(3), pp. 131-147.
- Hughes, James. (2010). Contradictions from the enlightenment roots of transhumanism. *The Journal of medicine and philosophy*, 35(6), pp. 622-640.
- Heidegger, Martín. (2006). *Carta sobre el humanismo*. (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trads.). Alianza.
- Jablonka, Eva. y Lamb, Marion (2005). *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. MIT Press.
- More, Max. (2013). The Philosophy of Transhumanism. En M. More, N. Vita-More (eds.). *The Transhumanist Reader* (pp. 3-17). Wiley.

- Nietzsche, Friedrich. (2008). *Fragmentos Póstumos. (1885-1889)*. (Diego Sánchez Meca y Jesús Conill Sancho, Trads.). Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. (2011). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En Diego Sánchez Meca (ed.) *Obras Completas I* (pp. 609-619). (Joan Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis de Santiago Guervós, Trads.). Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. (2016). Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. En Diego Sánchez Meca (ed.), *Obras Completas IV* (pp. 63-279). (Joan Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis de Santiago Guervós, Trads.) Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. (2016). De la Genealogía de la moral. En Diego Sánchez Meca (ed.), *Obras Completas IV* (pp. 439-560). (Joan Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis de Santiago Guervós, Trads.). Tecnos.
- Regueiro, Alan Germán. (2021). Aspectos en torno al «transhumanismo»: perspectivas a partir del concepto nietzscheano de *Übermensch*. *Eikasia Revista de filosofía*, (97), pp. 171-190.
- Rodríguez González., Mariano. (2019). Tecnotrascendencia como ilusión narcisista. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (76), pp. 67-77. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/273521>
- Sandel, Michal. (2009). *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Sampanikou, Evi D. / Stasiénko, Jan. (eds.) (2021). *Posthuman Studies Reader Core readings on Transhumanism, Posthumanism and Metahumanism*. Schwabe Verlag.
- Sloterdijk, Peter. (2008). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger*. (Teresa Rocha Barco, Trad.). Siruela.
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2007). *Metaphysics Without Truth: On the Importance of Consistency Within Nietzsche's Philosophy*. Marquette University Press.
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2009). Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 20 (1), pp. 29-42.
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2010). *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines*

Begriffs. WBG Wissen verbindet

- Sorgner, Stefan Lorenz. (2011). Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism. *The Agonist, a Nietzsche Circle Journal*, 4(4).
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2015). The Future of Education: Genetic Enhancement and Metahumanities. *Journal of Evolution and Technology*, 25(1), pp. 31-48.
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2016). *Transhumanismus. »Die gefährlichste Idee der Welt«!?*. Herder.
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2017a). Beyond Humanism: Reflections on Trans and Posthumanism. En Y. Tuncel (ed.). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 41-67) Cambridge Scholars Publishing.
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2017b). Immortality as Utopia and the Relevance of Nihilism. En Y. Tuncel (ed.), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 248-261). Cambridge Scholars Publishing.
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2017c). Philosophy as “Intellectual War of Values”. En R. Blackford y D. Broderick (eds.), *Philosophy's Future* (pp. 193-200). Wiley Blackwell.
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2018a). *Schöner neuer Mensch*. Nikolai Publishing & Intelligence GmbH.
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2018b). Transhumanism and the Land of Cockaygne. *탈경제인문학 TRANS-HUMANITIES II* (1), pp. 165–188.
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2019). *Übermensch. Pläyoder für einen Nietzscheanischen Transhumanismus*. Schwabe Verlag.
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2020). What does it Mean to Harm a Person? *HUMANA.MENTE Journal of Philosophical Studies*, 13 (37), pp. 207–232.
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2021a). Adage of Metahumanism (2020). En Evi D. Sampanikou / Jan Stasiénko (eds.), *Posthuman Studies Reader Core readings on Transhumanism, Posthumanism and Metahumanism* (pp. 305-308). Schwabe Verlag.

- Sorgner, Stefan Lorenz & Recio Sastre, Alejandro. (2021a). El futuro de la educación: mejoramiento genético y metahumanidades. *Revista Ethika+*, (3), pp. 303–333. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2021.61703>
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2021b). *On Transhumanism*. The Pennsylvania State University Press.
- Sorgner, Stefan Lorenz, Bravo Jiménez, Natalia Andrea, & Rojas Cortés, Nicolás Antonio (2022a). Inmortalidad como utopía y la relevancia del nihilismo. (Natalia Bravo Jiménez y Nicolás Rojas Cortés trad.) *Revista Ethika+*, (5), pp. 255–272. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.66247>
- Sorgner, Stefan Lorenz. (2022b). *We Have Always Been Cyborgs - Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*. Bristol University Press.
- Treder, Mike. (2004). Emancipation from Death. En *Immortality Institute. The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans* (pp. 187-196). LibrosenRed.
- Tuncel, Yunus. (2017a). The Question of Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism. En Y. Tuncel (ed.), *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?* (pp. 220-230). Cambridge Scholars Publishing.
- Tuncel, Yunus. (ed.). (2017b). *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?*. Cambridge Scholars Publishing.
- Vaccari, Andrés. (2013). La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Tecnología & Sociedad* 1(2), pp. 39-59.
- Vaccari, Andrés. (2019). Why Should We Become Posthuman? The Beneficence Argument Questioned. *Journal of Medicine and Philosophy*, (44), pp. 192–219. [doi:10.1093/jmp/jhy041](https://doi.org/10.1093/jmp/jhy041).
- Villarroel, Raúl. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de Filosofía*, 71, pp. 177-190. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602015000100014>
- Zaterka, Luciana. (2020). Nietzsche e o transhumanismo como sintoma do ideal

ascético. *Revista de Filosofía Aurora*, 32 (55), pp. 74-91.
<http://doi.org/10.7213/1980-5934.32.055.DS05>.

Para no chocar con la tierra. El concepto de simbiosis como articulador de una ontología política ecológica en Donna Haraway y Timothy Morton

To Not Crash into the Earth. The Concept of Symbiosis as an Articulator of an Ecological Political Ontology in Donna Haraway and Timothy Morton

Ernesto Manuel Román *

Fecha de Recepción: 31/03/2022

Fecha de Aceptación: 20/06/2022

Resumen: *Este artículo explora la recepción filosófica del concepto de simbiosis en las obras de Donna Haraway y Timothy Morton para reconstruir en ellas una posible ontología política no antropocéntrica capaz de responder a la catástrofe ecológica del presente. Con este objetivo se reconstruirá brevemente la historia del concepto de simbiosis. Luego, se explorará el uso que de él hace Haraway en Seguir con el problema para repensar la ontología y plantear formas de reparar el daño antrópico que han sufrido las especies y los ecosistemas de la tierra. A continuación, se examinará cómo Morton realiza su propia lectura filosófica de la simbiosis, vinculando sus ideas con las de la ontología orientada a los objetos y el realismo especulativo, pero llevándolas a un terreno político. Mediante categorías como lo real simbiótico, la espectralidad y la subcendencia, intenta construir un concepto de humanidad desde el cual refundar un comunismo capaz de incluir a las personas no humanas, corrigiendo así el antropocentrismo de muchas teorías de la emancipación.*

Palabras

clave: *simbiosis – Haraway – Morton – ecología política – poshumanismo*

Abstract: *This article explores the philosophical reception of the concept of symbiosis in the works of Donna Haraway and Timothy Morton to*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: ernestoromannavone@gmail.com

reconstruct in them a possible non-anthropocentric political ontology capable of responding to the ecological catastrophe of the present. With this objective, the history of the concept of symbiosis will be briefly reconstructed. Then, Haraway's use of it in Staying with the trouble will be explored to rethink ontology and propose ways to repair the anthropic damage suffered by the earth's species and ecosystems. Next, it will be examined how Morton carries out his own philosophical reading of the symbiosis, linking his ideas with those of object-oriented ontology and speculative realism, but taking them to a political terrain. Through categories such as the symbiotic real, spectrality and subsistence, he tries to build a concept of humankind from which he refounds a communism capable of including non-humans, thus correcting the anthropocentrism of many theories of emancipation.

Keywords: Symbiosis – Haraway – Morton – Political Ecology – Posthumanism

“Eran aquéllos los días en que todas estábamos en el mar. Parece que fue ayer. Especies, sexos, razas, clases: en aquellos días ninguno de estos términos significaba nada en absoluto. Ni padres, ni hijos, únicamente nosotras, ristras inseparables de hermanas, cálidas y húmedas, indistinguibles unas de otras, gloriosamente indiscriminadas, promiscuas y fusionadas. Ni generaciones, ni futuro, ni pasado”.

Ceros + unos, Sadie Plant

Si, desde hace más de veinticinco siglos, política (πολιτικά) viene significando algo así como los medios y las maneras mediante los cuales los seres humanos, en base a su común vivir juntos establecen las formas en las que practican este vivir; una serie de acontecimientos ineludibles de los últimos tiempos está, según pienso, obligando a la filosofía a revisar esta concepción. Como amargamente ha descubierto nuestro siglo, lo que los *homo sapiens* hacemos dentro de nuestra sala VIP –la política– no solo nos afecta a nosotros sino que, hoy por hoy, pende sobre el multiforme plexo de la vida sobre la tierra como una espada de Damocles, amenazando de forma cada vez más apremiante con aniquilarnos a todos, humanos y no humanos por igual. Quizás por eso

expresiones como “cambio climático”¹ tengan un cierto sabor eufemístico a la hora de referirse a los acontecimientos que, según mencioné, nos obligan a repensar el carácter exclusivamente humano de la política. Quizás, otras fórmulas como “catástrofe ecológica” o “antropoceno” puedan capturar algo más del mudo horror que conlleva la aniquilación en masa de formas de vida y ecosistemas. Pero puede que “sexta extinción masiva de la vida terrestre”² sea el nombre más adecuado para ellos, ya que abre el lente temporal de una escala antropocéntrica a otra biocéntrica y nos permite tener puntos de comparación para dimensionar un fenómeno que se escapa de nuestros órdenes de magnitud acostumbrados. Y aunque nadie pueda señalarlo con el dedo ni verlo de forma directa, estamos inmersos en una catástrofe biótica que se perfila como una de las más letales que hayan existido desde que (si la hipótesis es cierta) un meteorito colisionó contra la superficie de la tierra, aniquilando a tres cuartas partes de la vida y dando fin a la era Mesozoica. Pero, esta vez, parece ser que el asteroide no proviene del abismo espacial, sino que habita la misma corteza terrestre. Esta vez, como ha dicho Timothy Morton, parece que nosotros mismos “*somos el asteroide*” (2019, p. 114).

En este trabajo, nos gustaría traer al ámbito de la filosofía el concepto biológico de simbiosis y explorar cómo es recepcionado por dos de las voces más polifacéticas, originales y potentes de la ecosofía crítica contemporánea: las de Donna Haraway y Timothy Morton. Tanto la primera como el segundo reivindican este concepto como un

¹ A lo largo de su obra, pero fundamentalmente en su libro *Hiperobjetos*, Timothy Morton ha defendido el concepto de calentamiento global frente a la indefinida idea de cambio climático. Dice Morton: “Cambio climático como sustituto de calentamiento global es como ‘cambio cultural’ como sustituto de *Renacimiento* o ‘cambio en las condiciones de vida’ como sustituto de *Holocausto*.” (2018, p. 26).

² En su libro *La sexta extinción: una historia nada natural*, Elizabeth Kolbert nos cuenta que este término proviene de un artículo titulado “¿Nos hallamos en medio de la Sexta Extinción en Masa? Una perspectiva desde el mundo de los anfibios” cuyos autores, David Wake y Vance Vredenburg, “describían estas extinciones como eventos que habían provocado ‘una profunda pérdida de biodiversidad.’ La primera tuvo lugar durante el periodo Ordovícico tardío, hace unos 450 millones de años, cuando los seres vivos estaban prácticamente confinados al agua. La más devastadora se produjo al final del periodo Pérmico, hace unos 250 millones de años, y se acercó peligrosamente a la aniquilación de la vida en la Tierra. (Este evento se conoce a veces como ‘la madre de las extinciones en masa’ y como ‘la gran mortandad’). La extinción en masa más reciente (y famosa) se dio a finales del periodo Cretácico; además de los dinosaurios, acabó con los plesiosaurios, los mosasaurios, los amonites y el pterosaurio. Basándose en las tasas de extinción de anfibios, Wake y Vredenburg sostenían que se está produciendo un evento de una naturaleza igualmente catastrófica.” (Kolbert, 2015, p. 10)

elemento clave para pensar alternativas a la devastación ecológica, pues justamente nos permite romper el ideal narcisista de autosuficiencia humana, dando cuenta de nuestra constitutiva interdependencia con otras formas de vida. Se define así el campo de una ontología política que debe recalibrar su maquinaria teórica para poder integrar el fenómeno de la simbiosis en su devenir poshumano. Veremos cómo tanto Haraway, acudiendo a una ontología relacional, como Morton, defendiendo una ontología orientada a los objetos, intentan emprender esta tarea. Considero que puede resultar valioso leer conjuntamente las recepciones de la categoría de simbiosis que han realizado Haraway y Morton, pues nos pueden ayudar a mapear el espectro de posibles vías de escape a la catástrofe en curso o, si se me permite decirlo así, las posibles trayectorias de desvío para no chocar con la tierra.

El pensamiento filosófico de la simbiosis es el lugar donde puede darse el encuentro, en un nudo borromeo, entre tres círculos que raramente se cruzan: el de la *ecología*, porque trata el vínculo entre las especies (y las formas en que podemos oponernos a la extinción); el de la *política*, porque muestra como este espacio interespecífico está atravesado por el conflicto y el poder –aunque también por la solidaridad–; y, finalmente, el de la *ontología*, porque pone en cuestión ciertas categorías metafísicas fundamentales como lo individual y lo colectivo, la parte y el todo, lo uno y lo múltiple. Preguntarse qué es *un* ser es algo que no sale ileso del encuentro con la realidad de la simbiosis, la cual es tan intermitente, múltiple y fragmentaria –inclusive, según Morton, espectral– como omnipresente, productiva y proliferante.

Haraway y Morton parecen tener también una postura por lo menos incómoda en relación a la contraposición entre humanismo y poshumanismo. La relación de la primera con este último ha sido señalada en varias ocasiones, al punto de que la autora suele pensarse como parte de este movimiento, sin embargo, no está de más señalar que ella misma se reivindica “compostista” y no poshumanista (Torrano, 2021). En concreto, todo depende de qué matiz se le dé al concepto mismo de poshumano, pues si este apela a las olas de la tecnología o del discurso para borrar el “rostro en la arena”

de la humanidad, la perspectiva simbiótica de Haraway no puede sino distanciarse de él de forma crítica, pero si se lo entiende como una postura que pone en cuestión el excepcionalismo antropocéntrico, puede que sea un espacio teórico interesante para albergar la compañía de bichos (incluidos *homo sapiens*), artefactos, holobiontes, biomas, *cyborgs*, monstruos y otros parientes raros con los que Haraway despliega su pensamiento tentacular. Por su parte, Morton resulta aún más difícil de situar: un autor que reivindica la noción de humanidad parece difícilmente enrolable en las filas poshumanistas. Sin embargo, su idea de especie humana como totalidad implosiva bien podría pensarse como un concepto poshumanista de humanidad (con minúscula, en contraposición a la Humanidad del humanismo), pues esta pierde los rasgos que le atribuye el humanismo y pasa a ser algo menor a los biomas que somos cada uno de nosotros, siendo entonces un espacio para la solidaridad y la interdependencia entre especies.

El pensamiento filosófico de la simbiosis ensaya así el devenir poshumano de la ontología política. Si esta última ha aparecido en el siglo pasado como una complicada imbricación de los registros de la política y lo político, siguiendo el modelo de la diferencia ontológica heideggeriana entre ente y ser (Marchart, 2009) es porque se daba por supuesta una correlación entre seres humanos y ser en general. Pero el problema de la simbiosis destruye esa correlación y abre el espectro ontológico-político a un campo no antropocéntrico. Devela el presupuesto oculto de la ontología política para proyectarla en nuevas direcciones. En ellas, intentaré argumentar, sucede como en los relatos de animales de Franz Kafka, los cuales, como dijo alguna vez Walter Benjamin, nos llevan “muy lejos del continente humano” (2009, p. 20).

De los líquenes a la *Mixotricha paradoxa*: breve excursus sobre la historia del concepto de simbiosis

La historia del concepto de simbiosis comienza en buena medida con el estudio de una clase de seres que fue el quebradero de cabeza de los botánicos del siglo diecinueve:

los líquenes. Clasificados alternativamente como algas, musgos u hongos, los líquenes aparecían como una “monstruosidad vegetal,” un ser inclasificable que mezclaba propiedades de distintas clases de vivientes. Fue el botánico suizo Simon Schwendener quien notó por primera vez que el liquen no era una sola especie, sino un conjunto de ellas. Según su hipótesis de la “naturaleza dual” de estos seres, ellos están conformados por la estrecha convivencia (tan estrecha que se vuelven indistinguibles a simple vista) de un hongo y un alga. En palabras del mismo Schwendener, esta hipótesis consideraba que entre ellos se daba una suerte de relación amo-esclavo: el ocioso hongo parasitario captura y somete al alga, a quien obliga a un diligente trabajo fotosintético que él consume (Sapp, 1994, p. 4).

A medida que la hipótesis dual de la naturaleza de los líquenes fue aceptada por más investigadores, distintos experimentos pusieron en cuestión la imagen de dominio que había propuesto Schwendener. Dado que la relación entre el alga y el hongo no podía, en todos los casos, ser reducida a la figura de parasitismo, Albert Bernhard Frank vio la necesidad de introducir un término más general que permitiera pensar la convivencia de ambos sin prejuzgar sobre el tipo de relación que entablaban. Para ello acuñó, en un trabajo publicado en 1877, el término *Symbiotismus* que refiere “a todos los casos en los que dos especies diferentes viven sobre o dentro de la otra [*live on or in one another*]”³ (Sapp, 1994, p. 6). Sin embargo, el origen del concepto fue atribuido a Anton de Bary, quien en su trabajo “El fenómeno de la simbiosis [*Simbiose*],” lo entiende como la forma general que nuclea todos los casos en los que se da “la convivencia [*living together*] de organismos con nombres diferentes”⁴ (Sapp, 1994, p. 7) englobando en él todo tipo de relaciones que van desde el “parasitismo” hasta el “mutualismo.” Estas categorías remiten directamente al trabajo de Pierre-Joseph van Beneden, quien en su libro *Les commensaux et les parasites dans le règne animal* [*Los comensales y los parásitos en el reino animal*] había cuestionado el supuesto de que todo vínculo entre un hospedero y un huésped pudiera resumirse a una forma de

³ La traducción es nuestra.

⁴ La traducción es nuestra.

parasitismo. Van Beneden argumentaba sugerentemente que, así como en las sociedades humanas existe una multiplicidad de vínculos vitales posibles, en las “sociedades animales” habría una variedad de formas en las que puede resolverse el vínculo simbiótico. Estas pueden resumirse esquemáticamente en tres grandes grupos: el parasitismo (en la cual uno de los simbioses se beneficia del vínculo mientras el otro se ve perjudicado), el comensalismo (donde uno de los simbioses se beneficia sin que el otro se vea perjudicado) y el mutualismo (cuando los dos organismos se ven favorecidos por su convivencia), entre los cuales no existe ruptura sino una continuidad graduada de formas intermedias (Sapp, 1994, pp. 7-8).

Fue a partir del estudio sistemático del vínculo entre las células que, ya hacia fines del siglo diecinueve, muchos biólogos concibieron la idea de que el macroorganismo puede ser pensado como una “república de las células.” Sin embargo, fue en torno al estudio de la composición misma de la célula que la teoría de la simbiosis llegó a nuevos horizontes. Pues los sucesivos descubrimientos sobre sus estructuras internas (el núcleo, el protoplasma, el citoplasma, los orgánulos, etc.) llevaron rápidamente a la hipótesis de que la célula misma podía ser un agenciamiento de formas de vida preexistentes⁵. Ya en el siglo veinte, varios investigadores rusos continuaron esta línea, arribando a la idea de la simbiogénesis, es decir, el surgimiento de una especie nueva por asociación de otras preexistentes. La teoría de la simbiogénesis fue elaborada fundamentalmente por botánicos de forma totalmente independiente del pensamiento sobre el apoyo mutuo que se desarrolló en Rusia a partir del trabajo de Piotr Kropotkin, aunque muchas veces ambos hayan sido asimilados. Andrei Famintsyn y Konstantín Merezhkovski desarrollaron, cada uno de forma independiente, la idea de que la simbiosis observada en los líquenes y otros organismos debía ser considerada

⁵ Como señala Sapp, hacia fines del siglo Gottlieb Haberlandt, un discípulo de Schwendener, ya había propuesto la idea de que los cloroplastos, los orgánulos fotosintéticos de las células vegetales, podrían ser producto de una simbiosis como aquella que existe entre el gusano plano *Symsagittifera Roscoffensis* y el alga *Tetraselmis convolutae*, los cuales forman un solo holobionte y han perdido la capacidad de vivir independientemente. Shosaburo Watase, continuó esta línea de pensamiento, sugiriendo que el núcleo, el citoplasma y los centriolos podían tener un origen simbiótico.

una de las causas principales de evolución celular.⁶ Con esto, la teoría de la simbiosis quedaba profundamente vinculada a la biología evolutiva y empezaba a verse en ella un poderoso elemento explicativo para abordar la esquivada causa de la evolución de las especies.

Ya en la segunda mitad del siglo veinte, estando la genética mendeliana y la paleobiología ampliamente desarrolladas, la simbiogenética evolutiva tuvo un nuevo avance con el desarrollo de la teoría de la endosimbiosis seriada [*Serial Endosymbiosis Theory*] (SET) desarrollada en base al trabajo de Lynn Margulis. Esta eminente bióloga ayudó a consolidar, sobre una base genética, las ideas que ya circulaban por los trabajos de los botánicos rusos y otros precursores, mostrando cómo la endosimbiosis a largo plazo llevaba a la fusión de genomas. Tras ser rechazado por varias editoriales, el trabajo de Margulis pudo finalmente publicarse como libro en 1970 bajo el título *The Origins of Eukaryotic Cells: Evidence and Research Implications for a Theory of the Origin and Evolution of Microbial, Plant, and Animal Cells on the Precambrian Earth* [*Los orígenes de las células eucariotas: evidencia e implicaciones de investigación para una teoría del origen y la evolución de las células microbianas, vegetales y animales en la tierra precámbrica*]. Desde entonces, Margulis comenzó una amplia producción, muchas veces en colaboración con su hijo Dorion Sagan, en la cual emprende una verdadera revolución en la teoría de la evolución. Contra los biólogos evolutivos neodarwinianos de la llamada “síntesis moderna” (aquella en la que la teoría de la selección natural se termina de aunar con la genética) Margulis argumenta que la importancia de la variación aleatoria ha sido exagerada y, pese a que no niegue que esta tenga un lugar en la evolución de las especies, propone que la principal causa de

⁶Según comenta Sapp “hubo dos estrategias de investigación complementarias para demostrar el papel de la simbiosis en la evolución celular. Uno implicó revelar las características morfológicas y fisiológicas de cuerpos celulares específicos, identificar estas características en microorganismos específicos de ‘vida libre’ [*free-living*] y proporcionar una secuencia evolutiva plausible de etapas simbióticas [*symbiotic stages*] que pueden haber llevado al origen de las células vegetales y animales. El otro era demostrar experimentalmente la naturaleza simbiótica de la célula extrayendo sus partes constituyentes y cultivándolas in vitro (...) Merezkhovski adoptó el primero; Famintsyn, el segundo” (Sapp, 1994, p. 47). La traducción es nuestra.

especiación hay que buscarla en los intercambios genómicos realizados por las bacterias⁷. Partiendo de esta base, Margulis critica fuertemente el “zoocentrismo” de los biólogos evolucionistas que solo tienen en mente la dinámica ecológica y evolutiva de una pequeña parte de los seres vivos, dejando por fuera de sus especulaciones las dinámicas de interacción de enormes reinos y dominios de la vida. Al mismo tiempo, esta ampliación del espectro de formas de vida que se considera para pensar la evolución ponen en jaque muchas de las metáforas poco felices que abundan en la jerga de la biología evolutiva (egoísmo, beneficios, costes, competición, etc.): los vínculos ecológicos y evolutivos no se comportan como accionistas nerviosos en un mercado de valores. Pero tampoco lo hacen como cooperativistas con conciencia social, por lo que no se trata, para Margulis, de cambiar “una ristra de metáforas por otra” y resaltar la cooperación y el apoyo mutuo, sencillamente es necesario entender a la simbiosis como parte de la realidad de la vida (Margulis y Sagan, 2003, pp. 35-45).

Uno de los casos más emblemáticos de endosimbiosis estudiado por Margulis (y recuperado por Haraway en *Seguir con el problema*) es la protista *Mixotricha paradoxa*. Las termitas (*Mastotermes darwiniensis*) con las cuales posee una relación endosimbiótica no podrían procesar la madera que consumen sin estos singulares protozoos. Sin embargo, lo que hace tan particular a *Mixotricha paradoxa* no es esta relación endosimbiótica con la termita sino el hecho de que ella misma es un holobionte, es decir, un agenciamiento de cinco criaturas distintas: a la protista *Mixotricha paradoxa* se le suman cuatro tipos más de bacterias que cumplen las funciones de los cilios y las mitocondrias en otros protistas (Margulis, 1970, pp. 170-174). Parece que

⁷ Margulis y Sagan describen a las bacterias en *Microcosmos* de la siguiente manera: “Estos organismos, de manera individual o en agregados multicelulares, de escaso tamaño y con una enorme influencia en el ambiente, fueron los únicos habitantes de la Tierra desde el origen de la vida, hace casi 4000 millones de años, hasta que se originaron las células nucleadas unos dos mil millones de años más tarde. (...) Desde la perspectiva microcósmica, la existencia de las plantas y de los animales, incluida la especie humana, es reciente; podría tratarse de fenómenos pasajeros en un mundo microbiano mucho más antiguo y fundamental. Dos mil millones de años antes de que surgiera cualquier animal o planta ya existían microorganismos simbióticos consumidores de energía, que eran depredadores, tenían capacidad de nutrición, movimiento, mutación, recombinación sexual, fotosíntesis, reproducción y podían proliferar desmesuradamente” (Margulis y Sagan, 2013, p. 15).

la simbiosis, si se piensa con casos como el que nos proporciona *Mixotricha paradoxa*, es verdaderamente rara. Ya sea en los hongos, las algas o las cianobacterias que componen los líquenes, en las subterráneas micorrizas donde se entremezclan los reinos *Plantae* y *Fungi*, en las algas endosimbióticas de los protozoos “verdes” o en las comunidades de bacterias y protistas que conviven en el estómago de una termita, los microcosmos de la simbiosis nos llevan lejos de nuestro propio reino vital hacia todo tipo de complejos mundos que, lejos de ser más primitivos o insignificantes, son actores claves en el teatro de la evolución.

Simpoiesis o del arte de la configuración conjunta de los mundos

En el tercer capítulo de *Seguir con el problema*, Haraway toma como punto de partida la “vívida pintura de 1,20 x 1,80 m. llamada *Endosimbiosis* que cuelga de la sala que une los departamentos de geología y biología en la universidad de Massachusetts” (Haraway, 2021, p. 99) para desarrollar su teoría de la simpoiesis [*Sympoiesis*]. En su descripción de la reproducción amplificada de la aguada de Shoshanah Dubiner, Haraway nos dice: “Los bichos se interpenetran unos a otros, se rodean en bucles y se atraviesan mutuamente, se comen entre sí, se indigestan, se digieren y se asimilan parcialmente, estableciendo arreglos simpoiéticos conocidos como células, organismos y ensamblajes ecológicos” (Haraway, 2021, p. 100). Tales formas de intraacción⁸ multiespecies exhiben con particular ejemplaridad cómo el fenómeno de la simbiosis obliga a repensar las categorías ontológicas básicas. La metafísica occidental tuvo como fundamento el supuesto de que lo uno es ontológicamente más originario que lo

⁸ Haraway recupera el concepto de intraacción [*Intraaction*] del libro de Karen Barad *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Las implicancias ontológicas de la física cuántica parecen ser consistentes con las de la simbiosis y ambas parten de una atención más ajustada de los microcosmos de la vida y de la materia. Podemos leer al comienzo del prólogo: “Este libro trata sobre enredos [*entanglements*]. Estar enredado no es simplemente estar entrelazado con otro, como en la unión de entidades separadas, sino carecer de una existencia independiente y autosuficiente. La existencia no es un asunto individual. Los individuos no preexisten a sus interacciones; más bien, los individuos emergen a través y como parte de su interrelación entrelazada [*entangled intra-relating*].” (Barad, 2007, p. 9). La traducción es nuestra.

múltiple, que este último nunca es otra cosa que una composición derivada de la suma de unidades. Por el contrario, el modelo simbiótico muestra que no existe ninguna unidad subyacente de la vida, sino que cada unidad individual es ella misma una composición. Como en el caso del famoso rizoma presentado por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* para pensar contra la metafísica del “Uno que deviene Dos” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 11), la categoría de simpoiesis le sirve a Haraway para pensar ontológicamente el espacio de lo múltiple, cuyo operador de unificación no es el individuo, sino el *holoente* [*holoents*], el “ser completo.” De esta manera, y a diferencia del concepto de autopoiesis⁹, la simpoiesis permite captar el surgimiento de totalidades a partir de los agenciamientos, los enredos y la urdimbre de entramados vitales que se tejen en los juegos simbióticos. Tal como son pensados por Beth Dempster, quien acuñó el concepto, los sistemas simpoiéticos:

(...) son sistemas de producción colectiva [*collectively-producing systems*] que no tienen límites temporales o espaciales autodefinidos. Los ecosistemas y los sistemas culturales son ejemplos. Son autoproducidos hasta cierto punto, pero dependen de la adición de nueva información como fuente de potencial de adaptación. Los sistemas son evolutivos y se caracterizan por relaciones complejas continuas entre los componentes del sistema. (1998, p. 178)¹⁰.

Pero lo decisivo de la recepción de Haraway del concepto de simpoiesis es que ella lo

⁹Este concepto, desarrollado por Humberto Maturana y Francisco Varela en su libro *De Máquinas y Seres Vivos: Una teoría sobre la organización biológica*, es fundamental para la comprensión de la simpoiesis, ya que esta última surge del encuentro de la concepción autopoietica y la atención al fenómeno simbiótico en el marco del pensamiento ambiental. La autopoiesis, la auto-organización y auto-producción, define para los autores a los seres vivos y puede pensarse partiendo del curioso concepto de máquina autopoietica que se define como “una máquina organizada (definida como una unidad) como una red de procesos de producción (transformación y destrucción) de componentes que: (i) a través de sus interacciones y transformaciones continuamente regeneran y realizan la red de procesos (las relaciones) que los han producido, y (ii) la constituyen (la máquina) como una unidad concreta en el espacio en el que ellos (los componentes) existen especificando el dominio topológico de su realización como tal de una red” (Varela y Maturana, 1973, p. 78).

¹⁰ La traducción es nuestra.

moviliza para pensar lo que ha llamado el Chthuluceno [*Chthulucene*]. Haraway explica que acuñó este peculiar término luego de ser picada por uno de sus “espíritus familiares” para pensar la cuestión, la araña *Pimoides Cthulhu*. El nombre específico de esta araña remite a la deidad marina proveniente del espacio llamada Cthulhu, una de las criaturas más famosas que fabulara Howard Phillips Lovecraft. Sin embargo, lejos de recuperar el legado lovecraftiano para la filosofía, como hace Graham Harman en su libro *Realismo raro* (2020), Haraway señala expresamente que su *Chthulucene* (con una grafía distinta) no remite a “la pesadilla racial misógina” del universo lovecraftiano, sino que lo hace a dos raíces griegas: *χθών* (*kthon*) y *καινός* (*kainós*) que significan respectivamente “tierra” y “nuevo.” Como una “tierra nueva,” el Chthuluceno se emparenta no solo con conceptos como los de Capitaloceno o Plantacionceno, que intentan darle mayor precisión a los responsables del daño antropogénico al planeta (dando cuenta que no sería el indefinido *anthropos*, sino más bien el modo de producción capitalista europeo y su extractivismo colonial, quien destruye la tierra), sino también al concepto de Gaia tal como lo han recuperado Isabelle Stengers (2017), Bruno Latour (2017), Deborah Danowski y Viveiros de Castro (2019). En esta acepción, Gaia no remite solo a las teorías que James Lovelock y Lynn Margulis¹¹ desarrollaron en torno al sistema tierra, sino que nombra el acontecimiento de la peligrosa irrupción del planeta como tal en los asuntos humanos.

A diferencia de la mayoría de los neologismos que han conocido una profusa inflación conceptual desde que Paul Crutzen y Eugene Stroemer popularizaran el término antropoceno¹², la novedad del Chthuluceno radica en el hecho de que busca ser un espacio conceptual que dé cobijo al “arte de vivir en un planeta dañado,”¹³ a técnicas

¹¹ Sobre el vínculo entre la teoría SET y la hipótesis de Gaia, puede consultarse *Planeta Simbiótico: un nuevo punto de vista sobre la evolución* (2002).

¹² Como apéndice a su trabajo *Around the Anthropocene in Eighty Names: Considering the Urbanocene Proposition* (2020) Franciszek Chwałczyk ha realizado una lista donde consigna 91 neologismos acuñados en base al sufijo *-ceno*.

¹³ Me refiero al título del libro compilado por Ann Tsing *The Art of Living in a Damaged Planet: Ghosts of Anthropocene* (2017) el cual desde su acertado título presenta una particular afinidad con el Chthuluceno harawayano. Por lo demás, Ann Tsing y Donna Haraway son dos pensadoras tan profundamente afines como los hongos y las raíces de las micorrizas.

para sanar y construir mundos habitables; puntos de apoyo y resistencia, pero también de proyección y despliegue. Porque Haraway no solo busca determinar cuál es el nombre exacto de la catástrofe, sino que intenta imaginar alternativas a esta última que sean capaces de enraizar en prácticas concretas de construcción de mundos. Por esto, la simpoiesis, la construcción simbiótica de espacios habitables para grupos multiespecie variables y dinámicos, es un elemento decisivo del Chthuluceno, su método de composición. Si el término “humanidad” puede recuperar algo de su antiguo significado latino que lo adscribe al *humus*, a la tierra donde se composta con todo tipo de bichos en relaciones raras, es porque la simbiosis hace escuchar su bullicio más acá y más allá de la línea modernizadora que separa naturaleza y cultura.¹⁴ Porque quizás “simpoiesis” significa solamente que ningún bicho ni ninguna especie, tampoco *homo sapiens*, hacen “su” mundo –aquel en el que viven pero también aquel que son– en solitario: “ser uno es siempre devenir con muchos [*to become with many*]”¹⁵ (Haraway, 2008, pp. 4).

En todas las narraciones SF¹⁶ que nos presenta Haraway a lo largo de *Seguir con el problema*, las prácticas de saneamiento y reparación de lo que ha sido saqueado, contaminado o destruido son emprendidas por los devenires conjuntos de humanos y no humanos, de géneros y especies heterogéneas, pero también de artefactos técnicos y

¹⁴ En este sentido, Ayelen Cavalli afirma que el concepto de naturocultura [*natureculture*] surge del “interés de Haraway de re-escribir historias donde la unidad básica de sentido es la ‘relación,’ al tiempo que emerge una danza ontológica, y busca implosionar los dualismos modernos que escinden lo natural y lo cultural, lo corporal y la mente, lo material y lo semiótico” (Cavalli, 2022, p. 345).

¹⁵ En este mismo primer apartado de *When Species Meet* [*Cuando las especies se encuentran*], que significativamente se llama “Nunca fuimos humanos” [*We Have Never Been Human*], Haraway expresa el hecho simbiótico de una forma particularmente bella: “Me encanta el hecho de que los genomas humanos se pueden encontrar en solo un 10 por ciento de todas las células que ocupan el espacio mundano que llamo mi cuerpo; el otro 90 por ciento de células está lleno de genomas de bacterias, hongos, protistas y demás, algunos de los cuales tocan en una sinfonía necesaria para que yo esté realmente viva [*to my being alive at all*], y algunos de los cuales están como pasajeros [*hitching a ride*] sin hacer al resto de mí, de nosotros, ningún daño. Mis diminutos compañeros [*tiny companions*] me superan ampliamente en número; mejor dicho, me convierto en un ser humano adulto acompañada de estos pequeños comensales [*tiny messmates*]” (Haraway, 2008, pp. 3-4). La traducción es nuestra.

¹⁶ SF, un sintagma que actúa como una verdadera constelación de significados, son las siglas de ciencia ficción [*science fiction*], fabulación especulativa [*speculative fabulation*], feminismo especulativo [*speculative feminism*], hechos científicos [*scientific facts*] y hasta ahora [*so far*].

todo tipo de híbridos entre ellos: los *cyborg*¹⁷ y los monstruos, protagonistas de estas otras historias que tienen el coraje de, cada una desde su humilde lugar, plantar cara a la catástrofe. La categoría de simpoiesis abre así el espacio de una praxis ecológica que no solo está orientada a recomponer mundos habitables para humanos y no humanos, sino que habilita a los mismos no humanos, vivientes o técnicos, a participar de forma activa en este proceso, quitándoles los tradicionales roles de destinatarios pasivos de dicha praxis o de meros instrumentos para ejecutarlas.

El último capítulo de *Seguir con el problema*, llamado “Historias de Camille” es uno de los más interesantes para pensar la importancia de la simbiosis en el Chthuluceno. Realizando una osada apuesta textual, Haraway se desembaraza en él de una argumentación puramente teórica y avanza en el terreno de la ciencia ficción, imaginando a través de varias generaciones, la historia de Camille, una niña nacida en una “comunidad del compost.” Estas comunidades intentan mitigar, subsanar e incluso reparar los estragos del antropoceno, elaborando novedosas formas simpoiéticas de vivir. Camille fue modificada genéticamente para poseer una cierta cantidad de genes de mariposa monarca (*Danaus plexippus*). Si el intercambio de genomas ha sido, desde los albores de la vida multicelular, uno de los motores fundamentales de la evolución (como ha dicho Margulis, las bacterias son las verdaderas inventoras de la ingeniería genética) la apuesta de las comunidades del compost pasa por continuar este proceso¹⁸

¹⁷Uno de los grandes aciertos de Haraway consiste en que los “juegos de cuerdas” que usa en sus narraciones le permite hacer converger tres acontecimientos políticos decisivos de nuestro tiempo: el feminismo, la ecocrítica radical y la irrupción de nuevas tecnologías. Por fuera de las contiendas teóricas entre el eco- y el tecno-feminismo, Haraway logra darle una perspectiva de género a la crítica ecológica sin, no obstante, caer en una posición tecnofóbica. Al mismo tiempo, es capaz de recuperar las posibilidades emancipatorias de la técnica sin caer en el facilismo de las soluciones puramente técnicas. Este potente cóctel ya está presente en buena medida desde *El manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, en el cual recuperaba el concepto de cyborg para desplegarlo como un verdadero ácido capaz de disolver límites entre humanos y no humanos, vivientes y máquinas, seres físicos y entidades etéreas, la ficción y ciencia, para “construir un mito fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo” (Haraway, 1995, p. 251).

¹⁸ “¿Por qué han tenido tanto éxito los ingenieros genéticos en la transmisión de genes ajenos a vegetales comestibles y animales domésticos? Porque la Naturaleza lleva eones refocilándose en esta clase de artimañas de intercambio de genes y de genomas. El verdadero ingeniero genético es el microbio; los científicos y los técnicos son meros intermediarios” (Margulis y Sagan, 2003, p.72).

como una apuesta por la recuperación y sanación de los ecosistemas dañados. A contrapelo de las siniestras posibilidades de la ingeniería genética en manos de la rapacidad capitalista, Haraway vislumbra también su potencial sanador.

Marx lavando los platos: Morton y la solidaridad con los no humanos

Morton se encuentra cercano a la llamada ontología orientada a los objetos [*Object-Oriented Ontology*] (OOO), una perspectiva filosófica anti-subjetivista y anti-anropocéntrica que, partiendo de la particular relectura que emprende Graham Harman de la ontología heideggeriana en su libro *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002), se inscribe dentro del giro materialista del realismo especulativo. Dentro de esta corriente teórica es fundamental la noción de correlacionismo, acuñada por Quentin Meillassoux en *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (2018) para definir la certidumbre metafísica de que nunca se puede acceder al ser independientemente de su correlación con el pensamiento humano¹⁹. Morton, por su parte, le da un uso muy distinto al concepto, pues lejos de sostener que el correlacionismo puede y debe ser abandonado, mantiene que el problema en él es su carácter antropocéntrico: se trata de “permitir que los seres no humanos, como los peces (y tal vez hasta las palas de pescado) se dieran el gusto de no ser capaces de acceder al ‘en sí mismo’” (Morton, 2019a, p. 88). El problema no sería el correlacionismo *per se*, sino su exclusividad humana, pues, para Morton, también los no humanos habitan el espacio de juego entre apariencia manifiesta y ser en sí retraído.²⁰ Por decirlo con Reza Negarestani “cada partícula de polvo lleva con ella una visión singular de la materia,

¹⁹ Para Meillassoux, el correlativismo es la clave del “contragiro ptolemaico” que emprende Kant y que dota al subjetivismo moderno de su forma clásica; contra este, el filósofo francés defiende el espíritu del “verdadero” giro copernicano (que quita al humano del centro del cosmos) afirmando la posibilidad de un conocimiento de las cosas en sí mediante la matemática pura (Meillassoux, 2018).

²⁰ Desde esta perspectiva, Morton recupera de la OOO la idea de que los objetos “se retiran,” siendo inaccesibles tanto los unos a los otros como cada uno a sí mismos, por lo que la causalidad (lo que ya había entrevisto Hume) es siempre “vicaria” y, por tanto, actúa en el nivel de estética, es decir, de la percepción.

del movimiento, de la colectividad, de la interacción, del afecto, de la diferenciación, de la composición y de la oscuridad infinita” (Negarestani, 2016, p. 190). Según Morton, los límites entre los seres no son “delgados y rígidos,” similares a líneas de puntos para recortar,²¹ sino más bien un espacio difuso y poroso, su presencia misma es inconstante y su ser, siempre un poco más o un poco menos de lo que es, pero sin dejar de ser él mismo. Pues “una rana no es un melocotón,” (Morton, 2019a, p. 88) cada cosa no deja de poseer su singularidad –incluso una esencia– a condición de que se la piense como porosa e inconstante. Al igual que en el caso de Haraway, la ontología de Morton se encuentra profunda y explícitamente asociada a la teoría de la simbiosis: “El hecho simbiótico requiere que pensemos un esencialismo extraño [*weird essentialism*]” (Morton, 2019a, p. 88).

Sin embargo, pese a que la simbiosis es el cimiento real de todo lo viviente, la vida humana sobre la tierra ha entrado en una suerte de repliegue que descuartiza los lazos simbióticos, trazando un corte radical y arbitrario entre dos espacios claramente delimitados: el de los seres humanos y el de la naturaleza. Morton le otorga un sugerente nombre a este proceso: agrilogística [*agrilogistics*]. Con este neologismo no solo vincula esta partición –que en *Humanidad: solidaridad con los no humanos* llama también el Desgarro [*the Severing*]– con el surgimiento de la agricultura y la ganadería durante la llamada revolución neolítica, sino que intenta explorar en ella un posible origen ancestral común del patriarcado, el racismo y la metafísica aristotélica. Uno de sus principales postulados es que la mera existencia es siempre algo bueno e incluso preferible a tal o cual forma de existencia. Este postulado lleva a dar preponderancia a la “sustancia fácil de pensar” [*Easy Think Substance*], un “grumo ontológico” indiferenciado que es capaz de sostener cualidades. Esta concepción de los entes como bultos a gestionar y aumentar es el corazón de la operatoria agrilogística que *Ecología oscura* atribuye sin dudar a lo “mesopotámico.” “Seguimos siendo mesopotámicos” en

²¹Dice Morton en *Ecología oscura*: “las gotas de agua no vienen con líneas de puntos y el dibujito de unas tijeras, aunque los filósofos insistan en que hay algo parecido a una línea de puntos en alguna parte de cada cosa y en que su trabajo consiste en localizarla y cortar por ahí” (Morton, 2019a, p.113).

tanto allí estarían las raíces del desgarramiento del tejido simbiótico que se apoderó del planeta.

Sin embargo, incluso dentro del Desgarro mismo late la presencia inconstante y difusa de lo “real simbiótico” [*symbiotic real*], categoría en la que Morton parece poner en juego el concepto lacaniano de lo real para pensar el fenómeno de la simbiosis. Podemos leer en *Humanidad*: “El desgarramiento es una fisura traumática y fundamental entre, por decirlo en términos estrictamente lacanianos, *la realidad* (el mundo humano correlacionado) y *lo real* (la simbiosis ecológica de las partes humanas y no humanas de la biosfera)” (Morton, 2019b, p. 30). El hecho simbiótico resulta insimbolizable para el régimen de representación agrilogístico, este se funda a sí mismo en base a su negación. Por eso la simbiosis puede continuar, invisible, actuando en lo real que la agrilogística quisiera despedazar, asimilar y gobernar.

Basándose en esta posibilidad abierta por lo real simbiótico, Morton desarrolla una interesante discusión sobre el concepto de totalidad partiendo de la contraposición entre dos formas de holismo: el implosivo y el explosivo. Este último puede resumirse en la sentencia tantas veces repetida “el todo es más grande que la suma de sus partes”. La identidad del todo tiene como acto fundacional “hacer explotar” la multiplicidad de sus elementos, consiste en este “ser más grande que,” el cual no solo contiene sus partes, sino que finalmente, en tanto las trasciende, les da sentido y las determina. Contra esta forma de entender la totalidad se enfrenta la versión implosiva del holismo. Ella reconoce que el todo es menor que la suma de sus partes y pone en juego el concepto de subcendencia [*subscendence*] que, según Morton, es el verdadero contrario de la trascendencia. Pues a diferencia de esta última no va “más allá” de sus partes, pero tampoco se queda, como la inmanencia, en el mismo plano que ellas, sino que las “subciende,” las totaliza por lo bajo en un “más acá” que no las incluye en un todo abarcador ni las supera en una nueva identidad. Esta forma de pensar las totalidades, precaria y espectral, es consistente con la ontología de los holoentes de Haraway, pues permite explicar a los seres vivos y a las especies no como entidades claramente definidas, cerradas y perfectamente idénticas a sí mismas, sino como porosas e

inconstantes, abiertas y carentes de un carnet de identidad ontológico: “Hay más ADN ajeno a Tim Morton en Tim Morton que el ADN que existe de Tim Morton, como condición de posibilidad de la existencia de Tim Morton” (Morton, 2019a, p. 88).

Al mismo tiempo, recuperando la idea de espectralidad de Jaques Derrida en *Espectros de Marx* –libro que, dicho sea de paso, está presente desde el comienzo en *Humanidad*, en el que se afirma que “un espectro acecha al espectro del comunismo, es el espectro de lo no humano” (Morton, 2019b, p. 13)– Morton despliega el concepto de existencia-X, en el cual se piensa cada ser como acechado por el espectro de lo que puede llegar a ser, de forma tal que “hay loros y loros-X. Hombres y hombres-X [*X-Men*]. Mujeres y mujeres-X” (Morton, 2019b, p. 120). Esta espectralidad parece ser, según Morton, particularmente afín a la teoría SET:

Cianobacterias y cianobacterias-X, que tienen la capacidad especial de vivir dentro de otros organismos unicelulares: esas cianobacterias-X se llaman *cloroplastos* y son la razón por la cual las plantas son verdes y pueden hacer fotosíntesis. Del mismo modo, algunas bacterias anaeróbicas se escondieron en organismos unicelulares de evolución diferente, y ahora usted las tiene en cada célula de su cuerpo. Se llaman mitocondrias y son la razón por la cual usted es capaz de leer esto: ellas nos proporcionan nuestra energía. Sus ojos se mueven hacia abajo en esta página debido a esa superpotencia bacteriana. (2019b, p. 120).

En esta incursión por los enredos de la simbiosis, Morton recupera y reelabora uno de los más importantes discursos emancipatorios humanistas: nada más ni nada menos que el comunismo marxista. Se trata entonces de pensar un comunismo de lo no humano que sea capaz de recuperar la crítica marxista, pero “corrigiendo” en ella el carácter antropocéntrico del humanismo de Marx, lo que Morton llama humorísticamente “lavar los platos.” El antropocentrismo no es un componente indispensable del pensamiento marxista, sino un error que puede evitarse. Si Marx había sostenido que “la mejor abeja

es siempre menos hábil que el peor arquitecto”²² (Morton, 2019b, p. 40), trazando una demarcación antropocéntrica entre lo humano poseedor de ser genérico (y, por tanto, capaz de actuar verdaderamente) y el resto de los animales, Morton recupera ese mismo ser genérico, el ser-de-la-especie [*species-being*], pero para realizar la maniobra inversa. Para él, la diferencia entre la acción humana y el comportamiento animal es insostenible, pues, en última instancia, nadie puede saber si sus pretendidas acciones libres no son en verdad respuestas programadas. Como la libertad es inconstable, persiste la indeleble duda paranoide ¿cómo sé que no soy la ejecución de un algoritmo? Pero es en base a esta duda que podemos solidarizarnos con los no humanos. Y si acaso somos algo más que un ciego automatismo realizándose ilusoriamente como conciencia, quizás aquello que siempre pensamos que estaba preso en la ejecución de las legalidades ciegas del instinto pueda tener también ese beneficio. Un comunismo con los no humanos dentro puede ser afirmado desde lo real de la simbiosis o desde la precariedad de toda posición excepcional, pero siempre se practica en la solidaridad con el no semejante y en la extraña igualdad entre aquellos que no son uno.

Para no chocar con la tierra

Me gustaría ahora retomar aquello que en la introducción propuse pensar como el desafío de una ontología política ecológica. Uno de los núcleos ontológicos del pensamiento de Haraway se expresa muy bien en la jocosa crítica a la estéril afirmación de que “todo tiene que ver con todo”: en realidad, es siempre algo lo tiene que ver con algo. Como hilada por su venerable compañera ctónica, la araña *Pimosa Cthulhu*, la ontología harawayana entreteje las líneas de su pensamiento para formar puntos de intersección y despliegue que en cada caso forman las más variadas figuras y

²² Morton refiere al siguiente pasaje del capital: “Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre. (...) una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera” (Marx, 2010, p. 216).

constelaciones. En Haraway, importa sobre todo qué historias cuentan historias, cómo se van tramando los hechos, en qué orden se exponen, cuáles son los ejemplos que se presentan. Lo decisivo es siempre cuál es la figura que se forma en el juego de cuerdas, cuáles son las extremidades humanas y no humanas que lo juegan. Esta forma de pensar, que sigue a este ancestral y ubicuo juego infantil (del cual la primera parte de *Seguir con el problema* hace un elogio) da privilegio ontológico a las interconexiones sobre el ser individual e independiente. El lugar del individuo es ocupado por el holoente, el cual es, desde el vamos, un manojo de vínculos y relaciones, mucho más una figura de cuerdas que un ser indivisible.

Por el contrario, la metafísica *zombie* de los realistas especulativos, según la cual debe dársele importancia máxima al ser discreto, discontinuo y poroso de los seres, lleva a Morton a restarle importancia a las relaciones y desarrollar un sustancialismo *weird*, basado en el recíproco retirarse de todos los entes los unos de los otros. Así esta ontología se distancia del relacionalismo al mismo tiempo que intenta ir más allá de la metafísica tradicional. Para esto último recupera la no-identidad, la disparidad elemental de toda cosa consigo misma y con los demás, para construir un escenario ontológico donde las entidades no son constantes ni continuas, por lo tanto poseen una profunda porosidad que las dota de límites ontológicamente indeterminados, imprecisos e inconstantes. Se parte entonces del carácter enrarecido de los seres para reivindicar su singularidad no relacional.

Resulta fundamental pensar finalmente qué vía podría seguir el pensamiento poshumanista a partir de su encuentro con la simbiosis. En primer lugar, el poshumanismo simbiótico se diferenciaría del antihumanismo heideggeriano, el cual busca en el ser aquello “más que humano” que su teoría demanda. Al mismo tiempo, rechazaría también la perspectiva foucaultiana de entender al ser humano como una construcción histórica-discursiva, cuyo auge y caída se puede datar a fines del siglo diecinueve y principios del veinte. Porque el concepto de *especie* es elemental para pensar la simbiosis. Si la teoría simbiótica lo pone en cuestión, no es por su carácter de discurso científico de fines del siglo diecinueve y principios del veinte, sino por ciertas

propiedades observables en los seres vivos. Por último, también habría que distanciarse de varias corrientes transhumanistas que intentan una superación del ser humano que todavía implica consideraciones antropocéntricas y jerárquicas en el vínculo entre los seres. Tanto las fantasías de una tecnocracia cyborg capitalista, encarnadas en los proyectos de Elon Musk, como las mucho más interesantes ideas de los cosmistas rusos²³, que propugnaban una superación de los límites biológicos del cuerpo mediante la tecnología, encallan en un mismo reparto jerárquico de los seres, que hace que la interesante preposición “trans” se limite a ser solo un escalón más en el ordenamiento jerárquico de los seres. Sin embargo, de la mano de Haraway, tenemos en las historias del Compost una práctica transhumanista que entra en sintonía con las formas mediante las cuales las bacterias intercambian genes y permite pensar un devenir transhumano multiespecie, capaz de re-crear y profundizar el vínculo simbiótico entre humanos y no humanos. Por su parte, Morton (por lo menos en *Humanidad*) reivindica el concepto de *homo sapiens*, ya que le permite dar cuenta tanto del daño antropogénico a la biodiversidad (y al planeta en general) como de la posibilidad de pensar nuevos lazos solidarios con otras especies, en articulaciones inéditas de la arcaica fuente de diferenciación específica que es la simbiosis. Por tanto, podría pensarse al teórico inglés como un crítico del poshumanismo, pues le da un lugar fundamental al concepto de lo humano. Pero justamente ese lugar es también uno no antropocéntrico, por lo cual se podría sostener que Morton encabeza una lectura poshumanista del concepto de humanidad.

Cuando leemos conjuntamente a Haraway y a Morton resulta curioso constatar cómo poseen ciertas obsesiones comunes pero las expresan en lenguajes y referencias distintas. El pensamiento ecológico, el concepto de especie, la estética de lo raro, el entrelazamiento entre arte, ciencia y tecnología, definen su común hoja de ruta intelectual. En esta ruta, una de las más importantes de nuestro tiempo, pienso que la categoría biológica de simbiosis es una parada decisiva. Pues desde ella se puede

²³ Cfr. Baña, Martín y Galliano, Alejandro (2021, pp. 27-51).

elaborar una ontología y una política que puedan ir más allá del excepcionalismo y el antropocentrismo, abriéndose a una perspectiva biocéntrica y ambiental. La teoría de la simbiosis, hemos visto, lleva a replantearse el suelo ontológico sobre el que se erige la filosofía occidental. Adquiriendo una amplitud ontológico-política, el concepto de simbiosis se vuelve un punto estratégico para frenar la onda expansiva de la sexta extinción. Si la (¿post?)humanidad todavía puede hacer pie en la tierra sin aniquilarla, es porque una nueva convivencia entre humanos y no humanos, una nueva simbiosis, puede todavía surgir, incluso en un planeta en ruinas, incluso cuando buena parte del impacto ya ha desplegado su fuerza destructiva. Reconstruir, paso por paso y dificultosamente las nuevas formas que permitan habitar esta tierra será una labor destinada a fracasar si se la confina a manos exclusivamente humanas; por el contrario, puede mantener su esperanza si se afianza en los devenires de un buen número de criaturas y bichos, de técnicas y ambientes, de prácticas: historias y contingencias, entremezclándose en los mundos híbridos y pantanosos de la simbiosis.

Referencias bibliográficas

- Baña, Martín y Galliano, Alejandro (2021). “Prólogo. La muerte es un lujo innecesario: del cosmismo ruso al transhumanismo universal”. En Groys, Boris (comp.), *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre* (pp. 27-51). (Fulvio Franchi, Trad.). Caja negra.
- Barad, Karen (2007). *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University.
- Benjamin, Walter (2009). *Obras. Libro II/vol. 2* (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Cavalli, Ayelen (2022). Naturocultura. En D. Parente et. al. (eds.) *Glosario de Filosofía de la técnica* (pp. 345-349). La cebra.
- Chwałczyk, Franciszek (2020). Around the Anthropocene in Eighty Names: Considering the Urbanocene Proposition. *Sustainability*, 12(11), pp. 44-58.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (José

- Vázquez Pérez, Trad.). Pre-textos.
- Dempster, Beth (1998). *A Self-Organizing Systems Perspective on Planning for Sustainability* [tesis de maestría no publicada]. University of Waterloo.
- Groys, Boris (comp.) (2021). *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre*. (Fulvio Franchi, Trad.). Caja negra.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. (Manuel Talens, Trad.). Cátedra.
- Haraway, Donna (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota.
- Haraway, Donna (2021). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno* (Helen Torres, Trad.). Consorri.
- Harman, Graham (2020). *Realismo raro: Lovecraft y la filosofía* (Antonio Jiménez Morato y Federico Fernandez Giordano, Trads.). Holobionte.
- Kolbert, Elizabeth (2015). *La sexta extinción: una historia nada natural* (Joan Lluís Riera, Trad.). Crítica.
- Kozo-Polianski, Boris (2010). *Symbiogenesis: a new principle of evolution*. Harvard University.
- Latour, Bruno (2017). *Cara a cara con el planeta*. (Ariel Dilon, Trad.). Siglo XXI editores.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou, Laclau*. (Marta Delfina Álvarez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Margulis, Lynn (1970). *The origins of eukaryotic cells: evidence and research implications for a theory of the origin and evolution of microbial, plant, and animal cells on the precambrian earth*. Yale University.
- Margulis, Lynn (2002). *Planeta Simbiótico: un nuevo punto de vista sobre la evolución*. (Victoria Laporta Gonzalo, Trad.). Debate.
- Margulis, Lynn y Sagan, Dorion (2003). *Captando genomas: una teoría sobre el origen de las especies*. (David Sempau, Trad.). Kairós.
- Margulis, Lynn y Sagan, Dorion (2013). *Microcosmos: cuatro mil millones de años de*

- evolución desde nuestros ancestros microbianos*. (Mercè Piqueras, Trad.). Tusquets.
- Meillassoux, Quentin (2018). *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. (Margarita Martínez, Trad.). Caja Negra.
- Morton, Timothy (2018). *Hiperobjetos: filosofía y ecología después del fin del mundo*. (Paola Cortés Rocca, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Morton, Timothy (2019a). *Ecología oscura: sobre la coexistencia futura*. (Fernando Borrajo, Trad.). Paidós.
- Morton, Timothy (2019b). *Humanidad: solidaridad con los no humanos*. (Paola Cortés Rocca, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Negarestani, Reza (2016). *Ciclonopedia: complicidad con materiales anónimos*. (Hugo Castignani, Trad.). Materia oscura.
- Sapp, Jan (1994). *Evolution by association: a history of symbiosis*. Oxford University.
- Stengers, Isabelle (2014). *En tiempos de catástrofes*. (Víctor Goldstein, Trad.). Futuro anterior.
- Torrano, Andrea (2021). Ontología post-humana: maquinas, humanos, perros y bacterias deviniendo con. *Instantes y azares: escrituras nietzscheanas*, 26, pp. 43-59.
- Tsing, Ann et al. (2017). *The art of living in a damaged planet: ghosts of antropocene*. University of Minnesota.
- Varela, Francisco y Maturana, Humberto (1973). *De Máquinas y Seres Vivos: Una teoría sobre la organización biológica*. Universitaria.
- Viveiros de Castro, Eduardo y Danowski, Déborah (2019). *¿Hay un mundo por venir?* (Rodrigo Álvarez, Trad.). Caja Negra.

Identidad y posthumanismo

Identity and Posthumanism

Mónica Cabrera*

Fecha de Recepción: 21/04/2022

Fecha de Aceptación: 15/06/2022

Resumen: *El trabajo intenta plantear algunos interrogantes analizando el impacto que produce la perspectiva posthumanista en la noción de identidad clásica, aplicada a la subjetividad, indicando los problemas filosóficos que dicho concepto ha generado a partir del debate humanismo/posthumanismo. Para localizar la emergencia de estos impactos (efectos), se llevará a cabo la genealogía de la noción de identidad, a partir del antihumanismo formulado en los años '60 del siglo XX que afectó diversas aplicaciones disciplinarias: la religión, el psicoanálisis y el gobierno político. Se analizarán especialmente los cambios o recusaciones a la familia de conceptos que fungen como indicadores de identidad, identificación y similares, en textos críticos emblemáticos que radicalizan las posiciones antihumanistas y posthumanistas y permiten iluminar la funcionalidad excluyente y eventualmente los daños en los denominados 'subalternos' que produjo la naturalización de dicho concepto.*

Palabras clave: *subjetividad – humanismo – antihumanismo – genealogía – identificación*

Abstract: *The article tries to raise some questions analyzing the impact that the posthumanist perspective produces on the notion of classical identity, applied to subjectivity, indicating the philosophical problems that this concept has generated from the humanism/posthumanism debate. To locate the emergency of these impacts (effects), will be held the genealogy of the notion of identity, from the antihumanismo formulated in the '60s of the Twentieth century that affected various applications disciplinary: religion, psychoanalysis and political governance. The*

* Profesora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Docente e investigadora en el área de Filosofía Contemporánea (FFyL-UBA), en el marco del proyecto: "Entre restauraciones y líneas de fuga: perspectivas de lo posthumano", UBACyT 2020-23, dirigido por Samuel Cabanchik. Correo electrónico: molibrera@gmail.com

changes or recusations to the family of concepts such as indicators of identity: identification and the like, in emblematic critical texts that radicalize anti-humanist and posthumanist positions and allow illuminating the exclusionary functionality and eventually the damages in the so-called 'subalterns' that produced the naturalization of said concept; will be analyzed in particular.

Keywords: Subjectivity – Humanism – Antihumanism – Genealogy – Identification

En los años '60 del siglo XX tiene lugar una eclosión de movimientos emancipatorios: en 1959 se inicia la revolución cubana y su, por entonces, consecuente entusiasmo, con todo lo que eso implicó: la proyección emancipatoria continental y dentro mismo de los EEUU la resistencia a la guerra de Vietnam. Asimismo, tuvo lugar el mayo francés del '68 y también la presencia en el ámbito de lo público de lo que se dio en llamar el 'coro de la tragedia': la presencia movilizadora en el espacio común, de las minorías que reclamaban por sus reivindicaciones en un contexto, como se decía en esa época 'contestatario', de rechazo a la centralidad del Hombre con mayúsculas como lo consideraba el pensamiento filosófico que monopolizó la escena intelectual francesa, hasta los setenta aproximadamente. Estas 'reivindicaciones' no estaban protagonizadas de manera hegemónica por el sujeto actor de la lucha de clases: el proletariado, sino por varios grupos heterogéneos denominados 'nuevos movimientos sociales', entre los cuales se puede mencionar los feminismos, las minorías étnicas, los reclamos de las comunidades homosexuales, las sociedades colonizadas por los países centrales, las sociedades ágrafas, denominadas hasta entonces 'primitivas' y también quienes denunciaban, de modo incipiente, la contaminación del planeta. Por caso, Daniel Cohn Bendit, 132esid del mayo '68, es actualmente un activista 'verde' Estos grupos comienzan a tener presencia activa en la escena pública y esta actitud tuvo su problematización teórica en propuestas de inspiración nietzscheana que recepcionó la escuela francesa, renovando de manera *aggiornada* y original, las críticas de Nietzsche

a un sujeto soberano y ahistórico. Es ya una expresión clásica en este sentido el *133esiderátum* de Foucault en *Las palabras y las cosas*, en la que saluda la disolución del Hombre, como si fuera una frágil figura de arena erosionándose a la orilla del mar. ¿A qué se refería? Por una parte, de acuerdo a la invectiva nietzscheana, ese Hombre con mayúsculas sería un sustituto laico del Dios ya fallecido, y su disolución estaría vinculada a las consecuencias respecto de la centralidad que ocupaba Dios como fuente de sentido. Pero también esa imagen, podríamos pensar, condensaba brevemente estas premisas: por ‘Hombre’ se comprendía, sin explicitarlo, al varón, blanco, europeo, heterosexual, ‘normal’ –agregaré Foucault–. Hoy sabemos que esa centralidad funcionaba de manera excluyente respecto de las diferencias que comprenden los distintos modos de vida de lo humano, por llamarlo de una manera un poco anacrónica. Como contraposición a esta hegemonía encubierta, la ‘diferencia’ es un término muy significativo en ese contexto, así lo lexicalizó Derrida (1968) mediante el concepto *différence*, asociándolo con el verbo ‘diferir’ e indicando, en el sentido que él pretende darle, “no ser idéntico”. Siguiendo este giro epistémico, respecto de los saberes sobre lo humano, comienza a pensarse que los niños, por caso, no son seres humanos ‘en potencia’, a los que todavía no les llegó la madurez, sino que no les falta nada, son niños, solo tienen otros códigos; las mujeres no son humanos a los que les falta el pene y de allí resulta tan difícil comprenderlas; las sociedades ágrafas, hasta entonces denominadas ‘primitivas’, no son faltantes de escritura; tampoco a las personas negras les falta la blancura. Se denuncia de este modo una forma de pensamiento etnocéntrico y, más que antropocéntrico, androcéntrico, que toma esas características de lo propio hegemónico como un modelo no asumido como tal, sino de modo implícito y enmascarador de esa funcionalidad excluyente.

Las consecuencias de estas lúcidas críticas antihumanistas han servido de suelo fértil para distintas actitudes teóricas y prácticas, es decir, de intervención política, tanto en el plano del debate intelectual, como en el espacio público. En este proceso todavía en curso se le otorgó forma, especialmente a partir de un nuevo léxico, a un conjunto de actitudes y estilos de pensamiento que se caracterizan por acusar recibo de nuevas

modificaciones económicas, políticas y culturales indicadas por transformaciones irreversibles. Una de ellas es, por caso, la revolución inducida por la cultura digital y su contribución a la globalidad de los fenómenos humanos y planetarios, pero también, entre otras, las técnicas de reproducción asistida y la manipulación genética. Estas enormes transformaciones han impactado en los modos de subjetivación y desubjetivación que hasta el siglo XXI se consideraban ‘humanos’.

La soberanía del Hombre fue denunciada como un resultado, evaluado retrospectivamente, de la ‘máquina antropológica’, mediante la cual las diversas conformaciones culturales en las que el Hombre se miraba a sí mismo y se amaba, fueron considerados insumos de una tendencia, al menos en la filosofía, antropogenética, una fábrica de humanidad. La noción de identidad, referida a la subjetividad, constituye, por su extendida duración en la historia de lo humano, un aspecto naturalizado pero al mismo tiempo considerado fundante, en algún sentido que más adelante desarrollaremos, de una subjetividad ‘normal’. Desde, por lo menos, el tránsito de los siglos XX-XXI se destituyó su naturalización y se comenzó un camino para estudiarla como una instancia producida y decantada culturalmente de tal modo que, por su persistencia diversificada en el tiempo y por su uso en la vida ‘civil’, se mantuvo vigente en una condición ‘como si’ fuera natural pero impugnada filosóficamente como tal, por lo menos desde Locke y Hume. Ya en el siglo XXI, en relación a estos efectos heredados, tienen especial relevancia los desarrollos conceptuales de Peter Sloterdijk (1996, 2003, 2005, 2012, 2013 y 2019), en la medida en que el autor bautiza esta nueva etapa, que asume las críticas del antihumanismo y proyecta aproximaciones a una nueva condición, como ‘posthumanismo’, indicando, con una actitud teórica cínica, para resaltar su instalación, la finalización de lo precedente. Al mismo tiempo, esta asunción es tan marcada que no tendrá retorno a la centralidad de la *humanitas*, al menos en las posiciones más clásicas. Cualquier reconsideración de ‘lo que resta de lo humano’ tendrá que recoger las críticas antihumanistas. Estos desarrollos, que tienen el sello de su autor, en principio no apostarían a ninguna prospectiva: parece no haber ningún sentido atribuible a lo

humano que no pueda ser recapturado por la mueca cínica. Esta es una postura irónica que conjuga la crítica y una nueva apuesta estilístico conceptual.

Otra forma del posthumanismo está promovida por la actitud impolítica: transita esta problemática desde un abordaje de la realidad social centrado en las relaciones de fuerza y de poder, rechazando todo lugar trascendente de fundación de lo político, situándose en una clara confrontación con la teología política. A diferencia de la filosofía política propia del humanismo moderno, lo impolítico se hace cargo de un núcleo conflictivo de lo político sin pretender disolverlo en una unidad conciliadora. En esta facticidad sin más, sitúa un umbral a partir del cual el humano pueda obtener una elaboración más compleja y abierta de la propia *humanitas*, lo que acontece dejando atrás el humanismo. Por un lado, enfatiza la cuestión de la animalidad no como un pasado ancestral, sino como *apertura* de nuevas configuraciones posthumanas. Por otro lado, echa luz sobre la implementación de técnicas que ponen en cuestión los límites de las determinaciones biológicas (Esposito, Strauss, Nancy, Galli, De Carolis).

En nuestro análisis, a los fines de ilustrar la instalación teórica del posthumanismo, tendremos en cuenta especialmente la actitud denominada ‘performática’ que es una de las formas teórico-prácticas asumidas por la condición poshumana, junto a las otras actitudes mencionadas. Elegimos esta apuesta porque esclarece con contundencia los conflictos que se generan a partir de la noción de identidad. Así entonces, para Paul B. Preciado: “el género sería el efecto retroactivo de la repetición ritualizada de performances” Las performances son escenas –desde la gesticulación corporal al nombre más abstracto– que encarnamos en un momento determinado de la historia.

Aquí encontramos, entonces, la puesta en juego de una pluralización positiva de nuevas formas de habitar el mundo (Braidotti, 2000 y 2015; Butler, 1990, 1997 y 2015; Haraway, 1995; Preciado, 2000, 2008, 2010 y 2020); producciones de nuevos modos de subjetivación surgidos a partir de las distintas modalidades de las denominadas ‘teorías *queer*’, desplegando conceptos acrónimos como *cyborg*, entre otros. Esta apuesta radicaliza el desafío de pensar las distinciones entre lo humano y la máquina,

lo femenino y lo masculino, lo natural y lo artificial. Para ello, se resignifican ciertos conceptos y aportes metodológicos de las filosofías de Foucault y Deleuze. El poshumanismo performático, como las otras formas mencionadas anteriormente, no constituye una teoría 'pura', que pueda deslindarse totalmente de otras perspectivas con las que comparte esta configuración. Se trata de encontrar matices predominantes que permitan trazar un abanico inacabado, de producción, que está en curso y que presenta cruces y diálogos asiduos. Por caso, también atenderemos a las reflexiones impolíticas de Rancière, para desarrollar la presencia de nuevas formas de resistencia a la identidad, en el espacio público.

Genealógica histórica de la noción de identidad

Intentaremos reflexionar acerca de la instauración de la identidad como una dimensión de lo humano que fue tomada en cuenta para constituir un concepto cuya apropiación fue implementada de modo transversal, por diversas disciplinas tales como la jurisprudencia, la psicología, el psicoanálisis, la gestión política, entre otras, su versatilidad para aplicarse en estos diversos campos la tornó imprescindible, por su eficacia persuasiva, para fijar algún orden social.

Para recorrer su itinerario se tendrán en cuenta dos líneas metodológicas: la primera es el abordaje histórico-genealógico, especialmente en el marco de las corrientes inspiradas en Foucault y los diversos desarrollos de la noción de *identidad*, como una reconstrucción de diversos aspectos localizables en formaciones históricas determinadas, a diferencia de la visión clásica que tendería a naturalizar esa dimensión de la subjetividad. La otra línea constituye una reflexión en torno a los usos conceptuales del término para configurar una gramática de la identidad de acuerdo al análisis de V. Descombes (2015), *El idioma de la identidad*. Lo tendremos en cuenta exclusivamente para lo referido a la subjetividad y a los interrogantes que nos plantea esa cuestión. En las reflexiones finales se intentará comparar ambas perspectivas respecto de la incumbencia que abarca cada una, evaluando sus ventajas y desventajas.

Para ello, contamos con el aporte de Jacques Rancière (2006), *Política, policía y democracia*, para abordar las consecuencias ético-políticas que se derivan en el espacio público a partir de la implementación naturalizada y acrítica de la noción de identidad

El método de análisis histórico-genealógico reconoce como antecedente, ya clásico, el intento nietzscheano de abordar el estudio de las prácticas sociales (por ejemplo, las jurídicas punitivas) como producciones de ‘domesticación’ en *Genealogía de la moral*. Desde este punto de partida, la vida humana, en su especificación de ‘humana’ es el resultado, a partir de ‘la prehistoria de la humanidad’ de ciertos procesos de ‘domesticación’ de un animal (el hombre) para convertirlo en ‘humano’. En esta historia evolutiva, o filogenética, las dos instancias decisivas de esta producción son: las religiones monoteístas, que llevaron a cabo un ejercicio sistemático de la crueldad sobre el cuerpo a fin de ‘fabricar’, a través de la memoria, el alma, como sede de los sentimientos morales (la culpa y sus figuraciones: mala conciencia y resentimiento). Por otro lado, en la modernidad, es el Estado (sustituto laico de Dios) la institución que centraliza el uso de la fuerza y opera como instancia judicial para legitimar el castigo, consagrando la justicia como mero ‘pago de una deuda’ del infractor hacia la sociedad. Las metáforas biológicas de Nietzsche, provenientes de su lectura del evolucionismo biológico, son utilizadas estilísticamente por el autor como ariete contra el espiritualismo, para desenmascarar la autocomplacencia del hombre en el modo idealizado de narrar su propia historia. Expresiones como ‘fabricarle una memoria a ese animal del instante’ o ‘criar un animal al que le sea lícito hacer promesas’ han fungido como indicadores de un camino genealógico, ya que se trata de reconstruir los momentos de nacimiento de lo específicamente ‘humano’ dejando al descubierto sus comienzos ‘mezquinos, ‘bajos’, ‘inconfesables’ que la historia de la humanidad ha dejado de lado, enorgulleciéndose de sus logros y olvidando sus costos.

Foucault habría convertido en método y en programa de investigación histórica, de forma siempre acotada y local, recurriendo al ‘archivo’, estas lúcidas invectivas de Nietzsche, precisando ciertos conceptos que, en este sentido, han innovado las corrientes contemporáneas de la historiografía francesa (Foucault, 2004). Así también

Peter Sloterdijk reconoce como punto de partida de su versión biopolítica la tesis de Nietzsche “el hombre es un ser sometido a influencias”, por lo tanto se trata entonces de conceptualizar los modos específicos en que se le imprimen esas influencias o condicionamientos. Al mismo tiempo, respecto de estas configuraciones históricas y contingentes, se ha llevado a cabo un proceso retrospectivo de naturalización o racionalización que ha fijado estas instancias tornándolas ‘normales’, esto significa, en realidad, ‘habituales’.

Confesión e identidad

La práctica de la confesión, de matriz religiosa, ha colonizado, por su ‘eficacia veridictiva’, disciplinas, como el derecho, la psiquiatría y otros saberes –psi, en las que se demanda la verdad acerca de algún aspecto significativo de la subjetividad—. Es un modo de decir la verdad que implica el reconocimiento, que alguien lleva a cabo *contra* sí mismo, de la verdad de un hecho que constituye una falta. Para Foucault (2014), esta práctica se ha extendido y al mismo tiempo se ha diversificado en sus usos, de tal modo que –al menos en Occidente– nos hemos convertido en ‘animales confesionales’.

A partir de los nuevos emplazamientos instituidos por la cultura vigente, podemos: 1. reconfigurar el dispositivo a partir de los elementos que lo conforman: la conciencia de una falta, el tipo de acción que se debe confesar, el régimen de la verdad demandada y los distintos modos de ese decir veraz, inducidos ahora por algún tipo de espectacularidad. 2. interrogar dos aspectos de la situación confesional: uno estrictamente filosófico, y crítico: cómo se legitima esa búsqueda de la verdad acerca de uno mismo, por qué se demanda una verdad que se supone compromete la ‘identidad’ (por ejemplo: de género o política) del sujeto; cuáles son las rupturas y continuidades en sus condiciones de emergencia, y el otro político, o más precisamente impolítico, en un sentido técnico del término: qué formas de ser-en-común promueve la voluntad, o la obligación, de identificarse.

La confesión se encuentra hoy en el corazón de nuevas prácticas para establecer

la verdad acerca del sujeto a través de pronunciamientos públicos. Foucault la comprende, en sus inicios, como la “tecnología del yo” más importante del cristianismo (Foucault, 1991, pp. 45-95). La ascesis respecto de uno mismo se dirige hacia el desciframiento de aquella parte oculta para uno mismo, que pudiera estar en pecado. Mediante la interpretación de las representaciones pecaminosas y de la autoacusación, el penitente rechaza esa parte de su propio “yo”. Es importante señalar que una de las innovaciones que introduce el judeocristianismo respecto del paganismo es la posibilidad de cometer una falta también con el pensamiento, no exclusivamente con la acción, como ocurría en el mundo antiguo pagano. El mandamiento reza: “No desearás la mujer del prójimo”, y localiza la falta en ‘el interior’, una intimidad que ahora se vuelve objeto de examen y de interrogaciones sistemáticas, ya que por allí está latente o en acto, la falta misma. Por lo tanto, para detectar ese deseo que ya constituye una falta, se deben examinar las representaciones en la vigilia y en el sueño, para bloquear esos pecados en ese estadio de latencia y evitar que puedan impulsar la acción.

Entre los dispositivos confesionales, se inscribe, aunque de un modo innovador para Foucault, el psicoanálisis, compartiendo con la confesión cristiana dos continuidades: la incitación a hablar del sexo, bajo lo que denomina *hipótesis represiva*; y la tesis, cuyas consecuencias teóricas y prácticas considero que todavía tienen vigencia (y que habría que revisar), de que la sexualidad constituye una clave de desciframiento de la identidad personal del sujeto. Esta advertencia, como desarrollaremos más adelante, es el punto de partida para las denuncias y críticas que lleva a cabo Paul B. Preciado

La diferencia sexual

Pero esta epistemología de la diferencia sexual con la que el psicoanálisis freudiano trabaja de forma acrítica entró en crisis después de la Segunda Guerra Mundial. La politización de aquellos cuerpos que habían sido considerados como abyectos o monstruosos dentro de esa epistemología, la organización de los movimientos de

lucha por la despatologización de la homosexualidad y de los movimientos feministas van a llevar a una situación sin precedentes en los años cuarenta del pasado siglo.

Preciado narra en primera persona su transformación respecto del género femenino, tal como fue identificada su persona desde el nacimiento pero que él considera solo un ‘estado civil’, hacia su condición genérica actual. Su ‘puerta de escape’ de esa ‘jaula’, fue la autoadministración de testosterona, que lo ayudó a ‘fabricar’ su libertad. De tal modo, cuenta, que “abandoné el marco de la diferencia sexual” (Preciado, 2020, p. 30). A medida que la testosterona hacía sus efectos en su cuerpo y le resultaba difícil mantener su ‘identidad administrativa’ como mujer, comenzaron los problemas de desplazamiento e identificación en las fronteras:

Comprendí que abandonar el régimen de la diferencia sexual significaba dejar la esfera de lo humano y entrar en un esquema de subalternidad, violencia y control (...) entonces hice como Galileo cuando se retractó de su heliocentrismo y, para seguir viviendo, exigí un lugar dentro del régimen binario (...) acepté el yugo de identificarme como transexual. (Preciado, 2020, p. 31).

En este relato hay una estrategia de sobrevivencia, lo que significaba, ni más ni menos, que fingir la aceptación de que su condición, su cuerpo, debía ser considerado como patológico. Esta decisión fue en realidad una concesión que llevó a cabo para ‘tranquilizar’ la mirada identificatoria. Lo más relevante de su testimonio, más allá de su valentía y de la conciencia que manifiesta respecto de los dispositivos en los que se constituyó incluso como ‘transexual’; es el estudio que lleva a cabo respecto de los distintos saberes que intentan identificar su ‘caso’, esto es, cómo lo denominan los psicólogos, los médicos, los sociólogos, los biólogos, los historiadores. Estas denominaciones se van a convertir en banderas de lucha, tal como lo veremos, en el espacio público. Su narración tiene lugar en una conferencia pronunciada ante *l'École de la Cause freudienne de Francia*.

La identidad 'confesada'

Como dijimos al comienzo, la confesión implicó desde sus orígenes una indagación respecto de una verdad que debe buscarse en el sí mismo, no exclusivamente en el acto que pueda ser eventualmente una falta, sino también en el modo de ser de quien confiesa. Estas formas de decir la verdad sobre uno mismo, y su carácter obligatorio ejercido por alguna figura de autoridad, producen lo que Foucault denomina 'veridicciones', vinculando en el acto confesional, al sujeto con su "decir veraz" (Foucault, 2014, p. 30). La persistencia de este requisito en el acto de la confesión se introyectó cumpliendo el sujeto el objetivo de convertirse en 'juez de sí mismo'. La denominación ya nos indica el desplazamiento hacia la escena jurídica de la práctica, por un lado, y la forma judicial que va a tomar el sí mismo, en uno de los roles de su desdoblamiento, como confesor y confesado. Para que este juzgamiento tenga lugar, el que confiesa debe reconocerse en esa falta, que termina comprometiendo todo su ser. La denominación que tiene esta *expositio* del que habla es *exomologesis* que constituye la admisión explícita de que se es lo que se es.

Tal como pretendo comprender la práctica confesional en la actualidad, consideraré esta expresión como la contraria de la forma sartreana de concebir la existencia humana, esto es, como el lugar en el que la identidad consigo mismo, irremediablemente, falla. La condición humana no tiene un fundamento que garantice su ser en una identidad permanente consigo mismo, por lo tanto la verdad sobre sí mismo no podría requerir la afirmación 'soy pecadora' como si esta fuera una cualidad ontológica de mi subjetividad. La pretensión de verdad con estas características es imposible para la condición humana. La atribución de identidades es simplemente un requisito de la civilidad, o sea, una solicitud que tiene como finalidad la gestión de las poblaciones y de ahí proviene su politicidad, de la policialidad, como desarrollaré más adelante.

Foucault lo ilustra así:

Un hombre es acusado de 5 violaciones.

El presidente del juzgado pregunta:

—¿Intentó reflexionar sobre su caso?

Silencio

—¿Por qué, a los 22 años se desencadenan en ud. estas violencias? Es ud. quien tiene las claves de Ud. mismo. Explíquemelo

Silencio.

Un jurado toma la palabra

—¡Pero vamos! Defiéndase. (Foucault, 2014, p. 30)

Aquí se presenta un ejemplo histórico de desplazamiento respecto del tipo de verdad que se necesita o se busca obtener, ya no es la verdad acerca de un acto que ‘cometió’ el que confiesa, sino que se demanda que la persona diga qué es ella. No sólo la verdad dictaminada por los profesionales, peritos, psiquiatras; sino también por él mismo. Que se reconozca, en este caso, como violador. Las redes comunicacionales han facilitado y transformado el acto confesional. La confesión ya no tiene como función la narración de la comisión de una falta, sino cualquier acto o propiedad del sí mismo, que desde alguna perspectiva hegemónica resulta digna de ser ‘confesada’, pero no –como se presume– porque ‘alivie el alma’ del que confiesa, sino como mercancía de consumo de lo que en otro momento se consideró intimidad o privacidad. Pero también usando el término ‘confesión’, con su matiz de pecado o falta, a pesar que de públicamente, lo que se dice de uno mismo, ya no constituiría, supuestamente, una ‘falta’

Veremos ahora, algunos ejemplos concesivos respecto de la denominación que demanda el ‘público’ para que el confesante reconozca su condición ‘defectuosa’.

Un ejemplo de esta demanda es la reaparición de Maradona en el estadio Sánchez Pizjuán de Sevilla, cuando volvió al fútbol en 1992 en el partido amistoso contra el *Bayern Munich*, luego de la suspensión por doping en Nápoles en 1991. El 10 salió a la cancha con la canción *Mi enfermedad* de **Andrés Calamaro**, en la versión

de **Fabiana Cantilo**, y por esto, entre otros motivos, fue recibido con una ovación. Los medios que comentaron la noticia ponderaron que Maradona se identificara (¡al fin!) como ‘enfermo’, por su adicción. En esta ‘confesión’ se pueden analizar los elementos que relocalizan la práctica: 1. se reemplaza la condena moral por una patologización que proviene de una legitimación médica. ‘Ser-enfermo’ en este sentido requiere de un reconocimiento del sujeto porque constituiría una falta moral, por decir así, de su voluntad. No está en juego una enfermedad sin más, a nadie se le demandaría que reconociera públicamente que tiene una úlcera de duodeno. 2. No es suficiente que admita que consumió determinada sustancia, sino que él se transformó en [es] un adicto/enfermo. Ese reconocimiento es una admisión de su cambio: no es un pecador, es un enfermo, pero por lo que dije, las particularidades de su enfermedad la hacen pasible de una condena moral encubierta.

Otro ejemplo del uso inmoderado de la confesión es la actitud de Ricky Martín, en lo que el diario *La Nación* (29-3-2010) de Buenos Aires tituló como “Su asignatura pendiente”, reconoció públicamente su homosexualidad: “Me siento bendecido de ser quien soy!”. Y, a pesar del escándalo, sostuvo que no sentía vergüenza por su condición. Nadie tiene la asignatura pendiente de anunciar públicamente su heterosexualidad, si aún no lo hizo, y esa actitud no está pendiente porque no es pensable entre las conductas inducidas por ninguna ‘tecnología del yo’.

El personaje de Camus en *El extranjero*, Mersault, también advierte explícitamente este desplazamiento desde la acción hacia la identidad del que lleva a cabo la acción: en el juicio en el que es acusado por la muerte del árabe, dice el personaje: advertí de pronto que ya no se hablaba del acto cometido, sino de mi alma. Los testigos daban cuenta de su identidad ‘anormal’, no había llorado cuando murió su madre y no había aceptado una propuesta laboral que lo haría progresar.

Estas ‘confesiones’ públicas no tendrían ninguna repercusión, sin los presupuestos implícitos de que el consumo de drogas (ilegales, las otras no cuentan) o la orientación sexual, no se consideraran claves para el desciframiento de la identidad personal. Es increíble como permanece incuestionada la vinculación entre ciertos

indicadores ‘privilegiados’ que se usan tomando la parte por el todo, y la identidad personal. Hay un desplazamiento totalizante desde una supuesta actitud o acción hacia la persona completa. Este es una de los éxitos más notables que el dispositivo confesional primero promueve y después confirma. Se trata de cuestiones que no son oficialmente consideradas ‘faltas’, actos reprobables moralmente, pero que, en cuyo tratamiento, al demandarle al sujeto que confiese, se tiñen de defección. Se utiliza una práctica que era implementada para la admisión de una falta, al mismo tiempo no se admite públicamente que se trata de una cuestión moral, sino médica o psicológica, pero la condena (moral) de la conducta sigue presente y se oculta hipócritamente.

La identificación como política policial

Para caracterizar el tipo de politicidad implícita en la demanda de identidad de la práctica confesional, vamos a tener en cuenta algunos conceptos que articula Jacques Rancière (1996) en su diagrama de lo político. Por una parte, el gobierno como policía, requiere recurrentemente de identificación, y por otra parte la emancipación de esta clasificación identitaria, tiene la pretensión de igualdad ‘de cualquiera con cualquiera’, esta es la tensión que se produce en la vida política. Para el autor toda policía *daña*, por su propia índole jerarquizada, la igualdad, como lo distintivo de la emancipación. La reformulación de *lo* político para Rancière consiste en: “Diremos entonces que *lo político* es la escena donde la verificación de la igualdad debe tomar la forma del tratamiento de un daño” (Rancière, 2006, p. 18). Tenemos entonces: la policía (el gobierno), la emancipación y lo político como este espacio de constatación del daño a la igualdad. “Lo político, entonces es este espacio de encuentro entre la política y la policía en el tratamiento de un daño” (Rancière, 2006, p. 19).

Una primera consecuencia de estas reformulaciones es que la política no es el resultado de un principio, ético o trascendente a la política, que lo fundamenta, por así decirlo, desde fuera de la política. La política es infundada, no tiene un fundamento y es, en el sentido etimológico (la palabra griega que condensa origen y fundamento es *arkhé*) anárquica. Para el autor esto es la *democracia*, la forma de la política que

inventaron los griegos cuando se fueron los dioses y fue necesario hacerse cargo de las leyes en un proceso de secularización de la organización social. El gobierno del *demos* es algo que surge como desafío a la distribución jerárquica (policial para el autor) de cargos y funciones porque el *demos*, el barrio –para Rancière, el pueblo– “es siempre más y menos que él mismo” y por lo tanto es un tipo de poder que va más allá o ‘enrarezce’ el orden policial y puede hacer aparecer lo que él denomina ‘político’. El problema de la política actual es, para este autor, la identificación sin más de la política, considerada como gobierno (policía) con la manifestación de lo propio de una comunidad. “Es principio de la policía presentarse como la actualización de lo propio de una comunidad y transformar las reglas del gobierno en leyes naturales de la sociedad.” (Rancière, 2006, p. 19).

Es decir, lo que ocurre con la política policial es que el gobierno, el uso efectivo del poder, se fagocita a la política, y termina identificándose con la política, algo que es sólo uno de sus componentes, que es el gobierno, dejando de lado, por ejemplo, otra dimensión de *lo político*, que en este caso Rancière la piensa como emancipación. La lógica de la emancipación es una *heterología*. La política de la emancipación es la política de un ‘propio impropio’. Por eso es heteróloga. Según mi entender el principio de la emancipación es la consecuencia práctica de la concepción de igualdad de cualquier ser hablante con cualquier otro y aquí viene lo interesante y diferente de Foucault, para Rancière. Es decir, localiza la verificación de este principio de igualdad en, para decirlo en otros términos, las posibilidades de cada hablante de tomar la palabra sin requerir de una autoridad que lo habilite, ésta sería la forma de no reconocer la jerarquía que lesiona la igualdad:

Siempre se está implementando (el proceso de la emancipación) en nombre de una categoría a la que se le niega el principio de esta igualdad o su consecuencia –trabajadores, mujeres, negros u otros–. Pero la implementación de la igualdad no por eso es manifestación de lo propio o de los atributos de la categoría en cuestión. El nombre de una categoría víctima de un daño y que

invoca sus derechos es siempre el nombre del anonimato, el nombre de cualquiera. (Rancière, 2006, p. 20).

El único concepto universal político en el sentido emancipatorio es la igualdad, que no está concebida aquí de manera teórica, por decirlo así, ni como un derecho humano, ni como algo inscripto en la naturaleza humana. No se trata de una propuesta fundacionista de la emancipación, sino de una propuesta estratégica, que debe presuponerse y verificarse ‘en cada caso’. “Es un operador de demostraciones”. La universalidad política no está derivada de la categoría de ‘hombre’ o de ‘ciudadano’, sino que es lo que resulta de eso, en su implementación discursiva y práctica.

Las categorías utilizadas en los procesos de subjetivación que promueven la emancipación, en este sentido, deben ponerse en juego evitando las identificaciones hegemónicas o predominantes. Por ejemplo, preguntarse, respecto de los reclamos feministas: ¿una argentina *es* un argentino? Esta atribución de algo ‘impropio’ que puede resultar absurda o escandalosa, es más productiva desde el punto de vista de su efecto político, que decir, como se dice habitualmente, que las mujeres tienen o deben tener los mismos derechos. La falla de esta atribución muestra la necesidad de la igualdad, no a través de una identidad o de una mismidad, como veremos, sino como un proceso dinámico de subjetivación, considerada como un ‘entre’ el sí mismo y lo otro.

Como dijimos, desde el punto de vista policial, lo que se promueve es la identificación para clasificar. En el ejemplo clásico, cuando a alguien se le pregunta a qué se dedica y responde que es lumpen, el funcionario puede responder que esa no es una ocupación, la impropiedad del oficio de lumpen pone en juego la resistencia a ser clasificados de los que no tiene ocupación. Un proceso de subjetivación en este sentido, es un proceso de desidentificación o de desclasificación, explorar lo paradójico que desafía la identidad, consistente en rechazar la relación de uno con un *sí mismo* y llevar a cabo la relación de un sí mismo con *otro*. Un sujeto político no tiene una esencia como atribución, sino un ‘entre’. Para politizarse se coloca en un cruce de identidades que

pone en acto la igualdad como la constatación de un daño, de una lesión. Se atribuye un nombre entre un ser y un no-ser o un ser-por-venir.

Pero esta identificación, de este modo, es construida como imposible, porque no puede estar encarnada en los sujetos que la enuncian. Frente al atentado a la AMIA, del que se están cumpliendo 28 años sin esclarecimiento, se pudo decir ‘Somos todos judíos’, como una manera de desidentificarnos como argentinos ‘inocentes’ como se decía entonces: “murieron muchos argentinos inocentes”. Éste es el sentido de la denominación *heterología* a la que aludía antes, se rige por una lógica del otro, por lo que no se es y es imposible que se sea.

En este espacio arquitectónico y simbólico de lo público se articulan: por un lado, una demanda ‘policial’ identificatoria. Es conveniente resaltar que el ejercicio del poder policial, a nuestro entender, va a ir configurando una cierta ‘compulsión’ a la identificación que no solamente es ejercida por las autoridades policiales, sino que se extiende a varios estratos de la cultura en los que pasa desapercibido como ‘policial’. Miramos a los otros esperando clasificarlos, como si estuviéramos en un contexto de ‘desconfianza’ originaria como caracteriza Hobbes al estado de naturaleza. El otro es un enemigo potencial y si no lo es, deberá demostrarlo. Esta actitud es policial porque propicia identificaciones ‘fuertes’ contundentes, para Rancière. Como cuando a uno le ordenan ¡identifíquese! Es obligatorio anunciar qué se es, por eso creo que se vincula estrechamente con la práctica confesional. Por otro lado, una defección respecto de la identidad que se presupone ‘propia’.

El caso Milena Jesenská, ejemplo de lo propio/impropio. ‘Milena de Praga’ se convierte en una periodista reconocida, y **en los años previos a la Guerra Mundial se hace conocida en sus ataques al antisemitismo creciente en Europa**, en particular en la entonces **Checoslovaquia**. Valiente y temeraria como siempre, no duda en abrir las puertas de su casa a todo el mundo y **pasear con sus amigos judíos por la calle**. Quizás el gesto más conmovedor de esta militante del antisemitismo, se produjo cuando obligaron a todos los judíos de Praga a coserse la estrella de David. **Ella, sin ser judía, también la cose a su ropa y pasea con ella por las calles de Praga**. Finalmente, como

no podía ser de otro modo, es detenida y enviada a **Beneschau**, un campo para simpatizantes de los judíos. Después de un año allí, en el que perdió más de veinte kilos, es enviada a **Ravensbrück** donde verá por última vez a su hija. El **17 de mayo de 1944**, a menos de un año para el final de la guerra, **Milena Jesenská moría a causa de la enfermedad renal** que padecía desde hacía tiempo.

Como contraejemplo de esta actitud, celebrar la ‘salida del closet’, como se denomina la ‘asunción’ pública de alguien como homosexual, puede ser visto desde esta perspectiva de la atribución de ‘lo propio’, como un caso de discriminación negativa. No es habitual o esperable que alguien se presente públicamente, y tampoco en privado, diciendo que es heterosexual. Por lo que puede pensarse que la manifestación ‘pública’ de la orientación sexual tiene más que ver con cierta presión social de identificación que con el ‘alivio’ que se le atribuye a la persona que ‘confiesa’ su condición, que ‘decide’ el anuncio de su ser-homosexual, como un cambio de su identidad personal. Así también, se percibe, por ejemplo, en los medios de comunicación, como ‘natural’ tener que decir la edad, el género, la ocupación, que funcionan como índices de clasificación a partir de los cuales se compone la identidad de la persona en cuestión, aunque ninguno de estos índices sea significativo respecto de su subjetividad singular. Sería un logro de la política emancipatoria que la condición sexual de las personas no signifique nada respecto de su condición humana, que sea insignificante, como la de los heterosexuales que no sentimos la necesidad ni la obligación de manifestar públicamente nuestra orientación sexual.

Pero la policía, dice Rancière, quiere efectivamente nombre ‘exactos’, que marquen la asignación de la gente en su lugar y en su trabajo (Rancière, 2006, p. 23). En cambio, ‘lo político’, en el sentido del espacio para propiciar la igualdad, constituye subjetividades en base a denominaciones ‘impropias’, porque ellas indican el lugar, la falla, la manifestación de una lesión, de un daño respecto de esa igualdad.

En el caso testimonial de Preciado, es iluminador cómo el autor va señalando como ‘jaulas’ de las que debe liberarse, las caracterizaciones que, desde el modelo hegemónico, se le atribuyen en su derrotero emancipatorio:

Yo me dirijo hoy a ustedes –les dice a los psicoanalistas– desde la jaula del ‘hombre-trans’, diagnosticado como un ‘enfermo mental’, ‘disfórico de género’, estando más allá de la neurosis, al borde o incluso dentro de la psicosis, habiendo sido incapaz de resolver un complejo de Edipo o una envidia del pene (...). Yo, como cuerpo trans, como cuerpo de género no binario, al que ni la medicina, ni la ley, ni el psicoanálisis reconocen el derecho a la palabra ni la posibilidad de producir discurso o una forma de conocimiento sobre sí mismo, he aprendido, como el simio Pedro el Rojo¹ a hablar su lenguaje, el lenguaje de Freud y de Lacan y aquí estoy para dirigirme a uds. (Preciado, 2020, pp. 18-19).

Tenemos aquí constatado el daño del que habla Rancière, un daño que no se percibe como tal porque se supone que es la persona dañada la que está en falta, que tiene un defecto, y no lo sabe. Lo sabe el que tiene el saber/poder de identificar su ‘patología’, o su ‘falta’ o su ‘desvío’. Al contrario, que se reconozca como aquello con lo que se debe identificar, implica para esos saberes comienzo de la ‘recuperación’ hacia una consabida ‘normalidad’. En este sentido es ilustrativa de esta pretendida restauración identitaria firme, la entrevista publicada por la revista francesa *Street Press* (24-03-2016) al activista de ultraderecha, Loïk Priol², creador de la de indumentaria *Babtou Solid*:

¹ En *Informe para una academia Kafka* (1919) presenta el caso de un mono, Pedro el Rojo, que narra cómo fue instruido, desde su inicio en el cautiverio, para convertirse en humano. Este entrenamiento, sobre todo para aprender e hablar, significó para el personaje la necesidad de olvidar al mismo tiempo, su pasado de simio. Preciado caracteriza esta obra de Kafka, acertadamente, como una crítica al humanismo. Tiene, además, un aire de familia con la perspectiva nietzscheana: el humano se complace en su centralidad porque olvida los costos que pagó para someterse a la humanización. Asimismo, tenemos que advertir que Kafka es un escritor avanzado en sus indicios tempranos para marcar la dificultad de distinguir entre el animal y el humano y también entre el humano y la máquina. Sus textos archiconocidos dan cuenta de esas estructuras determinantes que someten al humano y lo constituyen irremediabilmente como obediente.

² Le Priol está acusado por la Fiscalía de París de ser, por ahora, el único acusado de haberle dado muerte a balazos el 18 de marzo de 2022, en una reyerta callejera en el barrio Saint-Gemain, al ex miembro del seleccionado argentino de rugby, Federico Aramburu.

Desde pequeño escucho esa expresión ‘babtou’ [bebito] como frágil, para hablar de los débiles, de los afeminados. Decidimos ponerle ‘solid’ [sólido] [a su marca de ropa] para valorar a las personas viriles. (...) Estamos navegando en una ola de identidad. Nos pareció importante tener una marca francesa para los jóvenes franceses fuertes que reivindican su identidad. (p. 15).

Le Priol dice que, quienes conforman su agrupación, están cansados de ver a ‘niños’, vapeando cigarrillos con sabor a algodón de azúcar eligiendo sus jeans ajustados. Estas actitudes, son para él, indicadoras de debilidad y deben ser combatidas contrarrestando esa presencia pública inquietante, con una reivindicación de la supuesta identidad viril, ‘fuerte’. Vemos entonces cómo se pretende la exposición pública de la identidad, en este caso sexista, para evitar confusiones y disuadir a quienes se consideran ‘provocadores’ de un daño merecido por hacer pública una forma de vida no hegemónica.

Identidad y universalidad

Para Preciado, la experiencia de ser aceptado por la mirada demandante de identidad fue todo un aprendizaje a partir de una situación que desconocía:

Lo primero que aprendí como hombre-trans fue a caminar por la calle siendo mirado por los otros hombres como si fuera un hombre más entre los hombres. Aprendí a mirar de frente y hacia arriba en lugar de mover los ojos hacia los lados y hacia abajo. Aprendí a sostener la mirada de otros hombres sin bajar los ojos y sin sonreír. Pero en ese aprendizaje nada fue tan importante como entender que, como supuestamente ‘hombre’ y supuestamente ‘blanco’ (...) podía acceder por primera vez al privilegio de la universalidad. Un lugar anónimo y tranquilo donde te dejan sagradamente en paz. Nunca había sido

universal. Había sido mujer, lesbiana, migrante. Conocía la alteridad, pero no la universalidad. Si renunciaba a ser reconocido como hombre, podría abandonar de una vez por todas el peso de la identidad. (Preciado, 2020, p. 38).

Atención, con su expresión ‘el peso de la identidad’, el autor advierte que la identidad es algo demandado exclusivamente a ‘los subalternos’, a quienes no se identifican con las categorías hegemónicas y, por lo tanto, deben hacer explícita su identificación ‘dudosa’. Se pregunta porque ‘ustedes’ “están convencidos de que solo los musulmanes, los migrantes, los maricas, los negros tienen identidad” (Preciado, 2020, p. 39)

En este sentido, la marca identitaria se sustrae de ser considerada como universal. Esta es una diferencia importante respecto del humanismo clásico que daba por sentado que la universalidad era un concepto que transparentaba la igualdad, la genealogía de esta noción muestra lo contrario. La identidad que no se demanda ni necesita ser declarada es la que tiene el privilegio de ‘la norma’ de género, sexual o racial y se torna entonces anónima o invisible, asimilada con lo ‘normal’ Todos esos rasgos de identificación son, desde, ya simplificaciones, arbitrarias, para constituir subjetividades ‘fijas’, es decir, que permanezcan sin alterar el orden social que comportan. Esta diferencia entre actitudes frente a la identidad, nos lleva a la idea de que las identidades fijas o presuntamente fijas, eluden la apreciación de la singularidad. Todos tenemos identidad y cualquiera de ellas debería ser tomada como las posibilidades diversas de lo humano, sin importar sus diferencias. Esto implicaría que esa universalidad, ahora sospechada de parcialidad, debería seguir un camino de ampliación hacia lo diverso, y no encapsularse en las meras diferencias que den lugar a la tribu o al gueto. Es notable cómo en su testimonio da cuenta de la radicalización de su pensamiento respecto a la resistencia a ser clasificado, afirmando la esterilidad de esas categorías y admitiendo irónicamente que “Ni yo mismo sé lo que soy” (Preciado, 2020, p. 41).

¿Quién soy?

Esta pregunta constituyó un tópico de la filosofía al menos desde la consulta de Edipo al oráculo. Es una pregunta que puede verse como una interrogación especulativa, respecto de nuestra supuesta identidad, cuando se duda, de manera fingida, respecto de si uno es la misma persona que era en un momento remoto de su biografía. Descombes (2015) ubica la respuesta a esta pregunta, en la modernidad, en el resumen que lleva a cabo Voltaire de la problematización que hace Locke. Debemos reconocer, dice:

Que no soy la misma persona a menos que tenga la memoria y la percepción de mi propia memoria: dado que al no tener ya ni la más mínima parte del cuerpo que tenía en la infancia, al no tener el menor recuerdo de las ideas que me afectaron a esa edad, no soy ese mismo niño más que lo que pueda ser Confucio o Zoroastro. Me consideran la misma persona aquellos que me vieron crecer y siempre han estado a mi lado; pero no tengo en modo alguna la misma existencia; ya no soy el antiguo yo mismo; soy una nueva identidad, ¡lo que trae algunas singulares consecuencias! (Descombes, 2015, p. 31)

Estas reflexiones distinguen entre el recurso a los otros como garantes de la identidad y el recurso a uno mismo, como memoria, dejando de lado el cuerpo, que ya no tendría, por sus transformaciones, ningún elemento que conserve la remisión al sí mismo. Claro que, desde el punto de vista de la vivencia subjetiva, ya no somos aquellos niños que fuimos. Hemos transitado otras identidades. Soy otra y, sin embargo, hay un conjunto de referencias ‘sociales’ que me hicieron ser quien soy y en las que me reconozco, aunque, en otros en otros casos me obligan a, la pertinencia de considerarme la misma persona: DNI, ser hija de Fulano y Mengana, edad, género, profesión u oficio, etc. Entre los indicadores que remiten a esta identidad, cuya finalidad es tornar a los individuos en gobernables, aunque con una politicidad opaca,

hay algunos más fluidos que otros. Por ejemplo, en la Libreta de Enrolamiento de mi abuelo, figuraban la altura y el tipo de nariz: recta, aguileña; hoy día, debido a las intervenciones disponibles para modificar las facciones del rostro, esos rasgos ya no son significativos y se han caído. Vemos también cómo se modifican estas referencias a tal punto, como lo describe Preciado, que el género tampoco debería ser un indicador a tener en cuenta. Y, más allá de ese aspecto, su testimonio intenta localizar ese indicador de la identidad en un conjunto de rasgos culturales que apuntalan la elección del género como un rasgo ineludible para saber quién es quién.

Ya se sabe que la filiación como parámetro de fijación de identidad también ha sido puesta en debate. Y esta cuestión tiene características que han sido objeto de incesantes polémicas, algunas signadas por la tragedia. Señalaremos dos situaciones, muy precisas, que se ven involucradas en este debate. Una de ellas involucra las técnicas de fecundación asistida que requieren, en algunos casos, de la donación –anónima– de semen o de óvulos. El anonimato es un requisito imprescindible para el donante porque le garantiza que no le reclamarán la paternidad de ese hijo ‘biológico’. Por lo tanto, el niño nacido con la implementación de esta práctica desconocerá (en algunos casos de manera legal, de acuerdo a la jurisprudencia del país que se trate) su filiación biológica con respecto a uno o a ambos progenitores biológicos. Este desconocimiento colisiona con el derecho humano, del nacido, a conocer lo que se consideraba, hasta hace poco, su ‘auténtica’ filiación: la biológica. Es este aspecto de determinación de la filiación el que se ha aplicado para detectar el robo de identidad de los niños nacidos en cautiverio en la última dictadura militar en la Argentina. Este índice ha permitido la recuperación de niños cuyos padres son desaparecidos y la institución Abuelas de Plaza de Mayo llevó a cabo una tarea admirable en la detección y restitución de la identidad arrebatada a esos nietos. La otra situación, respecto de la filiación biológica, es la que da lugar a cuestiones muy delicadas y complejas porque involucra la historia vital de quienes descubren esta filiación siendo ya adultos. En este sentido, es paradójico el caso de restitución de identidad de Ignacio Huber / Guido Carlotto. Sería deseable que la situación de alguien que ha padecido los efectos de una tragedia con estas características

traumáticas sea respetado en su decisión de ser nominado resguardando la vida –feliz, según lo cuenta– que tuvo y tiene. Y que la presión de nadie pueda exigirle que, para ser aceptado en esta reciente recuperación de su identidad, tenga que renunciar a la vida que venía teniendo y a uno de sus aspectos más significativos como es el nombre. Presionarlo para que abandone el nombre que tenía, aunque le fuera adjudicado en una situación derivada de un acto delictivo gravísimo como es la apropiación de menores, no repara la injusticia anterior, le agrega un nuevo daño a la tragedia que venía padeciendo sin saberlo.

Reflexiones finales

Otra posibilidad es interrogarse “¿quién soy?”, así, en primera persona y no requiriendo una especulación filosófica acerca de la pregunta, sino con desarraigo legítimo, existencial, dudando efectivamente de algunos de los aspectos que hasta ese momento se consideraban un sostén de la identidad personal de quien se formula la pregunta. Para Descombes: “solo en circunstancias excepcionales puede suceder que alguien se plantee esta pregunta a sí mismo. (...) O bien podemos imaginar que alguien haya perdido el sentido de su propia identidad (...) tras una desorientación extrema” (2015, p. 94).

Esta pregunta, reversionada incesantemente por la filosofía a partir, como dijimos, de Edipo, o del meditador cartesiano, o de Agustín en *Confesiones*, antes de la conversión; son preguntas que implican en la misma formulación, un desdoblamiento, respecto del sí mismo. Al mismo tiempo esa pregunta instaló desde la filosofía griega antigua el *dictum* asumido por Sócrates: la necesidad de conocer-se, tal como lo indicaba el frontispicio del templo de Apolo.

¿Algunas de las identificaciones que analizamos podría agotar las posibilidades de la pregunta y satisfacer al que pregunta? ¿Qué demanda esa pregunta? Descombes sostiene que son los otros los encargados de orientar al demandante respecto de sí mismo.

En este sentido hay ‘otros’ más significativos que otros para tener en cuenta a la hora de reconocernos. Ya sabemos, al menos, cómo procede la identificación civil: a partir de la necesidad de individualizarnos, con parámetros en común, para facilitar la gestión global de las poblaciones. Solo eso. Por lo tanto, hay otro enorme espectro de referencias, mediante las cuales nos reconocemos por y con otros: elecciones, afinidades, deseo de pertenencia, entre otros aspectos que constituyen identificaciones, en plural. Ninguna de ellas debe tomarse como un todo que nos ‘define’. Asimismo, ninguna de ellas en particular ni todas juntas agotan nuestro ‘quién’. La imbricación de esas identificaciones en cada subjetividad constituye una singularidad inexpugnable a cualquier demanda de fijeza.

En este registro de reflexiones, cabe comparar los métodos que hemos explicado para abordar este tema tan complejo y tan estudiado. La perspectiva teórica, conceptual, de Descombes nos ayuda a establecer distinciones, por ejemplo, entre ‘identidad’ e ‘identificación’. La noción de identidad se refiere fundamentalmente a un conjunto de propiedades, de algún modo consideradas ‘esenciales’, que se le solicitan a alguien para que se reconozca y se presente a sí mismo. En cambio, las ‘identificaciones’ –en plural– hacen referencia, a nuestro entender, a ciertos rasgos, como dijimos, que, si bien pueden ser duraderos³, son en algunos casos fluctuantes en distintos momentos de la misma vida de esa subjetividad o, desde una perspectiva evolutiva, en la historia de la subjetividad humana. Llevar a cabo precisiones teóricas y nuevas articulaciones con términos aclaratorios del sentido de un concepto, es imprescindible para esclarecer la pertinencia de nuestro léxico al respecto. Por otro lado, la perspectiva genealógica se inscribe en la actitud sospechante de la filosofía que desconfía de los grandes ideales: universalidad, soberanía del sujeto, entre otros. Llevar a cabo esta sospecha de manera heurística, permite la reconstrucción de la historia efectiva, tal como se dio, respecto de esa noción: se descubren así, intereses, aspectos ‘bajos’, inconfesables, mezquinos, que

³ El asesino buscado en la película *El secreto de sus ojos*, (Campanella, 2010), es apresado porque la fiscalía advierte que no podrá evitar ir a la cancha a ver al equipo del que es hincha. El personaje que lo está siguiendo sostiene que esa ‘identidad’ es infalible para detectarlo, que esa pertenencia no se puede disimular y menos aún abandonar.

también posibilitaron la eficacia de esa noción, en este caso para ordenar la vida en común. Lo que la genealogía histórica aporta como una ventaja relevante, a nuestro entender, es que pone en primer plano los costos que tuvo y tiene la predominancia, en este caso, de la noción de identidad para quienes quedan excluidos de esa centralidad hegemónica. El vínculo de esos costos con lo que Rancière denomina el ‘daño’, el carácter lesivo que tiene la identidad como imposición a los subalternos, es muy iluminador y es deseable que se transforme en intervenciones prácticas que hagan más grato nuestro ser-en-común.

Referencias bibliográficas

- Bignall, Simone & Braidotti, Rosi (2019). Posthuman System. En R. Braidotti & S. Bignall (Eds.), *Posthuman Ecologist: Complexity and Process after Deleuze* (pp. 1-16). Rowman and Littlefield International.
- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*. (Alcira Bixio, Trad.). Paidós.
- Braidotti, Rosi (2015). *Lo posthumano*. (Juan Carlos Gentile, Trad.). Gedisa.
- Butler, Judith (1990). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. (María Antonia Muñoz García, Trad.). Paidós.
- Butler, Judith (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. (Javier Sáez y Beatriz Preciado, Trad.). Síntesis.
- Butler, Judith (2015), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. (María José Viejo, Trad.). Paidós.
- Cabanchik, Samuel M. & Botticelli, Sebastián (comps.) (2021). *Humanismo y posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas*. Teseo.
- Cabrera, Mónica (2021) Constitución y destitución del espacio público. En S. Cabanchik & S. Botticelli (comps.). *Humanismo y posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas* (pp. 29-48). Teseo.
- De Carolis, Massimo (2017). *La paradoja antropológica*. (Norberto Zuccalá, Trad.). Quadrata.

- Derrida, Jacques (1979). *L'écriture et la différence*. Éditions Du Seuil.
- Descombes, Vincent (2015). *El idioma de la identidad*. (Cecilia González, Trad.). Eterna Cadencia.
- Esposito, Roberto; Galli, Carlo & Vitiello, Vincenzo (comps.) (2008). *Nihilismo y política*. (Guillermo Próperi, Trad.). Manantial.
- Foucault, Michel (1990). *Les motes et les choses*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1986). *Tecnologías del yo*. (Miguel de Morey, Trad.). Taurus.
- Foucault, Michel (2004). *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. (José Vázquez Pérez, Trad.). Pre-Textos.
- Foucault, Michel (2014). *Obrar mal, decir la verdad*. (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. (Manuel Talens, Trad.). Cátedra.
- Nietzsche, Friedrich (1972). *La genealogía de la moral*. (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Preciado, Paul B. (2000). *Manifiesto contrasexual*. (Julio Díaz y Carolina Meloni, Trads.). Anagrama.
- Preciado, Paul B. (2008). *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Paidós.
- Preciado, Paul B. (2010). *Pornotopía, Arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la guerra fría*. Anagrama.
- Preciado, Paul B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla*. Anagrama.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2006). *Política, policía, democracia*. (María Emilia Tijoux, Trad.). Libros Arces-Lom.
- Sloterdijk, Peter (1996). *Reglas para el parque humano*. (Teresa Rocha Barco, Trad.). Siruela.
- Sloterdijk, Peter (1998, 1999, 2004). *Esferas I, II y III*, (Isidoro Reguera, Trad.). Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2003). *Crítica de la razón cínica*. (Miguel Ángel Vega Cernuda, Trad.). Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2005). *Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto "Evangelio"*

según Nietzsche. Discurso pronunciado el 25 de agosto de 2000 en Weimar en conmemoración del centenario de la muerte de Friedrich Nietzsche. (Germán Cano, Trad.). Siruela.

Sloterdijk, Peter (2012). *Has de cambiar tu vida.* (Pedro Madrigal, Trad.). Pretextos.

Sloterdijk, Peter (2013). *Muerte aparente en el pensar: sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio.* (Isidoro Reguera, Trad.). Siruela.

Sloterdijk, Peter (2019). *Réflexes primitifs. Contre le cynisme généralisé.* Payot.

Los destinos de la libertad. Resistencia, disolución y restauración en el horizonte poshumano

The Destinies of Freedom. Resistance, Dissolution and Restoration in the Posthuman Horizon

Gianina Lo Feudo*

Fecha de Recepción: 11/03/2022

Fecha de Aceptación: 20/06/2022

Resumen: *La perspectiva poshumana se caracteriza por realizar cuestionamientos a lo humano como categoría hermenéutica que actúa como fundamento de toda discusión ulterior. Este trabajo se propone explorar los destinos posibles de otra categoría íntimamente ligada a lo humano: la libertad. Pese a su ausencia en los debates actuales sobre poshumanismo, propondré que subyace al gesto poshumano una apelación a la libertad a través de un llamado a la acción en favor de una lógica alternativa al humanismo. Sin embargo, el problema de la libertad parece disolverse en las perspectivas que abordan la relación del ser humano con el mundo natural, en la medida en que buscan suprimir los binomios humano/no humano, activo/pasivo, sujeto/objeto. Finalmente, la noción de libertad se ve restaurada en los múltiples llamados que apelan a la responsabilidad de la humanidad por las consecuencias negativas del legado humanista, entre los que se destaca el problema del Antropoceno. A modo de cierre provisional, se concluye que el destino definitivo de la libertad como problema es incierto, en consonancia con la incertidumbre del valor de lo humano en este nuevo horizonte.*

Palabras clave:

poshumanismo – humanismo – libertad – acción – naturaleza

Abstract: *The posthuman perspective is characterised for the questioning of the human as a hermeneutical category that underpins all further discussion. This paper sets out to explore the possible destinies of another category intimately linked to the human: freedom. Despite its absence in current posthumanism debates, I will propose that in the*

* Licenciada en Psicología por la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires (Psi-UBA). Becaria Doctoral UBACyT. Correo electrónico: yanina.lofeudo@hotmail.com.

posthuman gesture itself lies an appeal to freedom, that configures an appeal to an action that brings an alternative logic to humanism. However, the problem of freedom seems to dissolve in the perspectives that question the relationship of the human being with the natural world, insofar as they seek to suppress the human/non-human, active/passive, subject/object binomials. Finally, the notion of freedom is restored in the multiple calls for humanity to take responsibility for the negative consequences of the humanist legacy, among which the problem of the Anthropocene stands out. As a preliminary conclusion, the definitive destiny of freedom as a problem is uncertain, in line with the uncertainty of the value of the human in this new horizon.

Keywords: *Poshumanism – Humanism – Freedom – Action – Nature*

“Todavía es demasiado pronto para decir algo al respecto” Sloterdijk menciona estas palabras en *Estrés y libertad* (2017) dichas por el ministro chino Zhou Enlai acerca de la Revolución Francesa. Esta misma prudencia, en nuestro caso aún más justificada, podría hacerse extensible a las interpretaciones que en los últimos años han sido agrupados bajo el rótulo de poshumanismo. Este término aparece frecuentemente ligado a otros como transhumanismo y metahumanismo (Ferrando, 2013), lo cual complejiza aún más el panorama. La perspectiva transhumana enfatiza el rol de la ciencia y la tecnología en el proceso de mejora biológica y tecnológica de la humanidad. En este sentido, puede pensarse que el transhumanismo continúa, hasta cierto punto, el proyecto de la Ilustración. El metahumanismo se ocupa del problema del cuerpo siguiendo una vía abierta por Deleuze, reformulando sus límites, resignificando la relación con los otros a partir de la propuesta de una relacionalidad encarnada. Por su parte, el poshumanismo, de manera general, constituye una perspectiva post-antropocéntrica, en donde el post- implica que lo humano ya no ocupa el lugar de una categoría hermenéutica central. El presente trabajo se inscribe en el marco de este último conjunto de reflexiones, por lo cual de aquí en adelante referiré a problemas situados bajo el amplio paraguas de lo poshumano.

Los debates que se suceden bajo esta etiqueta revisten oscilaciones y polémicas

que se ven reflejadas en la diversidad de perspectivas que los animan: el diagnóstico de la crisis de la categoría de lo humano, la restauración –intencional o no– de los sentidos e ideales del humanismo y finalmente la exploración y apertura de nuevas categorías para abordar lo poshumano (Cabanchik y Botticelli, 2021). Asimismo, el temario poshumanista abarca una diversidad de preocupaciones cuya yuxtaposición es de difícil aprehensión, salvo quizás, porque forman parte de la complejidad de nuestro presente. Al respecto resulta ilustrativa la compilación realizada por Braidotti y Hlavajova, un *Posthuman Glossary* que abarca entre sus entradas referencias al antropoceno, la crítica decolonial, ciudadanía digital, capitalismo de plataformas, multiverso, agencias no-humanas, extinción, geopolítica, xenofeminismo y zombies, entre muchas otras.

En esta proliferación de temáticas características del universo poshumano, los desarrollos sobre la libertad se encuentran prácticamente ausentes¹. La razón de esta omisión posiblemente estriba en que la libertad se encuentra tradicionalmente ligada a los valores e ideales más preciados del humanismo. En este trabajo se abordará la posibilidad de recuperar el problema de la libertad en el seno de los debates que cuestionan la herencia humanista y que perfilan un horizonte poshumano. Propondré que la libertad como problema tiene distintos *destinos* posibles, sin que se pueda decidir hasta ahora que alguno de ellos sea el definitivo. Entre esos destinos abordaré tres: la alternancia ambigua entre la identificación con el polo de lo humano o lo poshumano; la pérdida de eficacia del problema en un contexto donde los binomios humano/no humano, sujeto/objeto y activo/pasivo se desdibujan; y finalmente, su posible recuperación bajo el discurso del Antropoceno, donde la humanidad es llamada a asumir las responsabilidades por las consecuencias negativas del legado humanista.

En la primera sección, se revisarán algunos de los cuestionamientos al humanismo de la mano de Agamben y Sloterdijk. El eje central será el examen del binomio humano/no humano con sus variantes, humano/inhumano, cultura/naturaleza,

¹ En cambio, la libertad no es un tema completamente ausente para el metahumanismo. Se problematiza por ejemplo acerca de la posibilidad de realizar mejoras genéticas. Al respecto puede consultarse Stefan Sorgner (2015).

hombre/animal, sujeto/objeto, activo/pasivo. De modo general, en estas conceptualizaciones, la división entre lo humano y lo otro de lo humano busca enfatizar las consecuencias negativas que la empresa humanista habría tenido en la práctica, objetualizando y naturalizado a la alteridad. En este contexto, el gesto poshumano por excelencia sería el de la denuncia y la transformación de las consecuencias del humanismo en sus dimensiones política, social, económica y ecológica. Será preciso problematizar este gesto en tanto configura un punto de rechazo al humanismo, pero que no puede ubicarse radicalmente *por fuera* de la lógica humanista. Mi hipótesis es que en este llamado a la acción se pone en juego un ejercicio particular de la libertad que se diferencia de una pretendida “liberación” de la opresión humanista. Desde una visión foucaultea, coincidiría con un llamado a la crítica y con la búsqueda de una lógica alternativa de regulación de las relaciones entre lo humano y lo no humano.

En la segunda sección, analizaré algunos desarrollos que intentan suprimir los límites entre humano y no humano, extendiendo el polo de la actividad y la subjetividad hacia la naturaleza, considerada en la lógica humanista como el paradigma de la objetividad y la pasividad. Examinaré las consecuencias que conlleva esta ampliación de las fronteras de la capacidad de actuar para una problematización de la libertad. Con este fin, se revisarán brevemente algunos de los numerosos estudios sobre animalidad, vegetalidad y neo-materialismos que fomentan una extensión sucesiva de la capacidad de acción hacia distintos ámbitos de lo natural. Propondré que designar nuevos sujetos portadores de actividad no implica automáticamente problematizar la libertad en relación a dichas acciones. En cambio, advertimos que la libertad deja de ser un concepto relevante en este campo, ya que requiere de un marco conceptual de pares oposicionales que estos planteos buscan precisamente suprimir.

Finalmente, resultará de interés comparar este estado de situación con los desarrollos sobre la noción de Antropoceno. A través de esta noción se realiza un llamado a que el ser humano se responsabilice por las consecuencias climáticas, ecológicas y geológicas del legado humanista. Sin embargo, se corre el riesgo de regresar a una primacía de la acción humana sobre la naturaleza, esta vez con el

imperativo de su preservación. En este punto, el valor de la libertad vuelve a resurgir, esta vez, en la incógnita acerca de si el ser humano responderá o no a su propio llamado.

El saldo final de este breve recorrido es incierto. Mientras lo humano continúe vacilando en el horizonte de una vida poshumana, no será posible determinar el destino definitivo que tendrán los valores asociados a la *humanitas*, sobre todo aquél que ha definido su esencia íntima innumerables veces, la libertad.

Entre lo humano y lo poshumano. Ambigüedades de la libertad

Nuestra contingencia actual se caracteriza por una proliferación de discursos que, desde distintos ámbitos, refieren a la libertad. Entre ellos se destacan las controversias en torno al liberalismo, donde se miden personajes de la talla de Foucault y Sloterdijk, los discursos de especialistas y medios de comunicación sobre el derecho a distintos tipos de libertades –económica, política, religiosa, sexual– y en general distintos discursos que cifran en la idea de libertad la esperanza de cambio, transformación y creación de lo nuevo. Pese a esta multiplicación del interés por la noción de libertad, no es habitual encontrar en la literatura sobre poshumanismo, referencias directas que arrojen luz sobre las coordenadas actuales de este concepto. A modo de ejemplo, resulta notable la omisión de una entrada referida al tema en una compilación tan variada y exhaustiva como el *Posthuman Glossary* antes mencionado. No se trata por supuesto de un olvido aislado y en cambio, esta elipsis constituye un síntoma de una situación más general. El problema se encuentra en el papel que la libertad ha tenido en la historia de la metafísica y el sentido que ha adquirido esa historia en los cuestionamientos al humanismo.

Heidegger reconoce en su *Carta sobre el humanismo* que “lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista».” (2000, p. 6). A su vez señala que “si se entiende bajo el término general de humanismo el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, en ese caso el humanismo variará en función del concepto que se tenga de «libertad» y «naturaleza»

del hombre” (ibíd.). En el diagnóstico heideggeriano coinciden metafísica y humanismo, y se establece que éste último se ha constituido en el camino privilegiado hacia la humanidad del hombre. En cuanto a la libertad, permanece indisolublemente ligada al pensamiento sobre la *humanitas*, en parte por ser un tema harto recurrente a lo largo de la historia de la metafísica; y de modo más preciso, en tanto la libertad adquiere un lugar de privilegio en humanismos como el de Sartre, donde constituye el fin y la meta de lo que significa ser humano. A través de estas dos vías la libertad constituye uno de los tópicos fundamentales del ideario humanista, de modo que el intento por ir *más allá* de la *humanitas*, no podría incluir una tematización de la libertad, so pena de correr el riesgo de restituir los valores del humanismo.

Pese a este estado de situación, sostendré que, en verdad, la libertad se encuentra en el horizonte de distintos modos de abordar la pregunta por lo poshumano. Su huella puede rastrearse a través de los intentos por encontrar puntos de inflexión en la separación humano/ no humano, así como en el reconocimiento de la violencia de la empresa humanista y finalmente, en los posibles modos en que se avizora una alternativa para la *humanitas*. Mi propuesta es que la noción de libertad constituye una clave interpretativa que permea la reflexión sobre lo poshumano otorgando un sentido a las expectativas y los temores en el horizonte de una vida poshumana. En consecuencia, no será mi objetivo dar una definición o especificar unas condiciones para el ejercicio de la libertad en el marco de la vida poshumana, sino que centraré mi interés en el sentido que adquiere la libertad en los debates que se gestan entre humanismo y poshumanismo. Con este fin, será necesario delimitar algunos de los ejes centrales de esta polémica, para luego mostrar el papel que cumple en ella la libertad.

Los cuestionamientos al humanismo interrogan, de modo general y por diversas vías, la categoría de lo humano. Esta voluntad de interrogación puede resumirse en tres preguntas peligrosamente sospechosas para el humanista: “qué es valor, qué es seguro, qué es hombre.” (Lyotard, 1998, p. 9) El punto de partida de la reflexión sobre lo poshumano es un escenario en el que el valor de lo humano no se encuentra asegurado y ya no constituye una noción capaz de servir de fundamento a toda interrogación

posterior. La incertidumbre respecto del valor de la categoría de humanidad supone al mismo tiempo la pérdida de certezas en el contenido de su polo opuesto: lo no humano o lo inhumano. En el pensamiento de Lyotard esta relación muestra su aspecto eminentemente conflictivo, y asume la forma de un conjunto de interrogantes cuyo punto central es la imposibilidad de saber qué es lo propiamente humano o inhumano. ¿Es lo específicamente humano el conocido desiderátum sobre la indeterminación biológica que caracteriza el inicio de la vida humana? ¿O lo es más bien aquella segunda naturaleza que llamamos cultura, y que provee los medios necesarios para la humanización? ¿Es, en cambio, lo inhumano el progreso mismo de esas técnicas de humanización? ¿O se encuentra lo inhumano incrustado en lo profundo del alma de la humanidad?

Una frontera frágil e indecisa se yergue entre humano y no humano, y exige de nosotros saber qué tipo de operación es capaz de generar y sostener estas divisiones cambiantes. En esta separación se gestan metáforas de distinta índole entre las cuales se decide precisamente el sentido que tendrá la libertad. Una de las más reconocidas es la imagen de la máquina antropológica agambeniana, donde la separación entre *humanitas* y *animalitas* se explica como el *producto* de cesuras variables que ocurren al interior de lo humano. En *Lo abierto*, Agamben reconoce dos modos distintos de funcionamiento de esta máquina –el antiguo y el moderno– con la particularidad de que en ambos casos se trata de la producción histórica de un juego de inclusiones y exclusiones entre lo humano y lo animal. En el centro de este juego, la máquina produce una zona de excepción, articulación entre hombre y animal, que el italiano conceptualiza como una *vida desnuda*. En estos límites difícilmente clasificables se pueden situar un conjunto de figuras como el extranjero, el esclavo y el bárbaro, a través de las cuales advertimos que no resulta indiferente encontrarse de un lado u otro de las fronteras de lo humano.

La apuesta agambeniana se contrapone a la formulación tradicional de la pregunta por lo humano, que se proponía develar los resortes de la *reunión* de un elemento natural o animal junto a un elemento social, espiritual o sobrenatural. En

cambio, Agamben propone la exploración del “misterio político y práctico de la separación” (2006, p. 35) entre lo humano y lo no humano. Es decir que, más allá de cualquier ejercicio de exploración taxonómico, el problema de la separación humano/inhumano es para el filósofo italiano de índole pragmática, y versa sobre la exclusión de un conjunto de alteridades situadas en los bordes de la humanidad. De este modo resulta evidente que el objetivo final de las exploraciones sobre el humanismo sea “comprender su funcionamiento [el de la máquina antropológica] para poder, eventualmente, detenerla.” (2006, p. 76) El cuestionamiento al humanismo trasciende así el terreno de las conceptualizaciones para desembocar rápidamente en un llamado a la acción política. El camino que comienza con la desestabilización de lo humano como fundamento de toda premisa ulterior, concluye con una invitación a revertir los efectos negativos de la gesta humanista sobre los otros.

El papel que juega la libertad, en estos dos momentos de cuestionamiento al humanismo y la apelación a la acción, varía sustancialmente. Por un lado, al nombrar la separación entre *humanitas* y *animalitas* como el producto de una maquinaria, la gesta humanista se reviste con el sentido de un proceso, donde lo humano y lo no humano son efectos por igual de una misma fórmula de producción. Como resultado, el humanismo con su acción y sus fines se disuelven en la idea de una producción sin productores. Se propone, de modo paradójico, una deshumanización del humanismo.

¿Qué sucede entonces con el llamado a contener los efectos de la maquinaria humanista? Se apela aquí a la potencialidad de una acción transformadora, capaz de *liberar* a lo humano y al no humano de los engranajes humanistas. Pero si humano e inhumano son efectos de una maquinaria histórica y anónima, ¿cómo podrían por caso responder, es decir, volverse responsables por las consecuencias de la empresa humanista?, ¿acaso podría remitirse esta llamada a un *post*-humano? El problema que se avizora en esta doble exigencia es el de explicar el surgimiento de la acción y de la libertad en medio de un proceso histórico de índole maquina. En este sentido, nos encontramos en la difícil situación de determinar si la acción a la que se apela para revertir este proceso podría surgir del proceso mismo o debiera encontrar un modo de

desarrollarse por fuera de él, o bien a partir de él.

Antes de abordar de frente esta cuestión, vale la pena introducirse en otro conjunto de metáforas utilizadas también para cuestionar los alcances del humanismo. En su polémica conferencia en el castillo de Elmau, Sloterdijk sostiene que “el tema latente del humanismo, es pues, la domesticación del hombre; su tesis latente: una lectura adecuada amansa.” (2000, p. 32). Adhiere así a una tradición de pensamiento nietzscheana, en la que la división entre humano e inhumano se concreta en la separación entre domesticadores y domesticados. El problema del humanismo consiste entonces en determinar los medios adecuados para el amansamiento del ser humano. En este contexto, el papel de las humanidades se revela, desde la época de los romanos en adelante, ligado al apaciguamiento de la tendencia humana a la desinhibición de sus impulsos violentos.

En este esquema, la gesta humanista comprende una diferencia de nivel entre domesticadores y domesticados. Del lado de los criadores sería posible delimitar distintos programas de humanización que a lo largo de la historia serían capaces de definir el estándar de lo humano, estableciendo distinciones entre los criados, seleccionando a las mejores crías y decidiendo el destino de quienes se consideren incapaces de cumplir con dicho estándar. Pese a lo que sugieren las referencias a la domesticación y el señorío de lo humano, para el pensador alemán es un error presuponer “la presencia de un agente planificador donde más bien habría que contar con una cría sin criador, y por tanto con una corriente biocultural sin sujeto” (Sloterdijk, 2000, p. 67). Es decir que para Sloterdijk no es posible atribuir la diferencia entre domesticadores y domesticados a la acción de los primeros sobre los otros, como si una porción de la humanidad pudiera erigirse como un súper agente planificador, capaz de decidir a lo largo de la historia sobre la dirección de la cría de grandes masas humanas. Este punto no implicaría borrar la distinción entre criadores y criados, sino que supone únicamente que los primeros cumplen un papel que no eligen:

Es el signo de los tiempos de la técnica y la antropotécnica que, cada vez más,

los hombres van a parar por casualidad a la parte activa o subjetiva de la selección, incluso sin haber tenido que esforzarse intencionadamente por alcanzar el papel del seleccionador. (Sloterdijk, 2000, p. 70).

Para Sloterdijk, nuestra contingencia actual se caracteriza fundamentalmente por el hecho de encontrarse de un lado u otro de la frontera de lo humano no puede atribuirse a ningún otro criterio que el mero azar. Domesticadores y domesticados se constituyen en piezas del mismo juego, aunque de distinta categoría: limitados a cumplir el rol que, por casualidad o accidente, les habría sido asignado en un juego respecto del cual ninguno sería capaz de cambiar las reglas. En este contexto, desde una y otra parte, la acción consiste en la actualización de una división preestablecida por una corriente biocultural donde nadie puede tener el papel de verdadero sujeto. En cuanto a la libertad, solo podría ser aparente, en tanto la acción se limita a seguir las reglas del juego de domesticación de turno.

Como resultado, no parece posible reconocer al ser humano como el responsable de su propia humanización, ni de su contraparte, la deshumanización de la alteridad. Al perder esta prerrogativa, la violencia humanista que el gesto poshumano pretendía mostrar, se reviste nuevamente de la candidez que el pensamiento de la domesticación desenmascaraba. Para retener esta intuición, sería preciso reivindicar el vínculo entre domesticadores y selección, reconocerlos como la parte activa y subjetiva; contraparte de la objetividad y la pasividad de los domesticados. De este modo, coincidirían nuevamente humanismo y libertad, siendo el humanismo la empresa de objetualización de lo otro por excelencia, del empleo de lo no humano al servicio de los fines del amansamiento de lo humano. Se cumple así el pronóstico heideggeriano en el que se reconoce un vínculo indisoluble entre humanismo y libertad. Como resultado, retornamos al punto desde el cual hemos partido, en el cual no parecería posible que la libertad ocupe un lugar significativo en la vida poshumana.

En este punto, estamos en condiciones de regresar al problema de la relación entre el humanismo y la posibilidad de su transformación. En la apuesta agambeniana

la libertad se configuraba en la posibilidad de detener la maquinaria de separación de humanos e inhumanos. En el caso de Sloterdijk existe una referencia similar en su diagnóstico del estado actual de la empresa humanista. Para el autor alemán, el humanismo ha fracasado en su tarea latente de amansamiento, como resultado del advenimiento de nuevos medios de desinhibición. Ya sea en este reconocimiento de la impotencia del humanismo, o más directamente, en la esperanza que abriga su transformación, en ambas propuestas se vislumbra un intersticio, una grieta que eventualmente pondría en jaque a la lógica humanista, espacio incierto en la forma de restos no humanizables en el que es posible situar a la libertad.

Sin embargo, ¿no implicaría esta lógica, en última instancia, situar a la libertad en un espacio externo respecto del humanismo? Como si el conjunto de dispositivos de producción humanista tuviera un límite por el cual fracasara en su intento de diferenciación radical entre lo humano y lo no humano. En otras palabras, la *imposibilidad* del ser humano de domesticarse completamente por los medios humanistas, la existencia de unos restos no humanizables, habilitarían la posibilidad de realizar una acción poshumana en la cual se cifraría una esperanza para la libertad. Se advierte en esta primera aproximación a la relación entre humanismo y poshumanismo, una concepción problemática de la libertad, identificada con un resto que subsiste por fuera de un humanismo que ejercería un poder opresor de domesticación y separación, del cual solo la acción poshumana podría liberarnos.

Para entender las dificultades que presenta esta concepción es preciso recurrir a los desarrollos de Foucault sobre la relación entre poder y libertad. Si bien un abordaje exhaustivo de este problema excede los términos de este trabajo, interesará al menos sugerir algunas indicaciones². En *Historia de la sexualidad I* Foucault escribe que “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (2011, p. 91). Es decir que la resistencia

² Para una visión más completa sobre la relación entre poder, libertad y actitud crítica en Foucault pueden consultarse Rodrigo Castro Orellana (2010), Mauro Benente (2017) y Sebastián Botticelli (2014).

debe concebirse como contraparte del poder *en medio* de las relaciones de fuerza que caracterizan su ejercicio en un momento histórico-político concreto. Más adelante al problematizar al arte liberal de gobernar Foucault precisará su concepción inicial de la resistencia en términos de libertad: “la libertad no es una superficie en blanco que tenga aquí y allá y de tanto en tanto casillas negras más o menos numerosas. La libertad nunca es otra cosa –pero ya es mucho– que una relación actual entre gobernantes y gobernados” (2007, p. 83).

A través de esta definición, Foucault se desmarca de una visión sustancialista que permitiría medir grados de libertad a partir de su expresión u ocultamiento en distintos momentos de la historia. En lugar de ser un dato de partida, la libertad se constituye como el producto de las prácticas del gobierno liberal. De modo análogo, podría aventurarse que los restos no humanizables del hombre, no constituyen un límite a la acción del humanismo, sino los efectos esperables de sus prácticas de domesticación y separación.

En estas coordenadas, ¿cuál podría ser el valor del gesto poshumano que denuncia la violencia humanista? ¿no surge también éste como efecto de las mismas prácticas de humanización y des-humanización? ¿Es la propuesta de acción y transformación que apela a un pos-humano un mero reenvío a una lógica humanista? Considero que es posible retener las ventajas de la revelación poshumana a condición de entender cabalmente el lugar que ocupa respecto del humanismo. Desde una visión foucaulteana no se trataría de lograr la liberación respecto de la opresión humanista, sino más bien de la posibilidad de un cuestionamiento muy particular vinculado a la actitud crítica que puede expresarse en la pregunta: “¿cómo no ser gobernado de este modo, por tal cosa, en nombre de estos principios, con mira a tales objetivos y por medio de tales procedimientos; no así, no para eso, no por ellos?” (1995, p. 7) De este modo, la llamada a la acción que caracteriza cierto pensamiento sobre lo poshumano, se expresa en la búsqueda de construir una lógica alternativa al humanismo. La libertad no consiste en la acción que nos libera de toda maquinaria, de todo proceso de domesticación o en términos foucaulteanos, de toda posibilidad de gobierno de las

conductas, sino una llamada a la construcción de nuevas formas de administración de lo humano y lo no humano. En este sentido, es preciso permanecer atentos la propuesta poshumana, en tanto no podríamos asegurar que esté exenta de albergar nuevos peligros³.

La libertad como problema en el horizonte poshumano

Hasta ahora hemos visto que libertad ocupa un lugar ambiguo, y hasta cierto punto, problemático en el seno de los debates sobre humanismo y poshumanismo. En una primera aproximación, la libertad se identifica con ideales tradicionalmente humanistas, permaneciendo excluida de la vida poshumana. Inversamente, de la mano de pensadores como Agamben y Sloterdijk, la libertad ya no se expresa en la gesta humanista, en tanto ésta adquiere los tintes de un proceso, dispositivo maquinal, juego de domesticación que ocurre sin la planificación intencional de ninguno de sus participantes. Tampoco podría cifrarse en la posibilidad de dar un paso más allá del humanismo, como quien construye un espacio *libre de* o por fuera de su lógica. En cambio, parece asociarse al llamado a construir una nueva propuesta, a través de una acción poshumana que constituya una alternativa. Esto no implicaría la supresión de todo dispositivo de producción de lo humano y lo no humano, sino una búsqueda por transformar sus lógicas y sus efectos.

A partir de estos cuestionamientos, se abre la posibilidad de que la acción – veremos si ocurre lo mismo con la libertad– no sea ya el patrimonio exclusivo de lo humano, sino que, por el contrario, se disperse en los horizontes de la vida poshumana. En esta sección se explorará el movimiento que desdibuja los límites entre humano y no humano, sujeto/objeto, activo/pasivo, al expandir atributos característicos de lo

³ Esta última reflexión tiene la intención de seguir la misma línea que los comentarios de Foucault sobre su posición respecto de la ética “Mi intención no es decir que todo es malo, sino que todo es peligroso, y ser peligroso no es exactamente lo mismo que ser malo. Si todo es peligroso, siempre tenemos entonces algo que hacer. Mi posición, por tanto, no conduce a la apatía sino, al contrario, a una hipermilitancia pesimista” (2013, p. 127).

humano más allá de sus fronteras.

En primer lugar, resulta necesario saber hacia qué tipo de destinatarios se dirige este movimiento, es decir, responder al menos provisionalmente, quiénes se encuentran más allá de lo humano. Para Braidotti, existe una cierta fijeza en la frontera entre humano y no humano, de modo que del lado de lo inhumano nos encontramos con una exclusión sistemática de los mismos tipos de sujetos. El humanismo, definido en términos del modelo de civilización europeo, se auto-constituye como un universal desde el cual medir a la alteridad en términos de inferioridad. Desde este punto de vista, el polo de lo inhumano se constituye por otros sujetos que tradicionalmente han sido “sensualizados, racializados y naturalizados, reducidos al estado no humano de cuerpos de usar y tirar” (Braidotti, 2015, p. 55). Entre estos otros, cuyas reivindicaciones se expresan en distintos colectivos, se reconocen distintos movimientos –feministas, antirracistas, anticolonialistas, ecologistas– que poseen una especial capacidad de llevar a cabo acciones transformadoras. Contrariamente a la objetualización que el humanismo promueve sobre el polo de lo no humano, estos movimientos proponen nuevos modos de relación entre lo humano y quienes tradicionalmente han ocupado el lugar de la alteridad.

La revisión de la lógica humanista alcanza en las reflexiones poshumanistas a la relación del ser humano con la naturaleza con el objetivo de trastocar la separación entre dos conjuntos de categorías: humano, subjetividad y actividad en oposición a naturaleza, objetividad y pasividad. La importancia de estos cuestionamientos estriba en que la naturaleza ha sido constituida como el paradigma por excelencia de la objetividad y la pasividad al servicio del ser humano⁴. Por lo tanto, hacer de lo natural una sede de actividades y movimientos sugiere un nuevo descentramiento del privilegio de lo humano sobre lo no humano.

⁴ Bajo el paradigma del humanismo, el mundo natural no es más que un objeto que media entre fines humanos: “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y del hombre” (Adorno y Horkheimer 1998, p. 14). El gesto poshumano busca conmover precisamente el sentido íntimo de esta relación en la cual el hombre declara someterse a la naturaleza para conocerla e inmediatamente invierte los términos, sometiendo al mundo natural a su señorío, con el fin de lograr un dominio total sobre el resto de los seres humanos.

Para Latour el sentido de este problema se expresa en que “una porción arbitraria de los actores estará *despojada de toda acción* y que otra porción, igualmente arbitraria, de los mismos actores estará *dotada de un alma* (o de una conciencia)” (Latour, 2017, p. 76). Con el fin de subvertir este estado de situación propone “el intercambio de las formas de acción por las posibilidades de actuar de orígenes y formas múltiples” (ibíd.) En una vida poshumana, la naturaleza ya no podría ser sinónimo de inactividad, ni el mero paisaje donde acontecen las actividades humanas, único referente legítimo de las verdaderas acciones. Asimismo, ya no se representaría como un todo monolítico, sino que se percibiría en toda su diversidad de formas de actividad: animales, vegetales, minerales y, en definitiva, distintas formas de la agencia material. Sería un trabajo sumamente extenso sistematizar la enorme variedad de estudios al respecto en cada una de estas áreas. A los fines de esta presentación solo se relevarán algunas referencias a la noción de acción con el fin de comprender el impacto sobre el problema de la libertad.

En cuanto a la cuestión de la animalidad, los *Animal Studies* constituyen un capítulo amplio de desarrollos que cuestionan distintos aspectos de la centralidad del animal humano respecto del conjunto de los animales. En la literatura filosófica son conocidos los desarrollos pioneros de Von Uexküll, quien tempranamente describió los modos de acción y percepción de los animales en pie de igualdad con los modos de actuar y percibir del mundo humano. Contrariamente a la afamada comparación heideggeriana sobre el hombre, el animal y la piedra, para Uexküll el ser humano no sería el único capaz de formar mundo⁵. En cambio, cada especie animal conformaría un mundo exactamente a la medida de sus capacidades de acción. De este modo, en los sugestivos relatos de Uexküll conviven los mundos de distintos animales, cada uno considerado como una representación parcial, sin ninguna primacía respecto de los otros. La existencia de una multiplicidad de modos de conformar mundo, implica a su vez, la proliferación de sujetos y objetos dentro de cada uno, de modo que ningún

⁵ En *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* Heidegger (2007) aborda la pregunta por el mundo y escoge una vía comparativa que le permite establecer tres tesis al respecto: “1) la piedra (lo material) es sin mundo-, 2) el animal es pobre de mundo; 3) el hombre configura mundo” (p. 227).

animal humano ni ningún animal en general puede constituirse en objeto absoluto del otro, o en el sujeto por antonomasia.

A pesar de lo revolucionario del planteamiento de Uexküll, no conduce a un abandono de las categorías de sujeto y objeto. El problema de sostenerlas es que el mundo natural corre el riesgo de continuar siendo objetualizado. En su propio mundo, donde el ser humano es sujeto, resulta esperable y legítimo que conciba a animales y plantas como objetos; con la salvedad de que, a su turno, también podría ser objeto de las acciones de otros seres vivos. Actualmente, los estudios sobre vegetalidad y los nuevos materialismos buscan dar un paso más allá al prescindir completamente de este par oposicional⁶.

Al avanzar sobre una conceptualización de la acción en el mundo vegetal, parece evidente que las plantas realizan distintos tipos de actividades: alimentación, crecimiento y reproducción. Más allá de la comprobación de que la vida vegetal no es simplemente un paisaje inerte, la referencia a una acción vegetal interesa en la medida en que constituye un modo alternativo de acción que no tiene como contraparte un polo pasivo. Para autores como Coccia (2017) la vida vegetal *forma mundo*, sin que ello implique un ejercicio de dominio sobre el resto de los seres. A través de intercambios gaseosos con la atmósfera terrestre, las plantas hacen posible la existencia de los organismos aeróbicos que pueblan la mayor parte de la Tierra, dando forma al mundo, al tiempo que forman parte de él. De este modo, las plantas conformarían un polo activo que no tiene como correlato la transformación en objeto por parte de quienes reciben su acción.

En esta misma línea, los neo-materialismos buscan suprimir la oposición entre polos activos y pasivos, al proponer que la materia en su conjunto es susceptible de constituirse en sujeto capaz de acción. Desde esta perspectiva, “La materia es agente” (Barad, 2017, p.137) y “El universo es agente de intra-actividad en su devenir” (2017,

⁶ La proliferación de estudios sobre el tema ha dado lugar a lo que se considera un giro vegetal (*plant turn*), donde se destacan figuras como Michael Marder, Jeffrey T Nealon, Luce Irigaray, Emanuele Coccia (Ana Sorin, 2018).

p. 141). Al atribuir la potencialidad de actuar a todo ente material, no solo se prescinde de la diferenciación entre mundo humano y natural, sino de las distinciones al interior del mundo natural mismo. Se produce así una animación de conjunto de todo lo que existe, donde no hay porciones de materia que ocupen el lugar de objetos o polos pasivos sobre los cuales recae la acción, sino dinámicas materiales que actúan unas sobre otras.

Con la propuesta de los neo-materialismos nos encontramos en el punto más álgido de la distribución de la capacidad de actuar hacia el espectro de lo no humano. En este contexto, donde no resulta legítimo distinguir entre sujeto y objeto, humano y no humano, activo y pasivo, cabe preguntarse, ¿qué lugar podría tener la noción de libertad? Al extender la potencia de la acción a todo lo que existe, la libertad, como problema filosófico parece encontrar su límite. Al borrar la línea divisoria entre lo humano y no humano –y de modo concomitante entre sujeto y objeto, actividad y pasividad– el concepto de libertad parece desdibujarse también, pues, ¿qué sentido podría tener la libertad en un mundo de flujos de acciones que se entrecruzan? ¿Serían acciones libres? O en cambio, ¿bastaría con decir simplemente que son acciones sin más?

Si el problema de la libertad pierde su eficacia en este contexto, no es simplemente porque se encuentra emparentado a los ideales del humanismo. El problema consiste en que los debates sobre la libertad se han gestado y cobran sentido al ser formulados en un marco conceptual que soporta términos oposicionales. Bajo el paradigma humanista, la humanidad puede aspirar a la libertad e identificarse con ella por contraposición a una naturaleza vuelta objeto y regida por la necesidad, el determinismo o el azar. Del mismo modo, hasta cierto punto, lo poshumano puede proponer un ejercicio de libertad en la creación de nuevas formas de habitar lo humano y lo no humano.

Por el contrario, donde hay puro desarrollo de flujos de actividad de diversos orígenes, el problema se centra en las relaciones, interacciones y retroalimentaciones de las acciones entre sí. La libertad ya no puede ser problematizada, en tanto no es

posible distinguir entre distintas formas de ejecución de una acción, ya sea libre o coaccionada; ni tampoco oponer la actividad realizada libremente a los distintos modos que asume la pasividad. Estas distinciones no son realizables en un mundo donde siempre es la misma materia la que actúa, aunque con distintos orígenes y formas. Una nueva herida narcisista se yergue sobre la humanidad en el momento en que sus acciones no son distintas de cualquier actividad realizada en un vasto universo material.

¿Significa esto que finalmente los cuestionamientos al humanismo habrían logrado subvertir definitivamente sus lógicas de exclusión? Dada la complejidad y variedad del panorama de los estudios poshumanos, resulta difícil llegar a una conclusión unificada al respecto. En verdad, lo humano, así como sus prerrogativas sobre la acción y la subjetividad se encuentran permanentemente en la mira de nuevas recuperaciones. La relación entre el ser humano y el mundo natural no constituye una excepción al respecto. En los últimos años, se han agrupado bajo la noción de Antropoceno, un conjunto de desarrollos científicos, filosóficos y artísticos sobre el impacto negativo de las acciones de los seres humanos sobre el mundo natural⁷. En estos debates, la actividad humana vuelve a adquirir toda su potencia, en tanto sus consecuencias se miden con la escala de tiempo de las actividades geológicas. Además de una descripción de un estado de situación actual, la noción de Antropoceno tiene como objetivo impulsar un conjunto de acciones a escala planetaria con el fin de revertir los efectos negativos de la actividad del ser humano. (Vilches y Gil Pérez, 2011; Jeanson et. al., 2020). En este sentido, la acción del ser humano adquiere renovada centralidad por partida doble, respecto del impacto de su huella geológica y respecto de la necesidad de actuar para asegurar su porvenir.

Este renovado énfasis en la acción humana, ahora medida en términos de una amenaza global, corre el riesgo de producir como contraparte un mundo natural nuevamente pasivizado. Nos encontraríamos así ante una nueva forma del señorío de

⁷ La noción fue acuñada por el químico Paul Crutzen en el 2000, y actualmente ha traspasado los límites de la geología para constituirse en un tópico de discusión interdisciplinaria. Braidotti y Hlavajova (2018) ofrecen una síntesis de los orígenes del concepto, sus desarrollos y límites.

lo humano sobre lo no humano, concebido ahora como un objeto frágil a ser preservado bajo la atenta tutela de la humanidad. Ya sea que se actúe en dirección a una transformación de nuestras relaciones con la naturaleza o no, el eje central del debate se encuentra en el llamado que el ser humano se realiza a sí mismo con el fin de asumir la responsabilidad por sus acciones. En este llamado, y en la incertidumbre sobre si responderá, se apela implícitamente a la libertad para actuar de otro modo.

En vistas de la multiplicidad de perspectivas que integran el campo poshumano, no es posible componer una visión unificada del valor que tendrá la libertad en este nuevo horizonte. En este terreno todo resulta aún incierto: no sabemos a qué nuevos programas de exclusión podrían conducirnos las lógicas poshumanas; ni si seremos capaces de descentrarnos de nuestra acción al punto de abandonar la pregunta por la libertad; tampoco sabemos si responderemos o no a nuestro propio llamado a ser, en definitiva, otros distintos de los que hemos sido hasta ahora.

Consideraciones finales

El objetivo de este trabajo ha sido recuperar la noción de libertad como problema, en el marco de los debates sobre el legado humanista y las nuevas perspectivas de un horizonte poshumano. La pregunta por la libertad se encuentra prácticamente ausente en estos debates, aun cuando los desarrollos que se agrupan bajo la etiqueta del poshumanismo abordan gran variedad de temas. Una premisa común a estos abordajes consiste en cuestionar la centralidad de lo humano y la consecuente exclusión del polo de lo no humano. En este contexto de cuestionamiento del valor de la *humanitas*, la libertad también se ha visto cuestionada, en tanto forma parte del desiderátum de los ideales del humanismo.

A lo largo de este trabajo, se han explorado algunos posibles destinos para la libertad, tras las incertidumbres, caídas y restauraciones del valor de lo humano. En una primera aproximación, se ha abordado el modo en que la libertad se conceptualiza en el marco de cuestionamientos al humanismo que lo describen como un *proceso*. La

gesta humanista se identifica con el funcionamiento de una máquina sin maquinista, o con un programa donde ninguno de los participantes es responsable de la exclusión de lo inhumano. En este contexto, el valor de la libertad se cifra en aquello que se opone al humanismo-proceso, es decir, en el gesto poshumano concebido como una “liberación” de la opresión humanista. Se ha abordado también el sentido problemático de esta visión a partir de algunas referencias a la relación entre poder y libertad en Foucault. Como resultado, la libertad no podría concebirse como un medio para suprimir todo dispositivo de regulación de la relación humano/ no humano, sino como una llamada a construir una forma alternativa de administrar dichas relaciones.

Como resultado, la libertad pivotea entre un lado y otro de la oposición entre humanismo y poshumanismo, ora representa lo más específico de lo humano, ora es el gesto de inauguración de la era poshumana. Mientras que, aquello que se opone a la libertad adquiere los caracteres de lo pasivo, natural o maquinal.

En la segunda sección, se han explorado ciertas perspectivas poshumanas cuyo objetivo ya no es solamente el cuestionamiento de la división entre lo humano y lo no humano, sino la supresión de las diferencias entre estos polos. Se han examinado distintos momentos y estrategias en el camino que conduce a una capacidad de actuar que permea completamente la categoría de lo no humano. El resultado final de expandir la acción hacia nuevos sujetos y seres es la animación *in toto* de un universo que ya no es un simple paisaje para el desarrollo de la acción humana. En las propuestas de los neo-materialismos, donde la acción se piensa en términos de dinámicas materiales que se entrecruzan, no hay lugar para distinciones entre humanos y no humanos, o entre sujetos y objetos.

Este proceso de disgregación y extensión de la capacidad de actuar hacia lo no-humano, no culmina en una ampliación equivalente de la noción de libertad. Mientras que, en la primera sección, la libertad siempre se encontraba asociada al polo activo del par humanismo- poshumanismo, al prescindir de estas distinciones, la libertad ya no puede ser problematizada. En un universo radicalmente activo en donde no existen las distintas formas que asume la pasividad –necesidad, azar o determinismo– toda acción

es capaz de soportar la calificación de libre.

Para terminar, se ha abordado la relación entre lo humano y el mundo natural desde la perspectiva de los problemas que trae aparejada la noción de Antropoceno. En este caso, la primacía de la acción humana parecería reestablecerse frente a la necesidad de preservar, salvaguardar y tutelar el mundo natural. La libertad se nos presenta bajo la perspectiva de una responsabilidad por asumir, y a la vez, en la incertidumbre sobre si la humanidad asumirá o no la tarea de transformar sus relaciones con la naturaleza.

Tal como ocurre con la libertad, aun no estamos en condición de determinar cuál será el destino definitivo de los valores del humanismo en el porvenir de una vida poshumana. Si asistiremos a una inversión, de modo que donde antes había objeto, advendrá un sujeto y donde antes había necesidad, advendrá libertad; si los valores e ideales que eran la esencia de lo humano se desvanecerán como un rostro de arena en el mar; o si serán restituidos bajo nuevas modalidades, resistiendo en el meollo de la vida poshumana. En esta encrucijada, aun podemos suscribir a las palabras de Nietzsche: “Consideramos todas las cosas con la cabeza humana y no podemos cortar esta cabeza; sigue sin embargo en pie la pregunta de qué quedaría del mundo si se la seccionase.” (1996, pp. 46-47).

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1998). *La dialéctica del Iluminismo*. (Héctor Álvarez Murena. Trad). Terramar.
- Agamben, Giorgio (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. (Flavia Costa y Edgardo Castro. Trad). Adriana Hidalgo.
- Benente, Mauro (2017). Crítica, cuidado de sí y empresario de sí. Resistencia y gobierno en Michel Foucault. *Revista Co-herencia*, 14,(26), pp. 151-176. doi: 10.17230/co-herencia.14.26.6
- Braidotti, Rosi (2015). *Lo Poshumano*. (Juan Carlos Gentile Vitale Trad.). Gedisa.
- Braidotti, Rosi & Hlavajova, Maria. (2018). *Posthuman Glossary*. [Glosario

- Poshumano] Bloomsbury Academic.
- Botticelli, Sebastián (2014). Sobre las posibilidades de la crítica: Foucault y la flecha apuntada hacia el corazón de la actualidad. En *Filosofía UIS*, 13 (1), pp. 97-119.
- Cabanchik, Samuel y Botticelli, Sebastian (Eds.) (2021). *Humanismo y posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas*. Teseo.
- Castro Orellana, Rodrigo (2010). El dispositivo de la libertad, *Intersticios*, 32.
- Coccia, Emanuele (2017). *La vida de las plantas*. (Gabriela Milone Trad.). Miño y Dávila.
- Ferrando, Francesca (2013). Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms differences and relations. *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, 8(2), pp. 26-32.
- Foucault, Michel (1995). ¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung) (Javier de la Higuera Trad.) *Revista de Filosofía*, 11, pp. 5-25.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France, 1978-1979*. (Horacio Pons Trad.) Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2013). *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. (Horacio Pons Trad.) Siglo Veintiuno.
- Foucault, Michel (2021). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. (Ulises Guñazú Trad.). Siglo Veintiuno.
- Heidegger, Martin (2000). *Carta sobre el humanismo*. (Helena Cortés y Arturo Leyte Trad.). Alianza
- Heidegger, Martin (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. (Alberto Ciria. Trad.). Alianza
- Jeanson, Amanda; Soroye, Peter; Kadykalo, Andrew. et al. (2020). Twenty actions for a “good Anthropocene”—perspectives from early-career conservation professionals. *Environ. Rev.*, 28, pp.99-108. doi: <https://doi.org/10.1139/er-2019-0021>
- Latour, Bruno (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio*

- climático alejada de las posiciones apocalípticas.* (Ariel Dilon Trad.). Siglo XXI editores.
- Lyotard, Jean-François (1998). *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo.* (Horacio Pons Trad.). Manantial.
- Nietzsche, Friedrich (1996). *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres.* (Alfredo Brotons Muñoz Trad.). Akal.
- Sloterdijk, Peter (2000). *Normas para el parque humano. Una respuesta a Carta sobre el humanismo de Heidegger.* (Teresa Rocha Barco Trad.). Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2017). *Estrés y libertad.* (Paula Kuffer. Trad). Godot.
- Sorgner, Stefan Lorenz (2015). Metahumanist politics and three types of freedom. *European Journal of Science and Theology*, 11 (1), 119-129.
- Sorin, Ana (2018). Subjetividad material, subjetividad vegetal: apuntes para pensar un poshumanismo vegetal desde la escritura de Jacques Derrida. *Actas de la IX Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*, pp. 357-361
- Vilches, Amparo y Gil Pérez, Daniel (2011). El Antropoceno como oportunidad para reorientar el comportamiento humano y construir un futuro sostenible. *Revista Electrónica de Enseñanza de las Ciencias* 10(3), 394-419.
- Von Uexküll, Jakob (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres.* (Marcos Guntin Trad.). Cactus.

Transhumanismo tecnocientífico, biomejoramiento humano y los riesgos de una nueva eugenesia en tiempos de CRISPR

Technoscientific Transhumanism, Human Bio-enhancement and the Risks of a New Eugenics in times of CRISPR

Héctor Palma*

Fecha de Recepción: 20/05/2021

Fecha de Aceptación: 15/11/2021

Resumen: *La aparición en los últimos años de CRISPR-Cas9, una novísima tecnología que permite la edición génica de manera relativamente sencilla y precisa le ha agregado al debate sobre la posibilidad de intervenir tecnológicamente en la reproducción humana ingredientes filosóficos inquietantes y apasionantes. Literalmente hablando, la especie humana podría modificar su propia evolución. Es inevitable que esta posibilidad cierta nos recuerde lo sucedido en la primera mitad del siglo XX con el movimiento eugenésico. De hecho, muchos autores encuentran similitudes y sostienen que estaríamos ante una nueva eugenesia, en este caso liberal. Sobre este tema tratará este artículo. Tratará de responder a la pregunta ¿hay algún riesgo real de que se surja una nueva eugenesia como la que el mundo conoció en las primeras décadas del siglo?*

Palabras clave: *filosofía política de las ciencias – eugenesia – eugenesia liberal – CRISPR – transhumanismo*

Abstract: *The emergence in recent years of CRISPR-Cas9, a brand new technology that allows relatively simple and precise gene editing, has added disturbing and exciting philosophical ingredients to the debate about the possibility of technological intervention in human*

* Profesor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), Magíster en Ciencia, Tecnología y Sociedad por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQui) y Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades (UNQui). Docente e investigador en la Universidad Nacional de Hurlingham (UNaHur) y en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Correo electrónico: hpalma@unsam.edu.ar.

reproduction. Literally speaking, the human species could modify its own evolution. Inevitably, this certain possibility reminds us of what happened in the first half of the 20th century with the eugenics movement. In fact, many authors find similarities and argue that we are facing a new eugenics, in this case a liberal one. This is the subject of this article. It will try to answer the question: is there a real risk of a new eugenics like the one the world knew in the first decades of the century?

Keywords: *Political Philosophy of Sciences – Eugenics - Liberal Eugenics – CRISPR – Transhumanism*

*“A menudo los hijos se nos parecen, y así nos dan
la primera satisfacción (...)
Esos locos bajitos que se incorporan con los ojos abiertos
de par en par, sin respeto al horario ni a las costumbres
y a los que, por su bien, (dicen) que hay que domesticar.
Niño, deja ya de joder con la pelota.
Niño, que eso no se dice, que eso no se hace, que eso no se toca.
Cargan con nuestros dioses y nuestro idioma,
con nuestros rencores y nuestro porvenir. (...)
Nos empeñamos en dirigir sus vidas sin saber
el oficio y sin vocación. Les vamos transmitiendo
nuestras frustraciones con la leche templada y en cada canción.”
(J.M. Serrat, Esos locos bajitos).*

A fines de 2019, el científico chino He Jiankui fue condenado a tres años de prisión y a pagar una importante multa por “llevar a cabo, de manera ilegal, la edición genética de varios embriones humanos con fines reproductivos”. Un par de años antes había desatado una polémica científica, académica y periodística al anunciar no solo el nacimiento de dos mellizas con el ADN modificado por la nueva tecnología CRISPR-Cas9, “para evitar que contraigan VIH”, sino también otro eventual embarazo en el cual se había intervenido del mismo modo. No sabemos si, en el futuro, He Jiankui será recordado como un genio injustamente incomprendido y condenado o como un inescrupuloso buscador de fama fácil, pero sí puede asegurarse que este tipo de investigaciones lejos de frenarse serán cada vez más cotidianas. De hecho, el premio

Nobel de química de 2020 fue para dos científicas (Emmanuelle Charpentier de la Universidad de Umea y Jennifer Doudna de la Universidad de California, Berkeley) por sus trabajos casi inaugurales sobre CRISPR.

Estas nuevas tecnologías actualizan y potencian el debate sobre la posibilidad de intervenir tecnológicamente en la reproducción humana, incluso en las células germinales. Las expresiones “mejoramiento humano” o “biomejoramiento” comienzan a formar parte de nuestro léxico casi cotidiano. Incluso algunos, como los transhumanistas científico-tecnológicos¹, aseguran algo apresuradamente que estamos ante el advenimiento próximo del posthumano que superará definitivamente al ser humano tal como lo conocemos y logrará la superlongevidad, el superbienestar y la superinteligencia. Se trata de temas inquietantes, probablemente porque tocan los grandes dramas humanos -la vida, la muerte, los hijos, la autocomprensión humana- que generan controversias profundas y de todo tipo: éticas, políticas, filosóficas, científico-tecnológicas y epistemológicas. Vivimos en una encrucijada en la que nuestro conocimiento médico biológico nos permite hacer muchísimas más cosas que hace unas pocas décadas, y no resulta descabellado imaginar que en el futuro las posibilidades de controlar la descendencia serán mucho mayores y eficaces, al tiempo que muy probablemente podamos hacer –ahora y en el futuro- bastante menos de lo que muchos creen o los medios publicitan y las empresas del ramo anuncian. Es difícil saberlo, pero aun así el problema merece ser discutido.

La aparición en los últimos años de CRISPR, una novísima tecnología que permite la edición génica de manera relativamente sencilla y precisa le ha agregado al debate ingredientes filosóficos inquietantes y apasionantes al mismo tiempo. Literalmente hablando, la especie humana podría modificar su propia evolución. Los tipos de reacción ante este incierto mundo que nos toca, son básicamente tres: los

¹ Aquí me refiero solamente al transhumanismo tecnocientífico. No me ocuparé de la línea de pensamiento que suele llamarse “transhumanismo cultural” o “crítico” e incluso “posthumanismo”, que sería deudora de la crítica posmoderna a los ideales humanistas modernos y que abreva en autores como Foucault, Derrida y Deleuze, el feminismo, los estudios postcoloniales, los estudios culturales y el ecologismo radical.

espíritus científicistas tecnocráticos e individualistas fantasean alegre y frívolamente – no sin el acicate de empresas con intereses económicos- sobre la posibilidad de diseñar “hijos a medida” o “programados”; no faltan prudentes bienintencionados que pontifican sobre la imperiosa necesidad de imponer barreras éticas entre lo que podemos hacer (tecnológicamente) y lo que debemos (o no debemos) hacer, como si ello fuera suficiente para delimitar el poder arrasador del mercado cuando hay un negocio importante a la vista o la imparable actividad científica; finalmente, y sobre todo provenientes de sectores conservadores que se oponen a toda manipulación e intervención sobre la descendencia humana, algunos alarmistas y conspirogénicos encuentran forzadas similitudes con el programa eugenésico de primera mitad del siglo XX, aunque ahora bajo la denominación de “eugenesia liberal”. Sobre este último punto tratará este artículo: ¿hay algún riesgo real de que se reedite una nueva eugenesia tal como la que el mundo conoció en la primera mitad del siglo XX? Para responder esta pregunta me propongo, en primer lugar, describir muy brevemente las nuevas tecnologías que, supuestamente, constituirían esta nueva eugenesia liberal, en segundo lugar, caracterizar la eugenesia clásica que se desarrolló en la primera mitad del siglo XX en casi todo el mundo, y tercero reflexionar sobre las pocas similitudes y las grandes diferencias entre ambas.

Las nuevas tecnologías reproductivas y de edición genética

Los diagnósticos preimplantatorios

Hasta no hace mucho los debates más fuertes alrededor de las tecnologías de intervención en medicina reproductiva giraban en torno a un conjunto de técnicas denominadas “diagnósticos preimplantatorios” (DPI). Se trata de técnicas que permiten analizar las condiciones cromosómicas y ciertas características genéticas en embriones obtenidos por fecundación in vitro antes de realizar la transferencia al útero. Como antes de esta transferencia se realiza la selección de los embriones que no porten ciertos alelos

mortales, inviábiles o responsables de enfermedades graves, algunos ven en este procedimiento un tipo de nueva eugenesia.

El DPI puede obtenerse de diversos modos y para detectar distintos tipos de anomalías, aunque todos coinciden en la fecundación *in vitro* y en la selección. En primer lugar, el diagnóstico de enfermedades genéticas (o *Preimplantation Genetic Diagnosis*) que permite mediante un análisis al nivel del genoma detectar en los distintos embriones obtenidos la presencia de algún alelo responsable de una enfermedad monogénica grave y el posterior descarte de ese o esos embriones y la implantación del resto en el útero. Se han descrito muchas enfermedades de origen génico, algunas muy graves como, por ejemplo, la fibrosis quística, la distrofia miotónica, la enfermedad de Tay-Sachs, la beta-talasemia, la anemia falciforme y la enfermedad de Huntington. Mediante estas técnicas que dan un diagnóstico muy rápido (entre las 3 horas y las 48 horas según los casos), pueden ser evitadas. La rapidez del diagnóstico es compatible con el tiempo máximo de desarrollo embrionario *in vitro*, aunque podría extenderse, si fuera necesario, a los 5 días.

Pero también se puede realizar el estudio para detectar alteraciones cromosómicas (o *Preimplantation Genetic Screening*) mediante el cual se seleccionan embriones cromosómicamente normales de un grupo en el cual se sospecha que la proporción de anormales es mucho mayor que la media. Con esta técnica se pueden detectar las alteraciones causantes, por ejemplo, de los síndromes de Turner, Down, Patau o Edwards. Suelen estudiarse los cromosomas asociados a los síndromes mencionados y los relacionados estadísticamente con la mayoría de los abortos espontáneos (13, 14, 15, 16, 18, 21, 22, X e Y). Este tipo de análisis está indicado para mujeres en edad avanzada o que han sufrido abortos a repetición; para alteraciones de la meiosis de los espermatozoides o bajo recuento de los mismos que se encuentran en el eyaculado; fallo de implantación; dos o más ciclos de fecundación *in vitro* fallidos; o parejas con antecedentes de gestación con alguna anomalía cromosómica.

Otra forma de DPI es el que se realiza sobre patologías genéticas o cromosómicas en los óvulos, utilizado solo para detectar enfermedades hereditarias de

origen materno. Se estudian óvulos maduros mediante una biopsia del corpúsculo polar haciendo una pequeña incisión en la zona pelúcida que lo envuelve. Luego se inseminan artificialmente y mientras se forman los embriones se realiza el estudio. Al cabo de 48 horas (tiempo necesario para todo el proceso) se seleccionan para transferir al útero los embriones provenientes de ovocitos sanos

Los programas y tratamientos de fertilización suelen enunciar como ventajas de estos procedimientos: en primer lugar permiten evitar, mediante el análisis y la correspondiente selección previa, el nacimiento de hijos con alteración cromosómica o enfermedades genéticas hereditarias graves; pero también evitan la transferencia al útero de embriones que seguramente no implantarán o que, con una altísima probabilidad, terminarán en un aborto espontáneo; disminuyen el tiempo para conseguir un embarazo en personas que se someten al tratamiento y reducen la incertidumbre sobre lo que ocurrirá. Por otro lado, queda claro que se trata de procedimientos muy invasivos, por lo cual la tasa de éxito es reducida, aunque se han ido mejorando las condiciones de la realización de las biopsias necesarias.

CRISPR-Cas 9

En los últimos tiempos ha cobrado notoriedad una nueva tecnología denominada inicialmente CRISPR-Cas9, que permite la edición genómica cortando la cadena de ADN con precisión en un sector deseado y volviendo a unir, simplemente eliminando lo cortado o introduciendo un nuevo gen.

La historia de CRISPR es relativamente corta. En 1993 el español Francisco Juan Martínez Mojica detectó en bacterias un sistema de defensa que hace posible cortar cualquier ADN extraño, por ejemplo, proveniente de un virus que la haya infectado previamente. Martínez Mojica lo denominó SRSR (acrónimo de *short regularly spaced repeats*) porque se trataba de repeticiones cortas de información genética, espaciadas regularmente en el genoma de la bacteria. Como ha sucedido en otras ocasiones en la historia de las ciencias, el trabajo de Martínez Mojica no despertó mucho entusiasmo

inicialmente, hasta que en 2012, un equipo dirigido por las mencionadas Charpentier y Doudna publicó un artículo en *Science* en el cual anunciaban que el mismo principio podía utilizarse para hacer cambios específicos programados en cualquier sector del ADN de cualquier célula (incluidas células humanas somáticas y germinales). La técnica pasó a denominarse CRISPR (acrónimo de *clustered regularly interspaced palindromic repeats*, o “repeticiones palindrómicas cortas agrupadas y regularmente interespaciadas” en español).

La forma de funcionamiento de CRISPR es relativamente sencilla, a través de una enzima (Cas9 u otra²) y un ARN guía, es decir una molécula que la conduce al lugar en que tiene que cortar. El ARN reconoce la zona específica del genoma y Cas9 funciona como una suerte de tijera. Varios grupos han ido perfeccionando las técnicas y, en la actualidad, aseguran que son sencillas y eficaces y con ellas se podría, al menos teóricamente hablando, pegar, cambiar, sustituir o añadir trozos de ADN a un genoma. Con estas tecnologías se puede proceder a la edición genética, es decir “modificaciones muy precisas en el genoma de células vivas, induciendo una ruptura en la doble cadena de ADN y corrigiéndola con los mecanismos de reparación que posee la propia célula, a fin de deshabilitar o de introducir una secuencia funcional” (Mills, 2017, p. 76). Se trata de tecnologías más baratas, rápidas, eficientes y sencillas de usar que cualquier otra anterior.

Está claro que el creciente conocimiento sobre el genoma y estas nuevas técnicas abren a unas posibilidades cuyos alcances son difíciles de predecir con certeza. Aplicadas a nuestras especies domésticas de animales y plantas con las cuales nos alimentamos u obtenemos productos necesarios permitirá, de manera más rápida y barata, aumentar y mejorar la producción. Este aspecto aparece como fundamental en un mundo en el cual hay superpoblación. Incluso puede quitarles argumentos a los que se oponen a los transgénicos actuales producidos por la introducción de genes

² Ciertas imprecisiones que podía ocasionar Cas9 y algunas cuestiones técnicas hicieron que se comenzaran a utilizar otras enzimas más eficientes. Por ello sería más correcto hablar de CRISPR a secas o bien agregarle el sufijo que corresponda según la enzima utilizada. Ver: <https://www.ck12.org/book/CK-12-Biology-Advanced-Concepts/section/9.2/>

extraespecíficos, es decir provenientes de otras especies. Se pueden introducir modificaciones genéticas en algunas plagas endémicas como el mosquito *anopheles gambiae* (transmisor de paludismo) o el *aedes aegypti* (transmisor del zika, el dengue y otras enfermedades) para hacerlos estériles y eliminarlos de manera efectiva y poco costosa. También son importantísimas las aplicaciones terapéuticas en humanos sobre tejidos u órganos enfermos suplantando o eliminando los genes responsables. Ya hay pruebas clínicas iniciadas, por ejemplo, con enfermos de cáncer, cuyos resultados finales aún no están disponibles pues son muy recientes. Por ahora se modifican las células fuera del organismo para luego reintroducirlas, pero seguramente la técnica se hará más potente y efectiva en el futuro. Pero lo que indudablemente causa polémicas es la posibilidad de usarse también en individuos sanos para mejorar algunas características y, sobre todo, hacerlo en embriones, es decir en la línea germinal, lo cual no solo tendrá implicancias para el individuo intervenido sino para su progenie.

Entre el DPI y CRISPR hay algunas semejanzas básicas y unas diferencias fundamentales. En primer lugar, hay claramente un proceso de selección artificial, es decir realizada por actores humanos intencionadamente y con objetivos precisos a diferencia de la selección natural, uno de los mecanismos básicos de la evolución biológica. En el caso del DPI se seleccionan embriones y en el caso de CRISPR se eliminan o sustituyen genes para evitar que se reproduzcan en la generación siguiente. Este aspecto selectivo es lo que lleva a muchos a pensar que se trata de una nueva forma de eugenesia. Sin embargo, las diferencias son notorias. DPI permite seleccionar sobre “lo que hay” es decir sobre embriones que se fertilizan artificialmente, pero sobre los que no se puede hacer más que esperar, diagnosticar, descartar algunos y transferir al útero el resto. Es tan solo una técnica de diagnóstico. En cambio, CRISPR, cuando se opera sobre las células germinales, permite modificar el ADN de la generación siguiente y de las futuras. Hay un paso anterior al momento de seleccionar sobre “lo que hay” y en ese paso no solo se puede eliminar un gen responsable de una enfermedad, sino introducir modificaciones con consecuencias inciertas para las generaciones futuras.

En este artículo nos centraremos en estos dos tipos de tecnologías porque son

las que tienen más interés y consecuencias filosóficas y además son las que desvelan a los anunciadores de nuevos apocalipsis eugenésicos. Sin embargo, si se permite una breve digresión, en la agenda biopolítica existe otro tipo de tecnologías asociadas a la reproducción, como por ejemplo los diagnósticos posteriores al nacimiento que se hacen en el nivel cromosómico o bien en el nivel de los genes para detectar enfermedades hereditarias. Este tipo de estudios tiene algunas ventajas pero también fuertes limitaciones. Por un lado, en términos de prevención, casi siempre *llega tarde* y se inicia a partir del individuo que ya posee una patología y luego se continúa por la familia. El objetivo en general es aliviar, en lo posible, al paciente y proteger a la descendencia. Esto es así porque en las enfermedades recesivas, el individuo heterocigoto para el gen responsable de la patología es sano. La gran limitación en términos eugenésicos, como se comprenderá, radica en la imposibilidad de someter a toda la población y, a su vez a todos los genes conocidos responsables de enfermedades, a este tipo de análisis (Tejada, 1999). De cualquier manera, ha resultado sumamente útil para los casos de genes específicos en poblaciones específicas, como el caso de la Talasemia en Cerdeña. Un aspecto problemático para este tipo de análisis surge de la posibilidad cierta (en alguna medida ya ocurre) de que empresas o particulares soliciten exámenes a sus posibles clientes o empleados para otorgarles seguros o empleos. El tipo de análisis requerido en estos casos no es tanto el de heterocigosis para enfermedades recesivas sino, más bien para las dominantes en los genes que aparecen en la edad adulta o para la predisposición de ciertas enfermedades. Otros tipos de intervenciones frecuentes son los diagnósticos prenatales, que se realizan al comienzo del embarazo y que permiten detectar malformaciones congénitas (sobre todo a través de ecografías), anomalías cromosómicas como por ejemplo el síndrome de Down y desórdenes genéticos estudiando muestras fetales³. Los que alertan sobre los riesgos sobre la eugenesia ven en este tipo de diagnóstico una relación directa con la selección a través del aborto. De hecho, en España la tasa de niños Down nacidos ha descendido

³ Obviamente resulta inútil para la detección de enfermedades de manifestación tardía.

casi a cero en los últimos años luego de la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo.

Antes de pasar a explicar en qué consistió la eugenesia clásica, vale la pena detenerse brevemente en un punto importante y que hace que algunos niveles de la discusión sobre el llamado “mejoramiento genético” o “biomejoramiento” devengan abstractos (en el sentido jurídico del término). Es necesario aclarar que buena parte del marketing y el imaginario social acerca de la genética, y más allá de las tecnologías de que se pueda disponer en el futuro, se basa en un error muy común que consiste en pensar que existe una relación biunívoca, detectable y manipulable “un gen-un rasgo”, y sólo habría que esperar la identificación precisa específica de cada gen y contar con la tecnología adecuada para poder modificar a gusto las características biológicas. Aunque esto es así para enfermedades monogénicas (como algunas mencionadas más arriba) y algunas características puntuales, la biología es mucho más compleja que eso y no funciona del mismo modo para una enorme cantidad de enfermedades, conductas y rasgos humanos en los cuales no solo intervienen distintos genes (y cada gen puede intervenir en distintos rasgos), sino que también actúan en interacción con el medio y con la biografía del individuo. El mencionado error ha sido denominado por S. Gould “genética de saco de judías” y se basaría en una versión hiperadaptacionista de la selección natural al considerarla:

un arquitecto prácticamente omnipotente, que va construyendo los organismos pieza por pieza en forma de soluciones óptimas a los problemas de la vida en ambientes locales. Fragmenta los organismos en ‘características’, explica su existencia como si fueran un conjunto de soluciones óptimas y argumenta que cada característica es un prodigio de la selección natural que actúa ‘en favor’ de la forma o comportamiento en cuestión. (Gould, 1996, p. 63).

Como decíamos más arriba este error convierte casi en abstractas las discusiones acerca de producir “bebés a la carta” como algunas clínicas suelen anunciar en la actualidad.

Sin embargo, no invalida otros niveles de la discusión.

El fantasma de la eugenesia

Ahora sí, caractericemos breve pero lo más claramente posible qué fue el movimiento eugenésico para poder calibrar si verdaderamente estamos en la antesala (o dentro) de un proceso similar. Más allá de que algunas culturas antiguas hayan tolerado la eliminación de niños nacidos con deformaciones, y de que muchas veces se lo asocie casi exclusivamente con el nazismo, el programa eugenésico funcionó en casi todo el mundo en la primera mitad del siglo XX. Si se quiere ser algo más preciso, entre 1907 en que se fundó en Londres la *Eugenics Educational Society* (desde 1926, *Eugenics Society*) hasta los primeros años de la década del '40 en que las atrocidades del nazismo hicieron que los eugenistas escasearan cada vez más. Aunque es claro que las ideas que se plasmaron en este periodo fueron consolidándose con anterioridad, en esas primeras décadas del siglo XX casi todos los países americanos, europeos y algunos asiáticos, fundaron instituciones, implementaron políticas y realizaron reuniones científicas en torno a los ideales eugenésicos. En otro lugar la he definido⁴ como un extendido y complejo programa interdisciplinario en el cual estuvieron comprometidos importantes sectores de la comunidad científica internacional (contuvo puntos de vista provenientes de la biología, sociología, medicina, tecnologías educativas, demografía, psiquiatría, ciencias jurídicas, criminología y otras) cuyo objetivo - el mejoramiento/progreso de la raza o la especie- debería llevarse adelante mediante una selección artificial que suplantara o ayudara a la selección natural, a través de políticas públicas destinadas a la promoción de la reproducción de determinados individuos o grupos humanos considerados mejores y la inhibición de la reproducción de otros grupos o individuos considerados inferiores o indeseables. Por ello, el movimiento eugenésico fue, en su implementación práctica, un caso paradigmático de la biopolítica en sus dos sentidos

⁴ Cf. Palma (2005).

principales: como una concepción del Estado, la sociedad y la política en términos, conceptos y teorías biológicas, y también como el modo en que el Estado organiza y administra la vida social de los individuos mediante la organización y administración de la vida biológica (Castro, 2012).

Esta imbricación de ciencia, tecnología y política aparece claramente expresada en la batería de tecnologías sociales y biomédicas propuestas: la exigencia del certificado médico prenupcial; el control diferencial de la concepción; la esterilización; el aborto eugenésico; el control y/o restricción de la inmigración de determinados grupos humanos; en el caso argentino, por ejemplo, se agregan los proyectos de control y tipificación de los alumnos —y la población en general— a través de “fichas biotipológicas” y la implementación de una educación sexual dirigida a la buena reproducción. Como se comprenderá el grado de implementación y de intervención efectiva sobre la vida de las personas ha sido variable entre los distintos países y momentos históricos. En las últimas décadas todos estos aspectos y el alcance del movimiento eugenésico han sido profusamente estudiados⁵.

Sin dudas la eugenesia surge en un contexto de múltiples intersecciones: el pensamiento evolucionista del siglo XIX atravesado por la idea de progreso; la teoría darwiniana de la evolución, con grandes diferencias con relación al evolucionismo general pero que en la recepción y difusión de las ideas conformó con él un complejo bastante difuso; ese estilo de pensamiento que llamamos determinismo biológico que puede caracterizarse como la creencia en que la estructura y sobre todo las jerarquías sociales no son más que el reflejo de proceso que ocurren en el nivel de la dotación biológica de los individuos dado que las diferencias sociales y económicas que existen entre los grupos- básicamente diferencias de raza, clase y de sexo- derivan de ciertas distinciones heredadas, innatas; un marcado optimismo tecnocrático a la vez que una pesimista consideración del mundo de fines del siglo XIX; el creciente proceso de medicalización de

⁵ Ver, entre otros: García González & Álvarez Peláez (1999, 2007); Kevles (1995); Stepan (1991); Álvarez Peláez (1985, 1988); Romeo Casabona (1999); Miranda & Vallejo (2005, 2012, 2008); Vallejo & Miranda (2008, 2010); Palma (2005); Bashford & Levine (2010).

las relaciones sociales.

Ahora bien, ¿en qué se parecen el programa eugenésico y su contexto a lo que está ocurriendo en la actualidad con algunas tecnologías reproductivas?

El fantasma de la eugenesia resurge con frecuencia, sobre todo cuando se la identifica lisa y llanamente con cualquier tipo de selección o intervención sobre la descendencia. En esta línea por ejemplo la define D. Soutullo para quien se trata de: “toda intervención, individual o colectiva, encaminada a la modificación de las características genéticas de la descendencia, independientemente de la finalidad, terapéutica o social, que persiga” (Soutullo, 2001). El espectro también reapareció, por ejemplo, en las sesiones del Congreso argentino a propósito de las discusiones por la despenalización del aborto, tanto en 2018 como en 2020, año en que finalmente fue aprobada. Los que se oponían, cuestionaban que el aborto voluntario conlleva el riesgo de instalar una práctica eugenésica y las estadísticas de países como Islandia o España sobre la disminución a casi cero de la cantidad de nacimientos de niños con síndrome de Down fueron las más difundidas.

Pero volvamos a nuestra pregunta: ¿en qué sentido estas diferentes formas de intervención sobre la reproducción humana- que se suelen incluir en lo que se denomina “eugenesia liberal”- pueden asimilarse a la eugenesia que se conoció en la primera mitad del siglo XX? Si, como dijimos, se la define de un modo sumamente general como cualquier proceso de selección artificial, parece posible percibir una continuidad entre ambas, pero se trata de una evaluación superficial que trivializa el análisis e impide elucidar las múltiples perspectivas involucradas en la cuestión. Debe hacerse un análisis más detallado y profundo.

Eugenesia clásica y eugenesia liberal

Como primera aproximación se puede señalar que la eugenesia clásica, más allá de las diferencias en el grado de implementación entre los países y épocas y sus escasos o

nulos éxitos técnicos, se caracterizó por responder a *pautas de selección de grupos definidos (con el objetivo expreso de incidir evolutivamente)*, por realizarse a través del desarrollo de políticas públicas y por ser el resultado de acciones ejercidas de manera coactiva.

La primera característica de la eugenesia clásica, entonces, es apuntar a la selección de grupos definidos con vistas a modificar la población/especie/raza/grupo. No se dirigía tanto a modificar el organismo individual (aunque ese era su herramienta) sino a controlar y dirigir grandes procesos biológico. Siempre se la define como un conjunto de acciones que se siguen sobre grupos considerados inferiores en escalas jerárquicas variables. Las más generales y conocidas se refieren a razas superiores e inferiores, pero también hay grupos considerados inferiores hacia el interior de las sociedades como los deficientes mentales, los delincuentes, activistas sociales, prostitutas, alcohólicos y enfermos y, en ocasiones la escala se establece según las nacionalidades o etnias: gitanos, orientales, europeos del sur, rusos judíos, etc. lo que define a la eugenesia entonces es la jerarquización⁶ de grupos humanos, más que el racismo que sí actuaba como marco de fondo. El segundo aspecto que caracteriza a la eugenesia clásica fue que se ha llevado a cabo mediante la implementación de políticas e instituciones públicas. Es decir que la puesta en marcha de las tecnologías propuestas dependía de la acción de algún agente o institución del Estado. En tercer lugar, como derivación de los anteriores, si bien la eugenesia también ha desarrollado profusas campañas de concientización y educación, se ha caracterizado por ser autoritaria y ejercerse de modo coactivo, y no como resultado de acciones voluntarias y libres.

Sin embargo, lo que actualmente algunos llaman “eugenesia liberal” (Habermas, 2001), a partir de nuevas prácticas reproductivas (y selectivas), resulta un fenómeno cualitativa y esencialmente diferente que tiene mucho de liberal, pero poco de eugenésico. Se caracteriza por la privacidad, la voluntariedad, la no discriminación y la

⁶ Cf. Palma (2011).

ausencia de objetivos evolucionistas. En efecto, en principio es el producto de decisiones privadas, individuales o familiares, sobre tratamientos terapéuticos (o de mejoramiento), aunque esa decisión puede tener, sin ninguna duda, profundas implicancias para la vida futura del afectado porque se realizan con la finalidad de influir sobre la transmisión de características genéticas a la descendencia; se trata de actos voluntarios y libres de las potenciales madres o parejas sin depender de ningún poder del Estado; tampoco apuntan a la *discriminación* de grupos o sectores de la población cuya reproducción debería desalentarse o evitarse; finalmente, no tiene como objetivo modificar la composición promedio de la población, es decir que no tiene un objetivo evolutivo, aunque es difícil evaluar el impacto a mediano o largo plazo que, si la práctica se generalizara, podría tener en cuanto al futuro de la especie. En este sentido la expresión “eugenesia liberal” (independientemente de cualquier evaluación que se haga de la misma) resulta una suerte de oxímoron histórico.

Pero, si las diferencias conceptuales son profundas, otras diferencias contextuales no lo son menos. En los momentos de auge de la eugenesia una de las convicciones prevalecientes entre políticos y hombres de ciencia era la necesidad de aumentar la calidad de la población, pero también la cantidad, sobre todo en algunas regiones. Pero esta no es una de las preocupaciones del mundo actual, en vías de una superpoblación que probablemente se vuelva más dramática en las próximas décadas. El problema del mundo actual es la enorme y creciente desigualdad, que hunde en la pobreza y la marginalidad a una mayoría Humanidad porque los niveles de consumo de la parte más rica del planeta son completamente inalcanzables para el resto, simplemente porque la actual matriz de consumo resulta insostenible materialmente. Y este problema seguramente puede agudizarse aun más si las promesas de extender la expectativa de vida humana merced al uso de tecnologías emergentes⁷ se acrecienta.

⁷ Cf. AAVV (2017); Diéguez (2017), Palma (2019).

Los fundamentos ético-políticos de la eugenesia clásica

Las diferencias contextuales entre la eugenesia clásica y los procesos tecnológicos reproductivos actuales también resultan notorias en sus fundamentos éticos. Es claro que, cuando se recorre la historia de la eugenesia del siglo pasado inmediatamente surge la asociación con algunas de las peores y más funestas prácticas políticas, racistas y estigmatizantes. Sin embargo, ello puede hacernos perder de vista que los eugenistas también presentan frecuentemente fundamentos éticos como defensa y justificación aun de las tecnologías más brutales e invasivas. Sobre las nuevas tecnologías también se espera limitarlas éticamente al tiempo que sus defensores se basan en (otros) principios éticos para defenderlas. De modo tal que el panorama dista mucho de ser una simple oposición, en ambos casos, entre una serie de prácticas aberrantes de un lado y una ética inequívoca que intenta poner freno del otro.

La ética que subyace a los planteos eugenistas clásicos se apoya en dos pilares: la defensa del bienestar de la sociedad por sobre los individuos como valor supremo, en línea con un punto de vista científicista-naturalista.

Uno de los aspectos definitorios, entonces, de la ética eugenista es la defensa de una axiología en la que prevalece la salvaguarda del colectivo por sobre los individuos, la sociedad por sobre sus integrantes, lo público sobre lo privado. El colectivo *superior* que debía ser cuidado y preservado podía variar según la lógica de lo superior y lo inferior explicada más arriba: razas, nacionalidades, etnias, grupos diversos. Los valores defendidos están en línea con consideraciones políticas y filosóficas más generales. En efecto, las primeras décadas del siglo XX se caracterizaron por políticas en las cuales se priorizaba el colectivo por sobre lo individual, el Estado por sobre los individuos. Esto atravesó las distintas alineaciones políticas de la época pues se concretó, en diferente medida y alcance, en la Unión Soviética posterior a la Revolución Rusa de 1917, pero también en el nazismo y el fascismo e incluso, aunque de un modo más diluido, en las intervenciones conocidas como Estado de Bienestar luego de las crisis de fines de los '20 y principios de los '30.

En el movimiento eugenista, esta posición se expresa según distintos modos y niveles de aplicación. El reclamo constante en pro de acciones que debe tomar el Estado se apoya en el concepto de la *defensa social*, imbricado con la consideración del *orden público* como objetivo principal. La sociedad como cuerpo debía defenderse de distintos tipos de flagelos y amenazas en todos los ámbitos: “la defensa higiénica, la defensa industrial, comercial y económica; la defensa ética, política y jurídica” (Stach, 1916). Preservar el orden público y la defensa social resultaban aspectos primordiales que se expresaban, por ejemplo, en los ideales de pureza de la raza en algunos casos (Alemania, Italia, España) o, en otros casos y habida cuenta del exterminio de los pueblos originarios, en el “crisol” de razas exóticas más idóneo (como por ejemplo en la Argentina); en medidas sanitarias específicas y en nuevas fuentes de legitimación de las penas criminales que comenzaron a fundarse no tanto en el castigo del individuo criminal, sino en la defensa de la sociedad; también en las restricciones a la inmigración considerada indeseable para aquellos países receptores de una enorme cantidad de personas que escapaban de la guerra y el hambre. Pero también el peso de lo colectivo aparece con claridad en los intentos de establecer una ética sexual eugénica. El reconocido e influyente psiquiatra suizo Auguste Forel expresaba:

Hay deberes para con la familia y esas personas más próximas a nosotros; para con el Estado, para con la humanidad existente y para con la posteridad. Este último deber es el más alto de todos. [...] Hablando racionalmente, un sistema de moral debe subordinar la felicidad del individuo a la de la comunidad en general (...) la moralidad o la higiene de la raza llegan a ser una sola y misma cosa, e incluimos en nuestra concepción de la higiene una saludable condición del derecho o del alma, y subordinamos la higiene individual a la de la sociedad en general. Luego, todo lo socialmente antihigiénico es inmoral y todo lo socialmente inmoral es antihigiénico. Si, por ejemplo, miembro activo de la sociedad, yo arruino una salud, probablemente con el propósito de realizar la

salvación de un criminal incurablemente enfermo, no obstante los motivos altruistas, estoy cometiendo un acto que es injurioso desde ambos puntos de vista, de la ética y de la higiene social; y por eso, malo e inmoral [...] hablando racionalmente, un sistema de moral debe subordinar la felicidad del individuo a la de la comunidad en general. (1912, p. 661).

El español Melcior Farré, en la misma línea:

La suprema ley que es la salud del pueblo se antepone a todas las conveniencias particulares, y en nombre de aquella, debe el legislador apoyar toda su autoridad para darles vías de sanción, sin reparar en las consideraciones de los teorizantes de una pretendida libertad, que fragua sigilosamente muchas cadenas. (1919, p. 94).

Y lo propio afirmaba el médico argentino Alberto Stucchi:

todo sentimentalismo y respeto por la personalidad humana, es un hecho que casi ha pasado a la historia. En efecto, hoy sólo se acepta como principio incontrovertible, que el interés general debe primar siempre sobre el interés individual. (1919, p. 375).

El instinto sexual (Miranda, 2011) era considerado por los eugenistas como el único que no había sido sometido a la tarea civilizatoria y allí radicaría, justamente, una de las causas de muchas acciones disgenésicas. Por ello consideraban importante la prédica a favor de la ilustración de la población sobre los riesgos de la concepción en determinados estados o condiciones. En un trabajo publicado en *La Semana Médica*, el ya citado Forel adelanta un argumento que después recogen los sociobiólogos modernos y que consiste en naturalizar o biologizar a Kant. Sostiene Forel que la ley moral es completamente accesible a las investigaciones de la “ciencia mental” y que “el sentido

del deber es una inclinación innata y de consiguiente hereditaria” (Forel, 1919, p. 658). Además, sostiene que el deseo sexual no es ni moral ni inmoral, sino simplemente un instinto adaptado a la reproducción y deduce una suerte de imperativo categórico sexual que dice:

Tú debes prestar atención a tu deseo sexual en sus manifestaciones en tu conciencia y principalmente en tus actos sexuales, no debes perjudicarte a ti mismo ni a otro ni, sobre todo, a la raza humana, sino que debes empeñarte con energía para aumentar el bienestar de cada uno y de todos. (Forel, 1919, p. 662).

Como quiera que sea, Forel está lejos de una ética de principios como la de Kant y, más bien, tiene en cuenta las consecuencias de la actividad sexual. Así, los deseos sexuales serán positivos si, en orden de jerarquía creciente, benefician a los individuos, a la sociedad y a la raza; y negativos si perjudican a algunos de ellos o a todos y éticamente indiferente si no produce ni perjuicio ni beneficio. Por ello Forel reclama un sistema de *ética racional* que proceda a la selección racional en la fecundación y sostiene que higiene social y ética son la misma cosa. Lo que interesa fundamentalmente es ejercer el control sobre la reproducción y no cuenta mayormente la cuestión de la sexualidad que, por tratarse de un instinto, es difícil de someter. Incluso señala que las perversiones del instinto sexual como por ejemplo “el sadismo [...], el masoquismo [...], sensibles invertidos sexuales (homosexualidad), fetichismo (sic), exhibicionismo” que no perjudicaran a nadie son éticamente indiferentes y los que los poseen “generalmente hablando no se multiplican”. Forel critica a la moral religiosa que muchas veces considera como grandes pecados y crímenes a acciones, como por ejemplo la masturbación, que no serían más que el resultado de “un estado mental desequilibrado”:

La costumbre del abuso de sí propio, en extremo variable en sus orígenes, surge comúnmente como un sustituto, pero es a menudo el resultado del mal

ejemplo. Puede ser también (aunque con menos frecuencia) hereditaria u originada por trastornos nerviosos, mientras que en otros casos, es producida por causas mecánicas (fimosis, gusanos, o ejercicios gimnásticos) [...] no es tan peligroso como comúnmente se sostiene. (Forel, 1919, p. 667).

El segundo pilar de la ética eugenista, como ya se adelantó, resulta de la convicción del rol que juega la ciencia en el ideal de progreso. La apuesta tecno-política surge también aquí de la tensión entre pares de opuestos. Los eugenistas marcan claramente un diagnóstico pesimista de la sociedad (de decadencia y degeneración)⁸ pero en tensión con un marcado optimismo científicista. Se trata de dos caras de una misma moneda, y su potencia práctica sobreviene precisamente de que operan conjuntamente. En efecto, el reclamo del movimiento eugenésico por implementar políticas de control y administración de los cuerpos y, sobre todo de la reproducción, se fundamenta en la exposición de los rasgos de degeneración y decadencia, un discurso bastante corriente hacia fines del siglo XIX y principalmente después de la Primera Guerra Mundial: el momento pesimista exacerbado y expuesto como un problema médico/biológico. Sin embargo, este primer momento no es presentado como un estadio definitivo sino como un momento que puede –y debe- ser superado a través de las posibilidades que la ciencia y la tecnología ofrecen, en el contexto de una fuerte naturalización de la vida social y una transferencia de poder al especialista médico: el momento optimista, más exacerbado aún. La intervención eugénica es la que vendría a resolver el pasaje de la decadencia al progreso. Se plantea como imperativa la necesidad de llevar adelante una selección artificial que suple a la selección natural que, en el mundo moderno y según su diagnóstico, aparece desdibujada e ineficiente. Decadencia/pesimismo/degeneración por un lado y progreso/optimismo/normalidad no son polos conceptuales que se aplican en la evaluación diagnóstica del estado de una sociedad en un momento dado en forma alternativa, sino más bien, los opuestos de una

⁸ Sobre la idea de decadencia en la historiografía, Cf. Herman (1997; Chaunu (1981).

dialéctica que se resuelve en una apuesta política tecnocrática.

En este marco, como se ve, es el médico quien lleva la voz cantante de la autoridad que a su vez interpela y reclama la intervención del Estado. El médico se asume en este contexto ya no sólo como un técnico que desarrolla su labor específica de curar, sino como factor esencial de civilización y progreso, sobredimensionando su injerencia en la política, mucho más cuando se considera el hecho de que muchísimos médicos han tenido actuación directa en importantes cargos en el Estado.

Resumiendo, la ética básica de los eugenistas podría expresarse en la fórmula: *es bueno intervenir, a través de todos los recursos disponibles en la sociedad implementando políticas públicas –aún a expensas de los intereses individuales-, para obtener una selección científica artificial que permita la subsistencia y crecimiento de los considerados como mejores grupos de individuos y la eliminación paulatina de los elementos considerados decadentes e inferiores.*

La escasa oposición ética a la eugenesia no se basaba en denunciar el avasallamiento de los derechos y libertades sino más bien en argumentos prudenciales y consecuencialistas. En efecto, los llamados de atención, sobre todo a no interferir en los embarazos, mediante el aborto eugenésico por ejemplo, se apoyaban en la ignorancia de las leyes de la herencia y el argumento principal es que nadie sabe de qué padres –incluso, quizá, de qué padres deficientes- nacerá un genio. Los que utilizaban este argumento presentan ejemplos de dudosa credibilidad sobre personas eminentes que provienen de padres deficientes y, sobre todo de hombres de reconocido genio que han sufrido de enfermedades penosas.

Los fundamentos ético-políticos de la eugenesia liberal actual

La batería de argumentos en favor del mejoramiento genético (tecnología CRISPR incluida pero no únicamente) es relativamente amplia.

Desde el punto de vista ético, el más importante es el que se apoya, como ya se dijo, en los derechos individuales, porque, en el fondo, no sería más que el ejercicio del

derecho que tienen los padres de velar por el bienestar de sus hijos y no diferirían mayormente de otras decisiones como por ejemplo la elección del tipo de educación, valores inculcados, lugar de residencia, etc. que consideran más adecuados. La regla utilizada sería, simplemente: *es correcto utilizar todos los recursos científicos y tecnológicos disponibles para modificar mi descendencia en el sentido que yo considere mejor o ventajoso*. Está claro que puede ocurrir que las decisiones que parecen ser tomadas libre y voluntariamente, en realidad estén fuertemente condicionadas por los modelos impuestos culturalmente –seguramente conectados a la posibilidad, real o imaginaria, de obtener ventajas para el éxito social futuro- que ejercen una gran presión sobre la elección de los rasgos deseados por parte de los futuros padres. Sin embargo, ello no obsta para considerar como libres las decisiones sobre la descendencia.

Está claro que, así como la eugenesia clásica estaba en línea con su clima de época, lo propio ocurre con la eugenesia liberal. En efecto, vivimos una época en la que lo individual está hiperbólicamente valorado. Se nota en el triunfo de las políticas neoliberales de manera renovada, cíclica y persistente a despecho de enormes y dolorosos fracasos expresados en generaciones completas desperdiciadas en muchos países. Se nota en la imposibilidad que tienen los países occidentales de llevar adelante políticas fuertemente restrictivas a propósito de la pandemia de COVID-19. Se nota en la cantidad creciente de personas que pretenden que sus sensaciones individuales, su autopercepción, sus deseos, en suma, sean elevados a principios universales que todos deben aceptar, valorar y reconocer jurídicamente. Es una época en la que, en nombre de sus libertades y derechos individuales, verdaderas hordas cuasi policíacas se yerguen impudicamente para controlar el pensamiento, la moral, la literatura e incluso el lenguaje con el que, a duras penas, a veces logramos comunicarnos. El absurdo eslogan “todo lo individual es político” justifica todo tipo de desvaríos reivindicacionistas.

Como quiera que sea, también los reclamos por atenuar las consecuencias indeseables de la aplicación de las nuevas tecnologías se basan en consideraciones hacia el

paciente individual y están muy lejos de los planteos de los eugenistas clásicos. En 2017⁹, el Committee on Human Gene Editing: Scientific, Medical and Ethical Considerations de las Academias Nacionales de Ciencias de Estados Unidos publicó *Human Genome Editing: Science, Ethics, and Governance* (<https://www.nap.edu/read/24623/chapter/1>) donde detallan una serie de cuestiones a tener en cuenta a la hora de evaluar las consecuencias de la edición genómica en la línea germinal humana. Al año siguiente, se llevó a cabo el *Second International Summit on Human Genome Editions: Continuing Global Discussion*. Las recomendaciones sobre la aplicación de CRISPR (y otras tecnologías) deberían respetar los siguientes principios, referidos a garantías de libertades y derechos individuales:

- *bienestar de las personas*, es decir la salud y el bienestar (por ejemplo, para eliminar enfermedades) minimizando el riesgo, sobre todo en aplicaciones tempranas.
- *atención debida* para los pacientes, es decir llevar adelante procedimientos planificados y cuidadosos que estén respaldados por pruebas científicas fuertes y también que puedan ser reevaluados en el futuro tanto con nuevos desarrollos como así también por las consecuencias que el procedimiento inicial pueda tener.
- *respeto de las personas*, apoyado en la igualdad moral y en el igual valor de todos, es decir que nadie puede ser tomado como medio para algún fin particular y el compromiso de no estigmatizar o desvalorizar la discapacidad.

⁹ En 2015, a propósito de la irrupción de CRISPR, se había llevado a cabo en Napa (EEUU) un coloquio en el cual se dieron cita los principales referentes de esta nueva tecnología de edición genómica, más especialistas en ética y derecho. Las conclusiones –publicadas en la revista *Science* (19-3-2015)– básicamente proponían seguir investigando, desalentar la utilización de estas tecnologías en casos clínicos y organizar nuevas reuniones científicas para seguir discutiendo. En el mismo año en Washington y en 2016 en París se organizaron sendas reuniones para seguir discutiendo el tema. En septiembre de 2016 el *Nuffield Council of Bioethics* publicó el informe “*Genome Editing*” donde se intentan abordar las principales cuestiones bioéticas involucradas, aunque se centra en las cuestiones específicas que la edición del genoma podría resolver sin intervenir sobre la tecnología en sí misma.

- *transparencia*, implica el intercambio de información accesible y comprensible para los interesados.
- *ciencia responsable* requiere manejarse con los estándares de investigación (profesionales e internacionales) más altos disponibles en las distintas etapas de los procedimientos.
- *equidad*, requiere que los beneficios (y los riesgos) sean distribuidos equitativamente lo cual incluye, obviamente, el acceso equitativo a los beneficios de las aplicaciones clínicas de la edición genómica.

De todos modos, siempre hay tensión entre estos intentos y llamados a la prudencia y la práctica científica que opera en los límites de esa prudencia y a veces los transgrede, de modo que las investigaciones (y las aplicaciones clínicas, hasta hoy cuestionadas) prosiguen sin pausa. El problema es que aún no se han podido establecer en forma clara y completa las consecuencias y el impacto de las modificaciones genéticas inducidas en los organismos a corto y mediano plazo, ni en las poblaciones. Por ejemplo, efectos *off-target*, es decir modificaciones indeseadas que se dan en otro lugar del genoma distinto al deseado o también lo que se denomina “mosaicismo” que es la modificación del genoma en algunas células y en otras no, y la dificultad de hacer llegar las modificaciones a los órganos o tejidos que se pretende modificar. En el caso particular de la edición genómica humana en la línea germinal las situaciones a tener en cuenta aumentan considerablemente. No sabemos si las futuras generaciones verán con orgullo o con desdén las discusiones y precauciones del presente pero lo cierto es que las innovaciones tecnológicas se dan con una velocidad no siempre compatible con la reflexión y la prudencia sobre las consecuencias y los controles, a lo que hay que agregar las presiones del mercado que se disputa una nueva fuente de ingresos monumental.

Hay un argumento que se usa para defender la edición genómica, aunque a partir de sus consecuencias también puede usarse para criticarla: si se está dispuesto a aceptar las modificaciones genéticas para eliminar enfermedades graves no debería haber

obstáculo alguno para aceptarlas cuando tiendan a mejorar o potenciar otras cualidades humanas. Esta distinción, que implica lo que tradicionalmente se denominó eugenesia negativa y positiva respectivamente, ni siquiera fue clara y distinta para los eugenistas clásicos, pero se enturbia aún más en el contexto de una eugenesia liberal que descansa sobre las decisiones y voluntad individuales. De hecho, lo que hoy horroriza, mañana puede ser aceptable y deseable. Dos cuestiones más dificultan esta distinción. El primero es que el concepto de enfermedad ha resultado contextual y fuertemente variable; de hecho los alegatos a favor de la eugenesia se han basado casi siempre sobre la eliminación de lo inferior y lo patológico. Pero también, muchas veces, lo terapéutico implica mejoramiento (por ejemplo, las vacunas) o el mejoramiento resulta terapéutico (recuperar una facultad perdida o mermada por un accidente o enfermedad). De todos modos, queda claro que la discusión se cierne sobre la posibilidad –cierta o fantasiosa, aquí da lo mismo- de generar individuos exitosos socialmente o cuando menos individuos cuyas condiciones biológicas los pongan en ventaja con respecto al resto, aunque seguramente podría haber individuos con preferencias extravagantes o absurdas para sus hijos (ya los hay, aun sin las herramientas genéticas).

Un argumento, en parte falaz, pero también muy realista, sostiene: asumiendo que, finalmente, el biomejoramiento se convertirá en una práctica habitual en las comunidades humanas, negarle esta posibilidad a los hijos los colocaría en una situación de desventaja muy grande con sus pares. Sería injusto dejar todo en manos de la lotería genética y, el problema no será tanto pretender programar a nuestros hijos sino, por el contrario, no hacerlo. Este argumento se contrapone exactamente al que había interpuesto Habermas en el libro ya citado (2001), en el sentido de que tomar decisiones –“programar”- sobre una persona que no puede prestar su consentimiento sería ilegítimo. Sin embargo, cuesta creer que la persona que haya sido “programada” genéticamente se considere menos capaz que otras para llevar una vida autónoma e independiente. En todo caso reclamará a sus padres lo mismo que podrían reclamarle millones de hijos (psicoanalizados o no) con respecto a la crianza y la educación que han elegido para ellos. La misma ausencia de consenso, contrafácticamente hablando, puede suponerse

en la elección de la educación. Parece más factible que los hijos reclamen a sus padres no haber intervenido genéticamente si han tenido oportunidad de hacerlo, en un hipotético mundo en el cual eso fuera habitual.

Suele reforzarse este punto de vista sosteniendo que el aumento inédito del conocimiento y el control sobre lo viviente abre nuevas e impensadas posibilidades para la especie humana y no aprovecharlas o explorarlas sería un error. Después de todo, los padres todo el tiempo intentan orientar en uno u otro sentido la vida de sus hijos mediante la educación, las costumbres, las normas que les imponen, la selección de amistades y lugares para vivir, etc.

Aunque los bioconservadores suelen señalar que las nuevas tecnologías génicas podrían producir desigualdad, sobre todo a partir de las dificultades de acceso (económicas, pero también tecnológicas e idiosincráticas), los que defienden su uso responden que, por el contrario, tenderían a producir más igualdad puesto que contribuiría a mejorar a los menos dotados y a reducir o eliminar enfermedades muy graves, dos fuentes de desigualdad profunda. Pero inclusive la supuesta desigualdad no sería una buena razón para prohibir su uso: después de todo puede ser una desigualdad transitoria subsanable con el tiempo, como ha ocurrido con muchas otras tecnologías que si bien eran casi inaccesibles al principio, con el tiempo se transformaron en prácticas comunes. Por otro lado, la lotería genética también produce individuos con rasgos “mejorados” (mayor fuerza, mayor resistencia a enfermedades, más longevos, más hábiles para ciertas cosas, etc.) y no habría objeción de peso sobre lograr artificialmente (tecnológicamente) lo que en la naturaleza es algo habitual. A ello habría que agregar que hasta ahora, y sin el uso generalizado de estas tecnologías, en términos de desigualdad, la Humanidad está lejos de haber mejorado, de hecho la concentración de la riqueza y el aumento de la pobreza y la indigencia van en aumento. Con todo, aún es posible imaginar un futuro distópico con personas de primera (los “mejorados”) y personas de segunda (los que son resultado del puro azar genético)¹⁰.

¹⁰ Los argumentos precedentes y otros de menor peso teórico en favor del transhumanismo en general y de la edición génica que no es posible reproducir aquí, son expuestos por una cantidad de autores. Entre

Sobre los riesgos de una nueva eugenesia

Volvamos a nuestra pregunta inicial sobre un tema de una enorme complejidad que, evidentemente, no se agota aquí, pero que además nos encuentra inmersos en una acelerada dinámica histórica cuyas consecuencias son imposibles de prever. De modo que, a falta de conclusiones fuertes y definitorias, señalemos algunos puntos para la discusión.

La descripción precedente ha mostrado las grandes diferencias de variado tenor y alcance entre la eugenesia clásica y algunos procesos y tecnologías actuales y, obviamente, algunas semejanzas que resultan superficiales o muy generales. Las invocaciones alarmistas sobre la reedición de una nueva eugenesia en el sentido clásico conocido hoy no tienen mucho asidero, pero, claro está, los riesgos son otros. No se vislumbra una práctica coercitiva en la cual el Estado implemente, financie y administre la reproducción de los considerados superiores con aspiraciones evolutivas. Ello sería tan ineficiente como ineficaz y, por otro lado, las condiciones políticas del mundo actual, pero sobre todo las formas de control y dominio adquieren otras modalidades a veces más ocultas y eufemísticas, a veces más brutales y descaradas, pero claramente no son las mismas, ni ideológica ni materialmente, que las vigentes a principios del siglo XX. Sin embargo, ello no representa un alivio sino más bien un problema de otro orden, si el autoritarismo del Estado de hace cincuenta o cien años es suplantado, como parece estar ocurriendo, por la crudeza y brutalidad del mercado actual; es decir que el riesgo más firme es que el Estado se retire y deje sin control determinadas prácticas. A lo que hay que agregar el mucho más eficiente y contundente uso de las nuevas tecnologías de la información, los medios masivos, las redes sociales y el control de los *big data*.

Las promesas de los eugenistas clásicos han resultado –por suerte y como no

muchos otros, Cf. Harris (2007); Savulescu (2012); Nam (2015); Glover (2006); Baylis (2004); Bostrom (2013); Hughes (2004); Bostrom & Ord (2013); Persson & Savulescu (2012)

podía haber sido de otro modo- un completo fracaso en la medida en que no han conseguido ninguna modificación evolutivo-poblacional. Ello se explica por la ineficacia tecnológica y por los déficits teóricos de sus anhelos civilizatorios. De hecho, es muy probable que la mayoría de las personas sean heterocigotos para cuando menos algún gen nocivo o letal, lo cual, siguiendo la lógica eugenésica llevaría a impedir la reproducción de prácticamente la totalidad de la humanidad, lo cual, además de absurdo, resultaría impracticable (por el nivel de recursos humanos y económicos necesarios) el análisis dirigido a detectar genes recesivos responsables de patologías (Maynard Simth, 1982).

Sobre las promesas a futuro de las nuevas tecnologías reproductivas y de intervención genética es algo aventurado adelantarse, pero es muy probable que nos sigan sorprendiendo. Esta quizá sea una diferencia notoria con la eugenesia clásica, pero en lo que se parecen y mucho es que operan en una misma matriz ideológica y cultural: la confianza excesiva y omnipotente en que los grandes problemas humanos se resuelven con más y más ciencia y tecnología. Sin embargo, hay dos límites infranqueables para este optimismo. Por un lado, los principales problemas existenciales humanos como el miedo a la muerte, la felicidad, el amor, la decrepitud o el futuro de los hijos, no tienen –ni tendrán- soluciones tecnológicas. Pero, por otro lado me animo a asegurar que es muy probable que los sueños y utopías individualistas que nos encandilan con la promesa de satisfacer nuestros deseos individuales más elementales de vivir más y mejor obnubilan nuestra necesidad de saldar las enormes deudas colectivas que la Humanidad tiene consigo misma --por ejemplo, la desigualdad y la miseria crecientes, los odios raciales y las migraciones forzadas, la sostenibilidad misma del planeta y la supervivencia de nuestra especie-, deudas que deberán saldarse, siempre, desde la política.

Referencias bibliográficas

AAVV (2017) *CRISPR... ¿debemos poner límites a la edición genética?* Cuadernos de

- la Fundación Victor Grifols i lucas.
- Álvarez Peláez, Raquel (1985). *Sir Francis Galton, padre de la eugenesia*. CSIC.
- Álvarez Peláez, Raquel (1988). *Herencia y Eugenesia. Francis Galton*. Alianza Editorial.
- Bashford, Alison & Levine, Philippa (edit.) (2010). *The Oxford Handbook of the History of Eugenics*. Oxford University Press.
- Baylis, Françoise & Robert, John (2004). The inevitability of Genetic Enhancement Technologies. *Bioethics*, 18 (1), pp. 1-26.
- Bostrom, Nick & Ord, Toby (2013). Status quo bias in bioethics: the case for cognitive enhancement. En N. Bostrom and J. Savulescu (eds.). *Improving humans*. Oxford University Press.
- Levy, Nicholas (2013). “There may be costs to failing to enhance, as well as to enhancing”, *The American Journal of Bioethics*, 13 (7), pp. 38-39.
- Bostrom, Nick (2013). “Why I want to be a Posthuman when I grow up”. *More & Vita-More*, pp. 28-53.
- Castro, Edgardo (2012). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Unipe.
- Chaunu, Pierre (1981). *Histoire et décadence*. Librairie Académique Perrin.
- Diéguez, Antonio (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- García González, Armando & Álvarez Peláez, Raquel (1999). *En busca de la raza perfecta. Eugenesia e higiene en Cuba (1998-1958)*. CSIC.
- García González, Armando y Álvarez Peláez, Raquel (2007). *Las trampas del poder. Sanidad, eugenesia y migración. Cuba y Estados Unidos (1900-1940)*. CSIC.
- Glover, Jonathan (2006). *Choosing children, genes, disability and design*. Clarendon Press.
- Gould Stephen (1996). *The Mismeasure of man* (Edición aumentada y revisada). W.W. Norton Company.
- Habermas, Jürgen (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weh su einer*

- liberalen Eugenik?*. Suhrkamp Verlag.
- Harris, John (2007). *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*. Princeton University Press.
- Herman, Arthur (1997). *The Idea of Decline in Western History*. The Free Press.
- Hughes, James (2004). *Citizen cyborgs: why democratic societies must respond to the redesigned of the future*. Westview Press.
- Kevles, Daniel (1995). *In the name of eugenics*, Cambridge, Harvard University Press.
- Maynard Smith, John (1982). “Eugenesia y utopía”. En F. Manuel, *Utopías y pensamiento utópico*. Espasa Calpe.
- Mills, Peter (2017). “La edición genética como nueva biotecnología: la revisión del Nuffield Council”, en AAVV.
- Miranda, Marisa & Vallejo, Gustavo (eds.) (2005). *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Siglo XXI.
- Miranda, Marisa & Vallejo, Gustavo (eds.) (2008). *Políticas del cuerpo. Estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad*. Siglo XXI.
- Nam, Julius (2015). Biomedical enhancements as justice. *Bioethics*, 29 (2), pp. 126-132.
- Palma, Héctor (2005). *Gobernar es seleccionar. Historia y reflexiones sobre el mejoramiento genético en humanos*. J. Baudino Ediciones.
- Palma, Héctor (2012). Tensiones biopolíticas en el movimiento eugenésico de primera mitad del siglo XX. *Revista Espacios. Nueva serie*, 7, pp. 271-288.
- Palma, Héctor (2019). *Mejoramiento genético en humanos. De la eugenesia al transhumanismo*. Teseo.
- Persson, Ingmar & Savulescu, Julian (2012). *Unfit for the future. The need for moral enhancement*. Oxford University Press.
- Romeo Casabona, Carlos (edit.) (1999). *La eugenesia hoy*. Bilbao-Granada.
- Savulescu, Julian (2012). *¿Decisiones peligrosas? Una bioética deafiante*. Tecnos.
- Soutullo, Daniel (1999). “El concepto de eugenesia y su evolución”. En R. Casabona, (edit). *La eugenesia hoy*, Bilbao-Granada.

- Soutullo, Daniel (2001). “Actualidad de la eugenesia: intervenciones en la línea germinal”, <https://www.ugr.es/~eianez/Biotecnologia/eugenesia.htm>.
- Stepan, Nancy (1991). *The hour of eugenics: race, gender and nation in Latin American*, Ithaca, Cornell University Press.
- Tejada, Manuel (1999). “Genética médica y eugenesia”. En R. Casabona (edit), *La eugenesia hoy*. Bilbao-Granada.
- Testart, Jacques & Godin, Christian (2001). *Au bazar du vivant*, Éditions du Seuil.
- Vallejo, Gustavo & Miranda, Marisa (eds.) (2008). *Políticas del cuerpo. Estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad*. Siglo XXI.
- Vallejo, Gustavo & Miranda, Marisa (eds.) (2010). *Derivas de Darwin. Cultura y política en clave biológica*. Siglo XXI.

Develando aspectos del Humanismo Eugenésico Integral (Argentina, post-Holocausto)

Unveiling Aspects of Integral Eugenic Humanism (Argentina, post-Holocaust)

Marisa Miranda*

Fecha de Recepción: 15/03/2022

Fecha de Aceptación: 11/06/2022

Resumen: *Este artículo recupera y analiza aspectos de la discursividad organizada desde el Humanismo Eugenésico Integral, disciplina consolidada en Argentina durante el período post-Holocausto, que sirvió de base para la organización y funcionamiento de la primera y única Facultad de Eugenesia del mundo, fundada en el país, en el contexto de la autodenominada Revolución Libertadora, que derrocó al gobierno constitucional de Juan D. Perón. Desde allí, y a través del análisis de textos “clave” de su mentor y principal artífice, el abogado Carlos Bernaldo de Quirós, se deconstruyen las características fundamentales del sustrato ideológico sobre el cual fue edificado ese particular Humanismo. Dicho esto, y a partir de la detección de quienes eran identificados como “enemigos” de la mencionada versión eugénica tardía, este trabajo devela algunos de los fundamentos de la doctrina desde ahí pregonada.*

Palabras clave: *eugenesia – humanismo eugenésico integral – Argentina – tardoeugenismo – postholocausto*

Abstract: *This article recovers and analyses aspects of the discursivity organised by Integral Eugenic Humanism, a discipline consolidated in Argentina during the post-Holocaust period. It served as the basis for the organisation and functioning of the first and only Faculty of Eugenics in the world, founded in that country in the context of the self-styled*

* Abogada por la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata (FCJyS-UNLP) y Doctora en Ciencias Jurídicas (FCJyS-UNLP). Posdoctoranda en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSoc-UBA). Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicada en el Instituto de Cultura Jurídica (ICJ-UNLP). Correo electrónico: mmiranda2804@gmail.com.

Revolución Libertadora, which dismissed the constitutional government of Juan D. Perón. From there, and through the analysis of "key" texts by its mentor and principal agent, the lawyer Carlos Bernaldo de Quirós, the fundamental characteristics of the ideological substratum on which this Humanism was built are deconstructed here. That said and based on the detection of those who were identified as "enemies" of the aforementioned late eugenic version, this work unveils some of the foundations of the doctrine proclaimed therein.

Keywords: *Eugenics – Integral Eugenic Humanism – Argentina – Late Eugenism – Postholocaust*

“Estamos inconscientes o ingenuamente formando, imitando o fundando una sociedad contradictoria, falsa, injusta, deshumanizada, cibernéticamente totalitaria, que sigue el camino ciego de la masa anónima, pero que, para distraer su reblandecimiento, gusta de necesidades deletéreas y de refinamientos plutocráticos, por todos consentidos”.
(Bernaldo de Quirós, 1972, p. 114)¹

Del particular derrotero seguido por la ortodoxia eugénica argentina durante el siglo pasado e indubitablemente asociado a la idea misma de biopolítica,² nos detendremos en particular en la pervivencia del paradigma de mejora de la raza como argumento legitimador de estrategias políticas locales, luego de la Segunda Guerra Mundial.

En este contexto, revisaremos los planteos formulados desde la institución emblemática de la “eugenesia tardía”: la Sociedad Argentina de Eugenesia, organismo creado en 1945. Al respecto, cabe advertir que lejos de pensar una lectura lineal del impacto de la tesis de Francis Galton en Argentina, partimos de la evidencia que los

¹ Apotegma obrante en el frontispicio de la sala de lectura de la Sociedad Argentina de Eugenesia.

² La palabra eugenesia (del griego *eu-genes*, de buen linaje) fue definida por Francis Galton, primo de Charles Darwin, *Inquires into Human Faculty and its Development* (1883) como “la ciencia que se ocupa del cultivo de la raza, aplicable al hombre, a las bestias y a las plantas” (Álvarez Peláez, 1988, p. 104). Sobre aspectos biopolíticos de la instrumentación del paradigma eugénico, pueden verse diversos trabajos de Héctor Palma (2005, 2013 y 2016) e Iván Dalmau (2013). Cabe señalar, empero, que las reflexiones en ellos vertidas, si bien resultan inclusivas, son excedentarias del ámbito argentino.

diversos estadios evolutivos por los que atravesó el campo eugenésico en nuestro medio dan cuenta de reformulaciones, a veces significativas, a la teoría de “mejora de la raza” (Miranda, 2007). En este marco, el sesgo polisémico que caracterizó a la recepción inicial de la eugenesia en este país fue luego redireccionado, desde los años 30, hacia una versión más homogénea y conservadora organizada en torno a la biotipología italiana sustentada por el fascismo.³

Sin embargo, coetáneamente, comenzaban a articularse en Occidente no pocas voces de alerta en torno a la legitimidad de los principios esgrimidos por la “ciencia del cultivo de la raza”. De ahí puede comprenderse que el Tercer Congreso Internacional de Eugenesia, celebrado en 1932 en la ciudad de Nueva York apenas atrajo a un centenar de personas, y hacia mediados de esa década, en los Estados Unidos y Gran Bretaña “la inmensa mayoría había reconocido que la línea eugenésica principal era un vertedero de ciencia corrompida” (Kevles, 1985, p. 141). Luego de la Segunda Guerra Mundial todo discurso afín cayó en una crisis terminal, siendo su rechazo tan generalizado que llegó a influir hasta en la denominación de organismos extranjeros y de publicaciones de renombre internacional. Eugenistas de diversos países se apresuraron a distanciarse de la eugenesia alemana, cayendo en descrédito también el propio movimiento otrora en franca expansión, lo que condujo –entre otros cambios– a que las sociedades eugenésicas se fueran desarticulando y que hasta la revista *Eugenical News*, editada por la American Eugenics Society, cambiara su nombre por el de *Journal of Social Biology*. Esa pérdida de consenso implicó que las sedes sociales de los movimientos se cerraran y que las principales fuentes de financiación de los emprendimientos eugenésicos, como la Fundación Rockefeller, se fueran orientando a objetivos vinculados al control de la población mundial y la prevención de los defectos congénitos, a la genética y la biología molecular (Buchanan, Brock, Daniels & Wikler, 2002, p. 36).

Con este trasfondo resulta cuanto menos llamativa la pervivencia en Argentina de aquella respuesta ideológica a problemas sociales caracterizados por entonces como

³ Para ahondar, pueden visitarse Vallejo (2004) y Vallejo & Miranda (2004).

de biología política, circunstancia que motiva, en parte, las presentes reflexiones. En este sentido, y más allá de las diferencias (instrumentales) entre las denominadas eugenesia anglosajona y eugenesia latina, cabe señalar la persistente subsistencia de normativas, instituciones y discursos locales que, si bien apoyados en la versión latina, no demostraron gran empeño en discutir con la eugenesia anglosajona, de la cual el nazismo constituye su más brutal exponente.⁴ En efecto, además de proseguir vigentes en nuestro país diversos cuerpos normativos orientados a definir políticas centradas en el control de los cuerpos y la reproducción, en paralelo a la finalización de la contienda mundial se fundaba la Sociedad Argentina de Eugenesia (1945) de la mano del jurista Carlos Bernaldo de Quirós; y, doce años más tarde, veía la luz la única institución universitaria abocada al estudio con fines prácticos, de la ciencia de mejora de la raza: la Facultad de Eugenesia, que funcionara en la órbita del Museo Social Argentino, también bajo la iniciativa y dirección de Quirós.⁵ En esa institución fue consolidado el denominado Humanismo Eugenésico Integral, también de puño quirosiano, cuyo nombre probablemente procuraba apropiarse del Humanismo Integral de Jacques Maritain,⁶ aun cuando, cabe aclarar, el argentino le agregaba un adjetivo ya por entonces no inocente: “eugenésico”.

Carlos Bernaldo de Quirós y su Humanismo Eugenésico Integral

Hacia 1957 ve la luz un texto cuyo particular título es *La degradación cosista del*

⁴ Los rasgos diferenciales entre eugenesia anglosajona y eugenesia latina radican, fundamentalmente, en que la primera promovió las intervenciones forzosas en los órganos reproductivos; mientras que, la segunda otorgó una mayor relevancia de la variable educativo-ambiental. Es de destacar, sin embargo, cierta hibridación entre ambas habida en el discurso del campo eugénico argentino. Para un panorama comprensivo de diversos Estados que participaron de la línea eugénica latina, ver Miranda & Vallejo (2012), y Turda & Gillete (2014).

⁵ La Sociedad Argentina de Eugenesia fue constituida con ex miembros de la precursora Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social, creada a inicios de la década de 1930, disconformes con el sesgo político-partidario adoptado ante el naciente peronismo; circunstancia que la constituyó, fundamentalmente luego de la Revolución de 1955, en baluarte del eugenismo antiperonista, espacio que también compartiría con el Museo Social Argentino.

⁶ Recordemos el texto publicado en 1936 por el filósofo francés, que bajo el título *Humanisme intégral* ha detentado luego gran influencia en la conformación de la Doctrina Social de la Iglesia.

hombre. Valoración del Humanismo Eugenésico Integral, cuyo autor, Carlos Bernaldo de Quirós, sintetiza el concepto actual de eugenesia –actual, según él, toda vez que habría superado la concepción biométrica de Galton– refiriendo que “es la ciencia positiva, humanista, vital e integral, de aplicación, para una óptima previsión biológica hereditaria y la regulación de todos los factores exógenos que impidan o alteren una descendencia armónica y feliz” (Bernaldo de Quirós, 1957, p. 16). Años más tarde, en 1963, y ya afianzada en esa propuesta en la Argentina, su principal promotor publicaba el primer tomo de los cuatro inicialmente prometidos, del libro *Humanismo Eugenésico Integral*. El autor se atribuye, ya en las palabras preliminares, haberle dado nacimiento formal, en 1956, al Humanismo Eugenésico Integral, “tras un largo cuarto de siglo de estudio, de meditación, de lucha y de enseñanza especializada” (Bernaldo de Quirós, 1963, pp. 7-8). El origen de esa disciplina teórico-práctica se solapa, claramente, con el de la Facultad de Eugenesia Integral y Humanismo. En este marco, el máximo título al que podía arribar un estudiante era el de Licenciado Eugenista Humanólogo, acreditación académica que sería aceptada (ergo, legitimada) durante años por diversos ámbitos públicos y privados del país. La publicación del texto en cuestión se proponía resolver la carencia de bibliografía específica que abordara la temática, siendo organizado en base a los apuntes y grabaciones de las clases de Quirós hechas por algunos aventajados discípulos. Ahora bien, más allá de las motivaciones que habrían impulsado la obra, si nos adentramos en su contenido, cabe detenernos en las pretensiones ostentadas por los capítulos que la integran, comenzando por ocuparse de “la vida, el hombre y el mundo” –tal como titula al capítulo I– hasta de la genética y embriología, y los Derechos Humanos; siempre, claro está, sobre el sustrato de un paradigma eugenésico, que, habiendo caído en (lógica) desgracia ante el conocimiento de los horrores hechos en su nombre por el nazismo, pervivía y más aún, era enfatizado.

Ahora bien, cabe razonablemente preguntarse: ¿en qué consistía, verdaderamente, el Humanismo Eugenésico ideado por Quirós? ¿Cuáles eran sus preocupaciones? ¿Y el ámbito de aplicación de sus enseñanzas? ¿Existían diferencias sustanciales entre esta propuesta y las emanadas de la eugenesia clásica? Aspectos que

intentaremos abordar a continuación.

Para avanzar al respecto, recuperaremos precisamente el concepto de eugenesia, conforme al rediseño hecho por Quirós. En efecto, según ese referente del campo eugénico argentino, la eugenesia es, a partir de la enunciación hecha por Francis Galton en el siglo XIX, la “ciencia del buen engendro o generación” permite preservar “biólogicamente la descendencia” (Bernaldo de Quirós, 1968).⁷ Así, cabe inferir que esa idea de “preservar” presupone un pasado mejor (¿acaso, una presunta Edad de Oro?) amenazado o corrompido, en el cual la humanidad (o, en general, determinado grupo) estaba dotado de características a conservar. Aspecto que resulta avalado con la siguiente afirmación:

para que la preservación de la herencia humana sea valiosa, general y sistemática, la Eugenesia, además de biológica (genética), debe ser Integral y Positiva, porque los mismos factores (internos) que pueden lesionar la herencia, haciéndola anormal o patológica, pueden cambiar las propiedades y características del individuo por estímulos ambientales (externos). (Bernaldo de Quirós, 1968).

De ahí se justifica el estudio de “todos los factores capaces de conservar y defender o mejorar las calidades eugenésicas óptimas, y, naturalmente, todos los agentes lesivos para la vida, la salud, la felicidad y el éxito del hombre”, destacando que el Humanismo Eugenésico Integral analiza y estudia críticamente las ciencias de aplicación humana, la filosofía, la metafísica, la ética, la estética y la experiencia histórica del binomio cósmico (hombre-mujer), constituyendo así “un cuerpo muy importante y rico de doctrina, de basamento eugenésico, ético y filosófico” (Bernaldo de Quirós, 1968).

En esta sintonía, y directamente comprometido con la empresa de rescatar un hipotético modelo humano “perdido” o, cuanto menos, en latente “peligro”, en la tesis

⁷ El destacado es nuestro.

de Quirós se advierte un subyacente temor a las masas (¿comunismo? ¿peronismo?) que él pretende combatir mediante su formulación “humanista”. Ella consiste, entre otras estrategias, en “preservar” eugénicamente las nuevas generaciones, evitando la elección de “matrimonios inconvenientes en lo fisiológico, psíquico y moral”. Es decir, “tener conciencia moral bio-genética social” (Bernaldo de Quirós, 1963, p. 75). Asimismo, el Humanismo Eugenésico Integral se preocupa de “establecer en cada familia, escuela, taller, fábrica, sociedad, un clima o espíritu vivo”, enseñándose qué valores humanos son, en verdad “más humanos”. Esto, para acentuar –en clara apelación a una existencia sobrehumana–:

la comprensión del significado de nuestra vida terrena; la fijación de verdaderos móviles morales en las relaciones humanas; la formación del propio criterio, sin frustraciones ni convenciones huidizas; la consolidación de una cultura de verdad, que impida que ‘el mal acabe con el bien’; el destierro de todas las formas de la deformación humana y de sus instrumentos de ejecución; la imitación ciega, la rutina, la cobardía moral, la superficialidad, la indisciplina o desorden, la instintividad, la incompreensión. (Bernaldo de Quirós, 1963, pp. 75-76).

En este marco, el autor enfatizaba la necesidad de enseñar a los niños desde muy pequeños, principios opuestos al materialismo; enseñanza que estaría a cargo de los padres o, eventualmente, de los egresados de la Facultad de Eugenesia Integral y Humanismo de la Universidad del Museo Social Argentino. De esta manera, a medida que el niño fuera creciendo, se le auguraba adquirir una imagen ideal, de cómo desearía ser que, distanciada del *pitecantropus erectus*, también lo era, fundamentalmente, del “aburrido y presuntuoso hombre moderno de nuestros días, hecho a imagen y semejanza de lo facilón o de los nuevos ídolos del halago popular” (Bernaldo de Quirós, 1963, p. 79). La repulsa hacia la modernidad condujo a esta línea eugénica tardía, a recuperar nociones premodernas basadas, además, en una activa religiosidad que se iría

incrementando con el transcurso de los años. Así, distinguiendo los hombres humanizados de los homínidos, esto es, quienes habían adquirido formación humanológica (humanos) y quienes no (homínidos), aseveraba que el “materialismo o positivismo” era homínido, toda vez que consistía en “sentimentales programas de mejoras, huérfanos de pensamiento de base Humana”; de manera que resultaba imperioso evitar que el niño fuera infectado por la mentira organizada de la calle o de la masa (Bernaldo de Quirós, 1963, pp. 84-87). Tarea en la cual reclamaba una activa acción del Estado, que coadyuve con la iniciativa privada, de la cual Quirós era ferviente impulsor.

A su vez, la propuesta permite apreciar un particular concepto de libertad, o, mejor dicho, de una contradictoria especie de “libertad dirigida” desde consignas premodernas. A tal fin, enfatiza: “Hosanna a la libertad, sí; pero en orden al matrimonio y la familia” (Bernaldo de Quirós, 1963, p. 100). Así, el Humanismo pregonado desde la tardo-eugenesia argentina, debía transformar al niño, “como padre del hombre futuro, del nuevo hombre, para actuar eugenésica y humanísticamente en toda su evolución hasta su muerte” (Bernaldo de Quirós, 1963, p. 109). Y, para ello, planteaba que los egresados de la mentada Facultad de Eugenesia tuvieran una misión evangelizadora sobre sus alumnos; reclamando, desde ahí, su colaboración en la recuperación de aquel hipotético paraíso perdido.

No obstante, en su insistencia de eugenizar la nación, el fundador de la Facultad de Eugenesia se manifestaba crítico de las esterilizaciones racistas alemanas y estadounidenses refiriendo la necesidad de anticiparse y, de esta manera, evitar las causas que las motivan (Bernaldo de Quirós, 1963, pp. 120-121). Postura esta que, además, era afianzada mediante la referencia hecha a la Iglesia Católica y, en particular, a la Encíclica *Casti Connubi* (Bernaldo de Quirós, 1963, p. 128); documento eclesiástico cuya postura crítica a las esterilizaciones no conlleva, empero, un desacuerdo con la eugenesia. Menos aún, la fomenta. Al respecto, cabe recordar que la Iglesia Católica, ya desde comienzos de la década de 1920, y merced a la participación protagónica del médico y sacerdote italiano Agostino Gemelli, quedaba constituida en

protagonista fundamental de la denominada eugenesia latina.⁸

Así, sobre estas bases teóricas, Quirós creaba su Humanismo Eugénésico Integral, constructo teórico que (aún en ciernes hacia 1945) había sustentado la gestación de la Sociedad Argentina de Eugenesia; institución elogiada por el racista norteamericano Paul Popenoe, quien la calificó como “la Sociedad más activa del Continente” (Bernaldo de Quirós, 1963, pp. 163-164). Ahora bien, ese orgullo sentido por Quirós hacia Popenoe, y expresado en diversos textos, no hacía más que demostrar la labilidad de su pretendida diferenciación con el nazismo, toda vez que, precisamente, aquel biólogo se encontraba entre quienes habían inspirado la política racial alemana.⁹

El Humanismo Eugénésico Integral, los Derechos Humanos y otros “enemigos”

Ante la viscosidad conceptual expresada respecto a en qué consistía, en concreto, el Humanismo propuesto desde la Sociedad Argentina de Eugenesia proponemos elucidar aquellas doctrinas y principios a los cuales reconocía –ahora, sin ambigüedades– como “enemigos”.¹⁰ Tal como veremos, ellas oscilaban entre la pretendida insuficiencia de los instrumentos internacionales sobre Derechos Humanos, atento a su no contemplación de la eugenesia, hasta la impugnación del materialismo y el peronismo, o mejor aún, la sociedad de masas, responsable, según él, de impedir la recuperación de la inocencia paradisiaca perdida (Vallejo & Miranda, 2012).

Es sabido que la Declaración Universal de Derechos Humanos aprobada por Naciones Unidas consagró en el año 1948 la igualdad de todos los individuos. Y, precisamente, la eugenesia –toda eugenesia– constituye un ejemplo paradigmático de aquello que, por apelar a criterios clasificatorios y jerarquizadores, sustenta el principio de la desigualdad humana. De ahí que el reconocimiento al derecho a la igualdad como marco interpretativo desde donde leer los derechos a la vida y a la salud se convirtiera

⁸ Para ampliar, ver Miranda (2020), fundamentalmente Primer parte, Capítulos I y II.

⁹ Sobre la influencia de Popenoe en la tardo-eugenesia argentina, puede verse Miranda & Bochicchio (aceptado).

¹⁰ Para ampliar sobre la idea de viscosidad puede verse Miranda (2013).

en un punto conflictivo para el eugenismo argentino. En efecto, estaba claro que la igualdad del género humano proclamada desde las Naciones Unidas en la segunda posguerra llevaba aparejada la abolición de cualquier postulado eugenésico. No obstante, el dictado de dicha Declaración generó una fuerte reacción en la Sociedad Argentina de Eugenesia, entidad (paradójicamente) incluida por recomendación gubernamental de entonces dentro de la Comisión Nacional Argentina para la UNESCO. En este marco, la Sociedad de Bernaldo de Quirós elevó al organismo internacional, en 1959, un “Proyecto sobre Educación, Cultivo, Enriquecimiento, Conservación y Protección de la Organización Humana” (Bernaldo de Quirós, 1959). En él se cuestionaba la Declaración Universal de Derechos Humanos por considerársela “insuficiente y vacua”, con argumentos que se explicitarían en la *Guía Eugenésica*. Desde esta perspectiva, aquel instrumento carecía de razón de ser debido a que los derechos allí reconocidos eran “teóricos, meramente declarativos, sin sentido profundo vivo, sin horizontes humanistas y sin fijar un significado a la vida”. Es que en él no se reconocía al “primer derecho humano” que era “el derecho eugenésico a la vida, a la nascencia y al perfeccionamiento total del hombre y mujer” (Bernaldo de Quirós, 1960, pp. 217-218).

En resumidas cuentas, el eugenismo argentino criticaba que la Declaración de 1948 era incapaz de incluir derechos de corte eugénico, entre ellos, el derecho a discriminar desde el nacimiento mismo. A su vez, e insistiendo sobre esa trama argumentativa, en la Segundas Jornadas Argentinas de Humanismo Eugenésico Integral, celebradas en 1961 en el Museo Social Argentino también a instancias de la Sociedad Argentina de Eugenesia, se aprobó una declaración en el sentido de reconocerle al niño su “derecho a nacer sano” (Bernaldo de Quirós, 1961b, p. 351). Ese derecho incluía un concepto de salud emparentado no sólo con el bienestar psicofísico sino, además, con la adaptación social en términos de obediencia pasiva ante una moralidad impuesta, y que además, trasmutado en el tiempo, involucraba a un colectivo tan ambiguo como errático, indistintamente llamado raza, nación o humanidad. Y que, en cierto modo interdictaba, a quienes no lo detentaban.

De ahí que un discípulo de Bernaldo de Quirós se preguntaba si los assembleístas de la Carta de 1948 no sabían que entre los primeros derechos humanos se encontraba el “derecho eugenésico a la vida, a la nascencia y al perfeccionamiento del hombre”, derechos que, si bien eran innatos,

si no se los forma, ni educa, ni cultiva, ni dirige, viven inermes y mueren en cualquier tiempo (...) ¿Ha habido alguien, institución u organismo, que les hiciera conocer todo lo que nosotros sabemos al respecto y en este último caso, han asimilado lo explicado y en consecuencia han hecho enfoque nuevo o cambiado una actitud mental (no la totalidad, que sería una utopía), sino una buena parte de los assembleístas? (Bercseúrzi, 1963, p. 62).

Análogos argumentos continuaron siendo utilizados en el tiempo, por ese humanismo eugenésico, entendiendo que la labor de la UNESCO, como organizadora del “movimiento cultural de todos los continentes”, debía ser integrada, en el ámbito local, con la tarea de Consejeros y Licenciados Humanólogos, que eran, precisamente, los capacitados para trabajar en los cultivos interiores; y sólo esa acción perseverante de muchos años, dinámica, activa y sistemática, daría en lo social “un perfecto padre, un buen ciudadano, un hombre con cultura fundamental, un buen vecino, un dirigente social, un dirigente político, un gobernante ejemplar” (Bernaldo de Quirós, 1972, p. 20).

A su vez, el Capítulo XI de *Humanismo Eugenesico Integral*, titulado “El Humanismo Eugenesico Integral y los Derechos Humanos” (Bernaldo de Quirós, 1963, pp. 175-185) tamiza, desde su particular paradigma, los instrumentos internacionales originados luego de la Segunda Guerra Mundial. Comienza por explorar la Carta de la Organización de los Estados Americanos dictada en abril de 1948, señalando críticamente ciertas imprecisiones que le adjudica a su redacción. Al respecto, refiere que la consigna allí establecida respecto a que “la educación de los pueblos debe orientarse hacia la justicia, la libertad y la paz” omite aclarar qué es la justicia, la

libertad, y la paz. Y, según Bernaldo de Quirós, a aquella Carta le faltó precisar que esa educación sólo sería viable:

previa formación con certeza humanal consciente, previo enriquecimiento humanogógico de los derechos esenciales de la naturaleza individual que, al respaldar la dignidad, la libertad, la igualdad y la seguridad personales, posibiliten el ejercicio cabal de todos los derechos y libertades dentro del humanismo eugenésico o humanismo humanogógico y en función de una democracia humanística representativa verdadera (humanocracia). (Bernaldo de Quirós, 1963, p. 175).

Luego se concentra en la Declaración Universal de los Derechos Humanos aprobada por la Organización de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de ese mismo año; fecha en la cual, desde entonces, se conmemora el “Día de los Derechos Humanos”. Entre las observaciones quirosianas a este instrumento –y a los festejos concomitantes realizados en escuelas e instituciones culturales– se encuentra una enfática calificación de anacronismo, inmadurez e ingenuidad. Ello, adunado a la propuesta de sustituirlos por:

una función más consciente y responsable, más inteligente y humanística, más sentida y practicada, más honda y sistemática, más íntima y verdadera. Menos declamatoria y fofa. Falta humanizar, enriquecer la gente, el pensamiento y la voluntad, revisando usos y tradiciones incoherentes con la gimnasia diaria de la conducta en la vida del ser en sociedad, cada vez más superficial, deshumanizada, cosificada y masificada. (Bernaldo de Quirós, 1963, p. 176).

Esas expresiones no hacían más que reflejar el real interés del eugenista, explicitado al examinar el enunciado de los Derechos Humanos hecho por esta Declaración. En su evaluación, concluye que “no son derechos vivientes, de adentro, sino de afuera del

ser”, dado que “solo cobran vigencia teórica bajo un orden social preestablecido, no bajo un orden humanifiláctico, en lo nacional e internacional”. Ello, toda vez que, según el presidente de la Sociedad Argentina de Eugenesia, “el primer derecho humano es el derecho eugenésico a la vida, a la salud, a la nacencia y a la libertad para un perfeccionamiento integral trascendente, en función esencial de humanidad”. De ahí en más, no escatima en calificar de “superfluas” esas Declaraciones; toda vez que, según Quirós, los asambleístas de 1948 no podían ignorar que “la base de todos los derechos y libertades humanas está en el hacedor de libertades y en el sujeto activo de los derechos: el hombre, en su humanidad o realidad esencial, profunda y viviente” y no en “realismos” políticos, sociales o económicos que constituyen un claro “producto de masas” (Bernaldo de Quirós, 1963, pp. 181-182). Estos argumentos lo conducen a proponer la “necesidad de una reforma a fondo” de las Declaraciones de Derechos Humanos, incluyendo la perspectiva eugénica (Bernaldo de Quirós, 1963, p. 185).

Sin embargo, no cabe aquí ser ingenuo. Gran parte de esta tesis quirosiana estaba sostenida (e impulsada) por circunstancias políticas locales, a las que utilizaba como contraejemplo de Humanismo. Hete aquí el peronismo. En efecto, páginas más adelante de las críticas a los Derechos Humanos antes descriptas, se encuentra un acápite titulado “La escuela como enseñanza de la tiranía” en el cual hace explícita referencia al gobierno derrocado en 1955 por la autodenominada Revolución Libertadora. Identificando claramente a Perón con el tirano, lamentaba que “doce generaciones de niños y niñas que ahora cuentan entre 13 y 25 años de edad fueron educadas e instruidas, total o parcialmente, desde los 6 hasta los 12 años de su edad, por el régimen despótico que padeció la República entre 1943 y 1955. De ellas, 7 generaciones ya votan y eligen autoridades” (Bernaldo de Quirós, 1963, p. 196). Y, avanzando sobre las estrategias que habría utilizado el peronismo para la “deformación mental y de conquista partidaria de las nuevas generaciones”, Quirós le imputa haber hecho:

todo lo posible para lesionar y destruir la esencia republicana democrática y liberal de nuestra escuela, y modelar, elaborar y perpetuar la esencia totalitaria

y dictatorial de su sistema, en reemplazo de aquella. Planes, programas, libros, métodos, clases, ceremonias, congresos, conferencias, exposiciones, subsidios, todo fue empleado para realizar esa obra de deformación y uniformación mentales, destinada a facilitar la preparación de los elementos que la tiranía necesitaba para perpetuarse indefinidamente en el poder pues entre ellos reclutaría, más tarde, a sus fanáticos dirigentes, mientras los restantes formarían la sumisa masa que requiere todo régimen totalitario. (Bernaldo de Quirós, 1963, p. 197).

Delimitación conceptual del Humanismo Eugenésico Integral. Una tentativa

Tarea bien compleja, indudablemente. En efecto, más allá de las innumerables referencias mediante las cuales su creador elude dar un concepto concreto y claro de su objeto de estudio –valiéndose de los más variados artilugios lingüísticos que incluyeron gran cantidad de neologismos– procurando, probablemente, enredar aún más el plexo discursivo, haremos un acercamiento deconstructivo a aquel objetivo tomando como punto de partida un artículo publicado en 1960 en *Estudios Eugenésicos*. Revista, que, junto a la *Guía Eugenésica*, constituyó un órgano de difusión de la Sociedad Argentina de Eugenesia y también era dirigida por Bernaldo de Quirós. En ellas, más allá de su mentor, publicaban egresados de la Facultad de Eugenesia, así como eugenistas extranjeros de renombre –como el mexicano Alfredo Saavedra y el norteamericano Paul Popenoe–; decayendo luego su edición con la muerte de su líder, en 1973.

El artículo que nos permite enhebrar algunos de los conceptos disciplinares fue escrito, precisamente, por un industrial –Luis R. Bártolo– quien, habiendo egresado de la carrera como Consejero Humanista Social, plantea una propuesta harto pretenciosa: explicar en unas pocas páginas los que denomina “Graves problemas argentinos vistos humanológicamente” (1960). Objetivo que, como es de prever, ni siquiera intentó ser abarcado en el trabajo, el cual, empero, se abocó casi de lleno a referir algunas de las características de las enseñanzas proporcionadas por aquella Facultad. Entre ellas,

proclama que el concepto de Eugenesia adquirido en esos estudios era propio, esto es “una eugenesia positiva, integral, humanista, vital, que difiere de la que se cultiva en otros países” (Bártolo, 1960, p. 312). Así, aquel egresado rescata algunos principios enseñados en la Carrera, entre ellos, que “la ciencia, la cultura y la educación deben estar al servicio permanente del hombre, humanológicamente considerado. Este proceso implica un quehacer psicogenético, psicosocial, integral; y supone una organización desde la preservación valiosa, el matrimonio eugénico, la gestación óptima y la vida” (Bártolo, 1960, p. 312). Una pretensión totalizadora en la que las materias que conformaban el Plan, “desde Higiene, Educación, Economía política, Genética, Ética humanista, Pediatría, Sexología y Humanología” constituían un “programa prieto y macizo de substancia tal que no quedan problemas esenciales del hombre fuera de su ámbito: humanismo eugénico” (Bártolo, 1960, p. 312). De ahí funda su recomendación de que los egresados intervinieran con funciones asesoras en educación, régimen doméstico y asistencial, legislación social y trabajo, y la creación de un “verdadero ministerio desconocido en nuestro medio” (Bártolo, 1960, p. 312).¹¹

En el desarrollo del *paper* analizado se destaca, además, un llamativo salto temático. O, más probable, lo anterior constituía un introito para afianzar el mensaje que se deseaba transmitir. Así, el autor enfatiza sus críticas al “ex tirano” y a los gremios, en cuanto “grupo privilegiado que con su tirana política gremial electoral ha desquiciado y empobrecido al país, y, de no ponerle término, lo hundirá definitivamente” (Bártolo, 1960, p. 314).

Al año siguiente, Carlos Bernaldo de Quirós se explaya respecto a las características generales de su Humanismo Eugenesico Integral (1961a). En su enunciación se observa un claro detenimiento en la enseñanza, insistiéndose en que “saber enseñar, antes que educar, y saber conducir desde la infancia, hasta la formación

¹¹ La polisemia de esta última expresión (recordemos que la expresión “ministerio” puede también aludir a un cargo empleo, oficio u ocupación) nos permite, empero, inferir el impulso de creación en Argentina de un Ministerio de Eugenesia, retomando quizás la iniciativa presentada al Ministerio de Salud Pública de la Nación en 1952 por el odontólogo rosarino Ramón Riba, quien también propiciaría la creación de un Ministerio de Eugenesia (Ministerio de Salud Pública de la Nación, 1952). Para ampliar sobre este último aspecto, puede verse Miranda (2013).

humánida (trascendente) evitando que la rutina, la ignorancia, el cosismo hagan en ella su obra desnaturalizadora y masificante fatal, o sea, un ente, un individuo, un homínido vulgar. Esto es el oficiado humánido, la profesión de humanidad” (Bernaldo de Quirós, 1961a, p. 359). En este marco, el humanismo eugenésico integral afianzaba su propuesta de “preservar eugénica y fundamentalmente (con el conocimiento ético) las nuevas generaciones, evitando la elección de matrimonios inconvenientes en lo fisiológico, psíquico y moral. Es prevenir y evitar serias responsabilidades, tener conciencia bio-genética social” (Bernaldo de Quirós, 1961a, p. 359). De ahí se comprende el ímpetu con el que procuraba:

establecer en cada familia, escuela, taller, fábrica, sociedad, un clima o espíritu vivo, vivencial, viviente de clara humanología práctica, elemental, comunicativa, en el que diaria, constantemente se hable, se dialogue, se enseñe qué valor tiene ser más humano que ‘hombre’ (o mujer), que ‘individuo’ y que ‘ente’, informando y difundiendo lo que son los bienes subjetivos activos trascendentes del ser humano y los bienes objetivos aprehendidos del medio, y las consecuencias lógicas generales que de ambos casos se derivan para los desarrollos futuros de la humanidad. (Bernaldo de Quirós, 1961a, p. 359).

En definitiva, influir para que “cada persona se conozca, se comprenda, se realiza, se desarrolle, se capacite, se autocontrole, se determine fijándose a sí misma el sentido humánido, el móvil, el destino propio, y que sea más intenso, más posesivo más subjetivo, más libre, más digno, más auténtico, más cabal con su humanidad y la ajena” (Bernaldo de Quirós, 1961a, p. 359).

De ahí la pretensión de que la enseñanza y asistencia humanida integral del niño, organizada en torno a este humanismo, estuviera a cargo de los padres “previamente capacitados” o, en su defecto, de los Consejeros Humanistas Sociales egresados de la Facultad de Eugenesia Integral y Humanismo de la Universidad del Museo Social Argentino. Estas enseñanzas, organizadas en torno a un plan, estarían presididas por

“fines humanísticos, sin presión extraña, sin falsos conceptos ni sentimientos, sin cálculos egoístas, sin materialismo, sin buscar la cara fea de las cosas, sin necesidades artificiales, sin rechazar todo lo que no convenga saber ni oír, sin pasiones, ni fanatismos” (Bernaldo de Quirós, 1961a, p. 361).

En este contexto, y bajo la consigna de que “toda organización es colectivizante”, Quirós critica toda iniciativa de “institucionalismo del Estado moderno”, endilgándoles haber “socializado ideas de corte totalitario”, sintetizables en las expresiones “Viva la dictadura proletaria” (del marxismo); “Arriba la democracia popular” –que atribuye al comunismo–; “El hombre al servicio del Estado” –al socialismo–; y, “El individuo debe luchar y morir para que viva el Estado” –a la rusificación europeo y americana– (Bernaldo de Quirós, 1963, pp. 28-29).

Así, este rechazo visceral al materialismo, pero, fundamentalmente, al peronismo –paragonándolos con los fanatismos– signará las argumentaciones construidas desde el Humanismo Eugenésico local: ambos promoverían “sentimentales programas de mejoras, huérfanos de pensamiento de base” (Bernaldo de Quirós, 1961a, p. 365). En este contexto, el énfasis planteado por Quirós entre la libertad interior y la libertad exterior guardaría íntima relación con su ideal político. En efecto, distingue a la primera de la libertad política (esto es, la exterior), y es esta la que más lo preocupa. Definiéndola como “verdad condicionada que es, sufre las alternativas del tiempo, de lugar y de modo, por los cambios legislativos, culturales, sociales y económicos de todo pueblo o nación. El hombre dominante impone esa libertad” (Bernaldo de Quirós, 1961a, pp. 368-369). Para enfrentarla era menester afianzar la planificación y educación del menor. Y, en este marco, el artículo critica a quienes –incluyendo al eugenista Arturo Rossi, otrora colega en la antigua Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social– han escrito sobre la educación integral, refiriendo que ninguno de ellos han:

incluido en ésta la enseñanza humanida (de base), ni la educación humana, ni la formación del oficiado humano, que sería la [educación] verdadera, la esencial

y la completamente dentro del problema concreto de la libertad, la dignidad y la igualdad, de la humanidad del hombre, sin inestabilidad condicionante y sin percataciones de su ser inanizado, frivolidado y masificado. (Bernaldo de Quirós, 1961a, p. 370).

Ahora bien, más allá de estas prédicas y de la notoria presencia del tardo-eugenismo local en los medios de comunicación masiva, hacia 1968 parecía aún necesario continuar en el intento de concretar en qué consistía ese humanismo (Bernaldo de Quirós, 1968). Para ello, Quirós apela al concepto de Eugenesia dado por Francis Galton, haciendo de él, empero, una recepción más cercana a lo correctivo que a lo tético, siguiendo las lógicas de recepción descritas por Glick & Henderson (1999). En efecto, refiere que esa ciencia procura preservar biológicamente la descendencia. Nuevamente enfatiza la idea de “preservación” cuando, en realidad, el concepto galtoniano refería a una “mejora”. Estas ideas quirosianas se distancian, así, del concepto básico de la eugenesia, vinculado a un prototipo mítico futuro a construir, reforzando la idea de un modelo perdido al que resultaba necesario recuperar. Y, en ese sentido, refiere que en la Facultad de Eugenesia Integral y Humanismo por él creada se considera que para que la:

preservación de la herencia humana sea valiosa, general y sistemática, la Eugenesia, además de biológica (genética), debe ser Integral y Positiva, porque los mismos factores (internos) que pueden lesionar la herencia, haciéndola anormal o patológica, pueden cambiar las propiedades y caracteres del individuo por estímulos ambientales (externos). (Bernaldo de Quirós, 1968).

Afirmando, desde ahí, que su disciplina procuraba estudiar y conocer “todos los factores capaces de conservar y defender o mejorar las calidades eugenésicas óptimas” así como todos “los agentes lesivos para la vida, la salud, la felicidad y éxito del hombre”. En este sentido, reflexionaba que las ciencias particulares, la filosofía, la metafísica, la ética, la

estética y la experiencia histórica del binomio cósmico (hombre-mujer), eran estudiadas analítica y críticamente, para elaborar “un cuerpo muy importante y rico de doctrina, de basamento eugenésico, ético y filosófico, que es el Humanismo Eugenésico Integral” (Bernaldo de Quirós, 1968).¹²

En este contexto, otro egresado de la carrera refiere a la filosofía era “uno de los pilares” en los que se basaba el Humanismo Eugenésico Integral; y, desde ahí, advierte que la sinonimia entre filosofía humanogógica y quirosiana, toda vez que le adjudica a Quirós –al que califica de “filósofo, pensador y maestro”– haberle dado sentido, contenido y fin (Di Blasi, 1971, p. 34). Esta filosofía, manejándose con la “inspiración, meditación, reflexión, soledad, ideas, conciencia, inteligencia, pureza, amor” tenía por fin “lograr la comprensión de las esencias y poder Humanizar lo Humano, dando sentido, contenido y fin”; prometiéndole al interesado en estudiarla, no conocer no conocer “lo que es trauma, miedo, ansiedad, angustia” y, en consecuencia, obtener “tranquilidad, sosiego, aplomo, sencillez, comprensión, amor, satisfacción y dicha con la sana alegría de un buen vivir” (Di Blasi, 1971, p. 35).

Pero la pregunta clave que interroga, en concreto, respecto a qué es el Humanismo Eugenésico Integral y a qué conducía, es mejor respondida por Marta Irene Patiño, otra colaboradora de *Estudios Eugenésicos*, quien afirma que “es una ciencia, un culto, sí una ciencia espiritual, un culto de lo humano”. De ahí deriva su afirmación de que el hombre humanogógico (¿podría pensarse que superior?) se diferenciaba del hombre homínido (¿inferior?) porque conocía necesidades más elevadas y amplias que el mero vivir y el placer animal. Y, parangonando al viejo proverbio “Dime con quién andas y te diré quién eres” para aplicarlo a la Escuela quirosiana, afirma: “Dime cómo andas contigo mismo y te diré si estás en el camino hacia una humanidad superior” (Patiño, 1971, pp. 38-39).

En este marco, corresponde traer a colación los conceptos de homínido y humanido sostenidos desde la Sociedad Argentina de Eugenesia. Los primeros,

¹² Mayúsculas del original.

homínidos, eran, según Quirós, quienes carecían de “jerarquía ética y humanida”, no tenían “paz en su interior mediocre”, siendo muchos de ellos “fanáticos, guerrilleros, que saben que no tienen respaldo en las masas; otros son intelectuales, que odian toda clase de personalidad; frustrados en su oficio, profesión, familia, sexo; son inadaptados sociales, aventureros, bandoleros, sin humanidad” (Bernaldo de Quirós, 1972, p. 16). En definitiva, eran esos hombres que vivían “para aliñarse política y socialmente, ya callados o charlatanes, celosos, con complejos de inferioridad, que desconfían hasta de sí mismo, presuntuosos, vanidosos o viciosos, que simulan pobreza o están empalagados en riquezas, que nacen y mueren como parásitos” (Bernaldo de Quirós, 1972, p. 17). El humánido, en cambio, era quien había sido cultivado por la “verdad humanogógica” proporcionada por las enseñanzas quirosianas, constituyendo, pues, el “deber ser en plena realización, porque responde a un fin, que es el de su perfeccionamiento interior, para la trascendencia exterior” (Bernaldo de Quirós, 1972, p. 23). En definitiva, conforme este Humanismo Eugenésico Integral, se nacía homínido (esto es, incompleto), aun con la potencialidad de volverse humánido; siendo la instrucción un elemento fundamental para lograr ese cambio. Y, desde ahí, cabe considerar que el humanismo era entendido desde la mirada tardo-eugénica argentina, como una valoración de la vida humana, antes que una concepción del mundo (Bernaldo de Quirós, 1972, p. 69). Marco en el cual se imponía, además, valerse de una eugenesia en la cual confluyeran diversas áreas del saber: “la eugenesia, en manos del médico, sin la ley, la sanción, la pena, sin el ambiente social, sin la educación previa del pueblo, será nada más que una falacia” (Bernaldo de Quirós, 1972, p. 101). De ahí que la tarea del humanólogo fuera, precisamente,

humanizar y humanizar es un arte y quien lo realiza es un artista; es un arte al servicio del principio interior, de la naturaleza humana y de la Humanidad, a través de la mente esencial. Este arte consiste en saber dialogar, explorar, inspirar, enseñar, instruir, culti-vitalizar, guiar, disciplinar, entrenar, etc., para que las tendencias hereditarias y adquiridas de carácter egoísta, instintivo,

homínido se sublimicen progresivamente y, en cambio, aumente el influjo perfectible del sujeto con las aspiraciones íntimas, realmente humanas, espirituales de la personalidad. (Bernaldo de Quirós, 1972, p. 118).

Reflexiones finales. El Humanismo Eugenesico Integral y la biopolítica dictatorial

A esta altura, resulta más entendible el apotegma obrante en el frontispicio de la sala de lectura de la Sociedad Argentina de Eugenesia, con el que iniciamos este artículo. En él se traslucen claros reparos hacia la sociedad de masas, y, podría decirse, también hacia el régimen democrático. Así, y si bien cabe aclarar que Carlos Bernaldo de Quirós no precisa concretamente el período del pasado al cual el país debería retornar para el bien de la patria, cabe inferir que aquella hipotética Edad de Oro¹³ estaba localizada temporalmente antes del auge de una sociedad con pretensiones igualitarias; en la cual ese abogado argentino creía ver el origen del comunismo y, en el ámbito local concreto, del peronismo. Más precisamente, podríamos deducir que el lapso propuesto a recuperar podría ubicarse en el período de la organización nacional y, en particular, en la organización escolar sarmientina. Así, la Revolución de Mayo y Caseros constituían claros ejemplos de un paraíso (liberal) perdido a partir del avance del proceso democratizador.

Dicho esto, la eugenesia del período tardío se alejaba de un ideal prototípico a construir, intentando, en cambio, retornar a una figura modélica hipotéticamente perdida. De ahí que, distanciándose de los principios fundacionales de la disciplina decimonónica organizada por Francis Galton, sus postulados se acercaban, peligrosamente, a los del psiquiatra franquista Antonio Vallejo Nágera; quien, cabe destacar como dato no menor, se ubica entre los pocos autores citados por el siempre

¹³ Como es sabido, este concepto proviene de la mitología griega y fue recogido por primera vez por el poeta épico Hesíodo en sus *Trabajos y días*; designando así la etapa inicial de las edades del hombre en la que este habría vivido como los dioses, en un estado ideal caracterizado por la ausencia de todo tipo de males. Según la interpretación posterior de la Iglesia Católica, esta edad habría concluido con la “caída del hombre”, esto es, con el pecado original.

autorreferencial Carlos Bernaldo de Quirós.¹⁴ Vallejo Nágera había propuesto, durante el régimen de Franco, un retorno inquisitorial en España, con el propósito de evitar “la ruina definitiva del espíritu de la Hispanidad”, abogando por la “creación de un cuerpo de inquisidores, centinela de la pureza de los valores científicos, filosóficos y culturales del acervo popular, que detenga la difusión de las ideas extranjeras corruptoras de los valores universales hispánicos” (Huertas, 2002, p. 95). Un grupo de “expertos” cuya formación bien podrían ser homologable a las pretensiones de Quirós respecto a la experticia buscada en sus egresados universitarios.

En este marco, puede interpretarse, además, la impugnación de las Declaraciones sobre Derechos Humanos; las cuales, claro está, y sostenidas en los horrores del máximo genocidio del siglo XX, procuraban impedir toda discriminación, desechando de plano el principio de desigualdad humana, inherente a toda eugenesia. Aspecto, este, que constituye un punto de anclaje para el afianzamiento de la propuesta quirosiana, de donde el Humanismo Eugenésico Integral fue ideado con el claro propósito de sostener y reforzar un rechazo visceral a la sociedad igualitaria, corporizado –desde el tardo-eugenismo local– a partir del advenimiento del peronismo al poder. Un Humanismo cuyos principios luego reforzarían ciertas bases autoritarias asentadas en una sociedad en la cual algunos de sus miembros vieron emerger, atónitos, la dictadura cívico-militar de 1976. Aquí, los principios afianzados por la Sociedad Argentina de Eugenesia resultarían muy cercanos –con o sin proponérselo– y, por qué no, funcionales al genocidio que horadó el país, apropiándose de la vida de 30.000 compatriotas bajo la consigna de recuperar el “ser nacional”, esto es, ese hipotético paraíso perdido que, en verdad, nunca había existido.

Referencias bibliográficas

Álvarez Peláez, Raquel (1988). *Francis Galton. Herencia y eugenesia*. Alianza.

¹⁴ También puede verse el trabajo de Rafael Huertas (1998).

- Bártolo, Luis (1960). Graves problemas argentinos vistos humanológicamente. *Estudios Eugenésicos*, 4 (85), pp. 311-314.
- Bercseúrzi, Zelma (1963). El Humanismo Eugenésico Integral y los Derechos Humanos. *Estudios Eugenésicos*, 5 (100), pp. 62-64.
- Bernaldo de Quirós, Carlos (1957). *La degradación cosista del hombre. Valoración del Humanismo Eugenésico Integral*. Sin datos.
- Bernaldo de Quirós, Carlos (1959). Proyecto sobre Educación, Cultivo, Enriquecimiento, Conservación y Protección de la Organización Humana ante la UNESCO. *Estudios Eugenésicos*, 4 (81), pp. 284-286.
- Bernaldo de Quirós, Carlos (1960). Para su orientación sobre Derechos Humanos. *Guía Eugenésica*, 1 (118-119), pp. 217-219.
- Bernaldo de Quirós, Carlos (1961a). Nuestra Escuela formativa del hombre. Su planificación humanida integral. *Estudios Eugenésicos*, 4 (90), pp. 359-370.
- Bernaldo de Quirós, Carlos (1961b). Segundas Jornadas Argentinas de Humanismo Eugenésico Integral. *Estudios Eugenésicos*, 9 (89), pp. 343-357.
- Bernaldo de Quirós, Carlos (1963). *Humanismo Eugenésico Integral*. Sin datos.
- Bernaldo de Quirós, Carlos (1968). La Eugenesia y el Humanismo de Base. *Estudios Eugenésicos*, 5 (127), pp. 291.
- Bernaldo de Quirós, Carlos (1972). *Metodología y didáctica del humanismo eugenésico integral*. Sin datos.
- Buchanan, Allen; Brock, Dan; Daniels, Norman & Wikler, Daniel (2002). *Genética y justicia*. (Cristina Piña, Trad.). Cambridge University.
- Dalmau, Iván Gabriel (2013). Ciencias humanas, biopolítica y gubernamentalidad. Consideraciones foucaulteanas en torno al discurso eugenésico argentino (1932-1943). *El banquete de los dioses*, 1 (1), pp. 10-45.
- Di Blasi, Antonio (1971). Filosofía Humanogógica. *Estudios Eugenésicos*, 7 (146), pp. 33-35.
- Glick, Thomas & Henderson, Mark G. (1999). Las recepciones científicas y populares de

- Darwin, Freud y Einstein: hacia una historia analítica de la difusión de las ideas científicas. En T. Glick; R. Ruiz & M.A. Puig Samper (Eds.), *El darwinismo en España e Iberoamérica* (pp. 289-297). UNAM-CSIC-Doce Calles.
- Huertas García-Alejo, Rafael (1998). Una nueva inquisición para un nuevo Estado: psiquiatría y orden social en la obra de Antonio Vallejo-Nájera. En R. Huertas y C. Ortiz (Eds.), *Ciencia y Fascismo* (pp. 97-109). Doce Calles.
- Huertas, Rafael (2002). *Los médicos de la mente. De la neurología al psicoanálisis*. Nívola.
- Kevles, Daniel (1985). *La eugenesia ¿ciencia o utopía? Una polémica que dura cien años*. Planeta.
- Ministerio de Salud Pública de la Nación (1952). *Carpeta Plan de Gobierno N°2, Iniciativa 15.688*.
- Miranda, Marisa (2007). Doxa, eugenesia y Derecho en la Argentina de posguerra (1949-1957). En G. Vallejo y M. Miranda (comp.). *Políticas del cuerpo. Estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad* (pp. 97-129). Siglo XXI.
- Miranda, Marisa y Vallejo, Gustavo (2012) (dirs.). *Una historia de la eugenesia. Argentina y las redes biopolíticas internacionales (1912-1945)*. Biblos.
- Miranda, Marisa (2013). La tardo-eugenesia en Argentina: un enfoque desde la *longue duree*. *Arbor*, 189 (764): a088.
doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.764n6011>.
- Miranda, Marisa (2020). *Madre y patria. Eugenesia, procreación y poder en una Argentina heteronormada*. Teseo.
- Miranda, Marisa y Bochicchio, Ana (aceptado). Sobre consejos y decálogos: homologías discursivas entre la eugenesia prematrimonial argentina y estadounidense. *Revista de Indias*, sin datos.
- Palma, Héctor (2005). *Gobernar es seleccionar. Historia y reflexiones sobre el mejoramiento genético en seres humanos*. Jorge Baudino Ediciones.

- Palma, Héctor (2013). Tensiones biopolíticas en el movimiento eugenésico de primera mitad del siglo XX. *Espacios (nueva serie)*, 2011 (7), pp. 271-288.
- Palma, Héctor (2016). *Ciencia y metáforas. Crítica de una razón incestuosa*. Prometeo.
- Patiño, Marta Irene (1971). El Humanismo Eugenésico Integral y el Ser Humanizado. *Estudios Eugenésicos*, 7 (146), pp. 38-40.
- Turda, Marius & Gillette, Aaron (2014). *Latin Eugenics in Comparative Perspective*, Bloomsbury.
- Vallejo, Gustavo & Miranda, Marisa A. (2012). Eugenesia, genética y Derechos Humanos en la Argentina del siglo XX. En Víctor Penchaszadeh (comp.), *Genética y Derechos Humanos. Encuentros y desencuentros* (pp. 107-137). Paidós.
- Vallejo, Gustavo (2004). El ojo del poder en el espacio del saber: los Institutos de Biotipología. *Asclepio*, 56 (1), pp. 219-244.
- Vallejo, Gustavo & Miranda, Marisa (2004). Los saberes del poder: Eugenesia y Biotipología en la Argentina del siglo XX. *Revista de Indias*, 64 (231), pp. 425-444.

Un Humanismo del control social. La utopía de la eugenesia

A Humanism of Social Control. The Utopia of Eugenics

Gustavo Vallejo*

Fecha de Recepción: 24/03/2022

Fecha de Aceptación: 20/06/2022

Resumen: *Una manera todavía insuficientemente explorada de pensar el Humanismo puede hallarse en el reconocimiento de su intersección con las formas de ejercer el control social que fueron diseñadas a través de perspectivas utópicas. Para insertarnos en la comprensión de esta problemática, indagaremos aquí cuestiones que comprenden aspectos del origen y el derrotero de la eugenesia. Así, nos detendremos en el análisis de un corpus concebido por el campo científico de la Inglaterra victoriana para incidir en las políticas de estado y, al hacerlo, daremos cuenta de instrumentos teóricos generados dentro de este marco para administrar, con una pretendida eficiencia, los recursos materiales y humanos de la sociedad capitalista. En nuestro abordaje de la eugenesia nos focalizaremos en el pensamiento utópico de Francis Galton, con el propósito de examinar un tipo de Humanismo que nació y se desarrolló con la expresa finalidad de custodiar hegemónicamente a un sistema fundado en la libertad de mercado, a través de medios que incluyeron la creación de una disciplina científica y la voluntad de ungrir esa disciplina en religión del futuro.*

Palabras clave: *eugenesia – utopía - humanismo capitalista – insularismo - Francis Galton*

* Doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente en la Facultad de Ciencias Médicas de la UNLP.

Este trabajo integra las tareas desarrolladas en el Posdoctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. También forma parte de los proyectos: “Ciencia, racismo y colonialismo visual”, ID2020-112730GB-I00 del Ministerio de Ciencia e Innovación (Madrid, España) y PIP-CONICET 112-202001-00407CO del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) (Buenos Aires, Argentina). El autor agradece a Patricia Funes su colaboración en el Posdoctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: 1208gvallejo@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4730-2455>

Abstract: *A still insufficiently explored way of thinking about Humanism can be found in the recognition of its intersection with the ways of exercising social control which was designed through utopian perspectives. To insert ourselves into the understanding of this problem, we will investigate here issues that include aspects of the origin and course of Eugenics. Thus, we will stop at the analysis of a corpus conceived by the scientific field of Victorian England to influence state policies and, in doing so, we will give an account of theoretical instruments generated within this framework to manage, with an alleged efficiency, the material and human resources of capitalist society. In our approach to Eugenics, we will focus on the utopian thought of Francis Galton, to examine from here the purpose in which a type of Humanism was born and developed with the express goal of being hegemonically oriented to guarding a system founded on freedom of market through means that included the creation of a scientific discipline and the will to anoint that discipline as the religion of the future.*

Keywords: *Eugenics – Utopia - Capitalist Humanism – Insularism - Francis Galton*

En 1869 Francis Galton¹ creyó haber descubierto la manera de ofrecer a la humanidad una solución para mejorar progresivamente las condiciones generales de las poblaciones, hasta la llegada del momento en el que ya no habría incapaces². Se trataba

¹ Francis Galton nació en 1822 en Birmingham. Su familia se había enriquecido con la fabricación de armas y, particularmente, su padre, con los negocios bancarios. En su formación Francis, el hijo menor de 7 hermanos, prolongó el espíritu de su padre, apegado al cuaquerismo más severo. Para integrarse al mundo institucional de la ciencia inició sus estudios de Medicina pero fue su matrimonio con Louisa Butler lo que favoreció esa anhelada integración, debido a que la familia de su mujer pertenecía al mundo académico de Cambridge. A ello se sumaron las recomendaciones de su primo, Charles Darwin y los viajes realizados por África que le permitieron ingresar a las sociedades más exclusivas (Royal Geographical y Royal Society) donde trató con frecuencia a Spencer y Huxley. Dentro del campo científico los intereses de Galton se dispersaron inicialmente entre la meteorología, la geografía, las estadísticas, hasta que a partir de la década de 1860 halló la forma de reunir todos sus conocimientos en lo que sería la eugenesia. Murió en Surrey en 1911 (Álvarez Peláez, 1985 y 1988); (Kevles, 1986, pp. 12-23).

² El tema fue introducido por Galton en *Macmillan's Magazine*, a través de los artículos aparecidos en junio y agosto de 1865, "Hereditary Talent and Character" y "Hereditary Genius: An Inquiry into Its Laws and Consequences". Éste último, ampliado, se convirtió en un libro publicado en 1869 que contiene uno de los principales fundamentos de la eugenesia, debido a que Galton sostenía que allí había demostrado que las cualidades de los hombres geniales se heredan.

de la eugenesia, una propuesta que en 1883 terminaba de configurarse³, sobre la base de un propósito que, *a priori*, no podía resultar más loable como era el de elevar las cualidades de los individuos aunque, al hacerlo, venía a exacerbar hasta el paroxismo la partición binaria de un sistema clasificatorio que en la modernidad definió tajantemente la oposición entre nosotros y los otros (Todorov, 1991, p. 115-202). Lo hacía ahora, en la certeza de que, dentro de esa partición, reconocer a tiempo a aquellos que debían ser separados constituía una de las claves para avanzar hacia el bienestar colectivo. Con ello nacía una forma de entender al humanismo como el marco dentro del cual era lícito producir precisas exclusiones, y sobre la base de ese respaldo, la eugenesia rápidamente alcanzó un inusitado suceso que posibilitó implementar su programa, que era también el de una gran utopía⁴.

La eugenesia era una directa expresión del ultraliberalismo de la Inglaterra victoriana que demandaba organizar la sociedad a partir de medidas científicas que legitimaran a los sectores más encumbrados, aquellos que, dentro de la lógica positivista imperante, tras haber sido elevados a ese sitio por el progreso, buscaban un orden que cristalizara la posición alcanzada. Mirando desde este prisma a la eugenesia, vale decir, focalizando su íntima relación con una forma de ejercer el poder, buscaremos analizarla como expresión de un humanismo fundado en la resignación de los derechos de amplias mayorías, en función de una soberanía situada en quienes desde lugar opuesto en la escala social, ejercían el poder de decidir cómo debía ser el futuro de la población. Esa forma de gobernanza tendría expresiones de violencia directa, pero también de no pocas muestras de sometimiento voluntario a nuevas élites, porque la sola expectativa de llegar a pertenecer al grupo que ella podía seleccionar abría un escenario de consensos, aún en quienes podían ser objeto de sus controvertidas decisiones.

La eugenesia se constituyó en una utopía y más aún como la consumación de la

³ En 1883 Galton publicó *Inquiries into Human Faculty and its Development*, donde reunió abundante material antropológico y para dar coherencia a todos estos trabajos creó el nombre de eugenesia para designar a una disciplina específica.

⁴ Kevles subtítulo su obra con el interrogante acerca de si la eugenesia es ¿ciencia o utopía? Se alude así a una oposición irreconciliable entre ambos términos, que trasunta también una valoración positiva o negativa de la eugenesia según se trate de una disciplina ligada a uno u otro término (1985).

utopía capitalista, favorecida por precisas formas hegemónicas que fueron asumidas por la ciencia y la religión. Si pensamos con Horkheimer que la intencionalidad marca las diferencias que existen en las utopías, la eugenesia en Galton claramente expresaba los anhelos profundos del capitalismo, asumiendo la función de proteger a los sectores encumbrados y a su descendencia, para así perpetuar la dominación ejercida por una clase a la cual se la investía de cualidades biológicas para ser presentada como “la raza superior”.

En ese sentido, y frente a un extendido sentido común que ha visto en la eugenesia a una mera expresión de totalitarismo ajena a la función civilizatoria de Occidente, buscamos aquí insertarnos en aspectos del modo en que un tipo de humanismo y su matriz utópica, amalgamados en la Inglaterra victoriana, pudieron desplegarse sobre la confluencia de factores civilizatorios como la ciencia, el liberalismo y la religión.

La utopía de una religión científica

Existen prácticas y disciplinas que tienen su origen en una palabra surgida como una necesidad social de referirse a aquello que irrumpe en el devenir histórico para aportar una gran novedad. Esa designación de las cosas para reconocer su existencia puede ser asociada al carácter nominalista atribuido al positivismo, en su necesidad de establecer fundamentos para reconocer el estatus de la ciencia (Kolakowski, 1988, pp. 13-23), en tanto importante refuerzo a la tarea clasificatoria dirigida a unir palabras y cosas (Foucault, 1991).

Sin embargo, hay términos con los que pasa algo diferente a lo que el positivismo prescribiría y, la eugenesia, justamente, es uno de ellos. Aunque como disciplina haya sido creada por Galton en 1883 uniendo los vocablos griegos *eu*, bueno y *genes*, origen⁵, existía como idea en la antigua Grecia. De hecho, como bien sabemos,

⁵ En 1883 Galton utilizaba por primera vez la palabra eugenesia que significaba “de buena raza, dotado hereditariamente de nobles cualidades”, y agregaba que era aplicable igualmente “al hombre, las bestias

distintas ciudades griegas la practicaban, destacándose la particular severidad con la que lo hacía Esparta, al eliminar los niños que no parecían ser suficientemente fuertes desde el emblemático monte de Taigetos.

Deteniéndonos en esta particularidad, la eugenesia puede ser pensada en relación a otra noción que tuvo su origen como idea mucho antes de que se creara un término que la calificara. Nos referimos a la utopía. El inglés Tomás Moro creó esa palabra en 1516, reuniendo dos vocablos griegos, *u* no y *topos* lugar, dando origen a un género literario, pero también a formas de aproximarse a la realidad desde un desplazamiento hacia la imaginación con las más diversas derivaciones⁶. Pero varios siglos atrás, Platón ya había planteado suficientes ideas que le valdrían ser considerado el primer utopista de la cultura occidental, en reflexiones que también apuntaron a prever cómo sería una sociedad perfecta regida por la implementación de prácticas eugénicas⁷.

Es decir, eugenesia y utopía tienen muchas cosas en común, empezando por ese origen etimológico, distanciado en el tiempo de ideas que en uno y otro caso estaban presentes en la antigua Grecia, donde también puede hallarse la compartida fascinación por una sociedad perfecta. De hecho, si asociar lo bueno, impulsando su reproducción a partir de la conformación de grupos homogéneos para garantizar una óptima descendencia podemos considerar que ha sido una honda preocupación eugénica, esa cuestión ya fue definida claramente en la *República*:

y las plantas. Deseábamos ardientemente una palabra breve que permitiera expresar la ciencia de la mejora de la materia prima, que de ninguna manera se limita a cuestiones de emparejamiento juiciosos, sino que –y especialmente en el caso del hombre– toma conocimiento de todas las influencias que tienden, aunque sea en grado más remoto, a dar a las razas o linajes de sangre más adecuados, una mayor probabilidad de prevalecer, con más rapidez que lo que normalmente pudieran hacer, sobre los menos adecuados” (1988, p. 104).

⁶ Utopía es el lugar que no existe pero sería deseable que existiera. En tal caso también puede ser entendido como Eutopía, el mejor de los lugares (Moro, 1987).

⁷ Es importante tener en cuenta el contexto en el que surgió *República*. El texto fue escrito entre los años 389 y 369 a.C., con el trasfondo de las graves consecuencias de derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso. De allí se desprende el propósito de generar un plan para revertir la decadencia y proteger a la ciudad contra agresiones exteriores y sacudidas revolucionarias interiores. Fue pensado así como un remedio para la incuria de Atenas (Trousson, 1995, p. 58).

Es necesario que las mujeres y los hombres mejores tengan relaciones asiduas y que, por lo contrario, estas relaciones sean poco frecuentes entre los individuos inferiores de uno y otro sexo; es necesario, además, criar a los hijos de los primeros y no de los segundos, si queremos que nuestros ciudadanos sean de la mejor calidad posible (...). Los hijos de los individuos inferiores e igualmente los de los otros, si nacen con alguna deformidad, serán ocultados, como es debido, en algún lugar secreto e incierto. (Platón, 1993, pp. 298-299).

Galton tuvo muy presente los antecedentes eugénicos expresados en la tradición griega, a los que refirió con insistencia. Desde su óptica, los griegos eran una “raza superior”, que en la época de Pericles había alcanzado un nivel de inteligencia de 2,5 puntos por encima del nivel medio de los ingleses del siglo XIX (Álvarez Peláez, 1985, p. 67). Sin apartarse demasiado de lo sostenido en la *República*, Galton planteó en 1869 que tomando el ejemplo de criadores de perros o caballos, “así debería ser de factible el producir una raza de hombres altamente dotada por medio de bodas sensatas a lo largo de varias generaciones consecutivas” (1988, p. 38). Luego terminaría de precisar los alcances de la eugenesia en 1904, año en el que donó los fondos para instituir en la Universidad de Londres la beca de investigación de la Eugenesia Nacional y expuso ante la recientemente conformada *Sociological Society* su definición, alcances y propósitos, al señalar que era “la ciencia que trata de todas las influencias que mejoran las cualidades innatas de una raza; también trata de aquellas que la pueden desarrollar hasta alcanzar la máxima superioridad” (Galton, 1988, p. 165). Así, en la Universidad de Londres se conformó un registro de familias aptas para determinar los componentes hereditarios de la capacidad, inaugurándose la *Eugenics Record Office*, compuesta de una colección de genealogías, en su mayor parte de figuras procedentes de la *Royal Society*. Dos años más tarde, la *Record Office* se transformaba en el Laboratorio Galton para la Eugenesia Nacional que pasaba a dirigir Karl Pearson quien, además, junto a Galton fundó en 1907 la *Eugenics Education Society*, de la que el propio creador de la eugenesia fue su primer presidente honorario, sucedido por Leonard Darwin, hijo de

Charles.

Mejorar lo mejorable, para elevarlo a lo más alto en la escala biológica y social era una más explícita forma de llevar a cabo aquello que ahora inscribía dentro de la noción de Eugénica Nacional, para calificar con ella al “estudio de los medios que están bajo el control social, que pueden beneficiar o perjudicar las cualidades raciales de las generaciones futuras, tanto física como mentalmente” (Álvarez Peláez, 1988, p. 27). Galton no dejaba de explorar las posibilidades para que los medios se convirtieran en fines, y las especulaciones teóricas en realidades concretas. Y para avanzar en ese sentido fue enfatizando la búsqueda de convertir este corpus científico en un gran factor de poder y, avizorando que la religión podía proveerle de una ayuda significativa, llegó a anunciar que la eugenesia sería la religión del futuro, en lo que parecía ser también una muy *aggiornada* prolongación de aquella aspiración depositada por Augusto Comte en lo que podría lograr la ciencia adoptando la potencia unificadora de la fe⁸.

La eugenesia era, según la óptica de su creador, la acción de la evolución, contenía las medidas prácticas para acelerar sus resultados a través de una teoría llamada a convertirse en una “religión científica y moderna” (La Vergata, 2013, p. 236). Y, más aún, luego diría que “debía ser introducida en la conciencia nacional como una nueva religión” para que se convirtiera “en el futuro en una meta religiosa ortodoxa, puesto que la eugenesia coopera con los trabajos de la naturaleza asegurando que la humanidad estará representada por sus razas más aptas”. De hecho, no veía “ninguna imposibilidad en que la eugenesia se convirtiera en un dogma religioso de la humanidad” (Galton, 1909, pp. 42-43), en una suerte de fe laica.

También pensaba que la religión debía evolucionar y, hacerlo, significaba que se volviera científica: puesto que las personas enfermas que rezan no recobran la salud por esa sola acción, la religión era importante en la estructuración de la moral pero, como creía Galton, debía adaptarse a los tiempos que corrían. Entre quienes desde la

⁸ Para reconstruir el lazo o solución de continuidad entre los fenómenos naturales y los morales que vio cortarse abruptamente por la modernidad, Comte pensó en la conformación de un organismo, un cuerpo social inspirado en el papel unificador de la Iglesia que se materializaría a través de una Religión Positiva (Vallejo, 2007, p. 44).

religión siguieron ese llamado, se hallaba William Ralph Inge, un deán anglicano y médico para el cual la Iglesia debía reconocer que los cambios en el conocimiento obligaban a modificar “nuestros métodos para enfrentar el mal”, por lo que pedía paciencia a “mis amigos científicos” porque “con nosotros, los clérigos seremos los custodios naturales de las tradiciones raciales” (Inge, 1909: 36). Así, y de una manera recíproca, si la eugenesia requería de la religión para extender sus alcances, la religión hallaría a través de la eugenesia un medio para modernizarse científicamente. Un periódico liberal, refiriéndose a *Inquiries into Human Faculty*, decía en 1883 que ese libro de Galton buscaba “manejar todos los problemas de la naturaleza humana por un método estadístico que eleva el darwinismo a una nueva religión” (Álvarez Peláez, 1985, p. 133).

Los seguidores de Galton prolongaron estas ideas y en 1912, en el Primer Congreso Internacional de Eugenesia, Leonard Darwin, proclamó que la eugenesia debía sustituir a la religión, incluso en la “búsqueda del Grial” (La Vergata, 2013, p. 237).

Por su parte, Galton también amplió su estrategia persuasiva, sumando ideas racistas que en Europa tenían un extendido reconocimiento académico a un programa presentado más de una vez con el formato de una utopía.

Un antecedente significativo en la formulación del racismo científico reside en los Cursos de Antropología y Geografía que Immanuel Kant dictó entre 1756 y 1797⁹. En ellos el filósofo alemán se ocupó de las razas humanas y de su manifestación en distintas clases biológicamente originales y geográficamente distribuidas, donde era el color de la piel aquello que evidenciaba esas diferencias. Clasificó a los humanos por su “raza” y localización dentro de una geografía “moral” en la que distinguía a blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (indios americanos). Luego añadió una oposición entre las comunidades europeas y no europeas por poseer o no una cualidad sobre la que insistentemente recurriría Galton, como era el talento. Pero a

⁹ Esta faceta que resulta poco explorada en la trayectoria del sabio alemán despertó el interés de Foucault quien previó un proyecto que finalmente no lograría plasmar.

pesar de carecer de talento, entre las razas no europeas podían establecerse diferencias de acuerdo al grado de educabilidad: mientras los americanos eran ineducables, los negros podían serlo, pero solo para que fueran esclavos (Chukwudi Eze, 2009, pp. 214-215). La piel blanca y su localización en el norte de Europa indicaban el punto más alto en una escala que descendía según las diferencias que pudieran reconocerse, situando en un segundo peldaño a los rojos cobrizos de América, en el tercero a los negros de Senegambia y en el cuarto a los amarillos olivo de India. Y, valiéndose de una matriz hipocrática añadía la incidencia del clima para deducir que la civilización decaía pasando del frío al calor (Chukwudi Eze, 2009, p. 220), para concluir en que la “esencia” de la humanidad, aquella por la que solo merecía recibir el atributo de dignidad, se sintetizaba en “blanco”, europeo y macho. Tras esta definición subyacía el rol de guardián de la imagen que Europa tenía de sí misma como entidad superior y del resto del mundo como bárbaro (Chukwudi Eze, 2009, p. 238).

Galton prolongaría esa tarea dirigida a velar por el sostenimiento de la superioridad racial europea, precisando que sus esfuerzos debían dirigirse a la raza de más elevada civilización de su tiempo, como consideraba que era la británica. Y, del mismo modo que lo hacía Kant desde su antropología, Galton contraponía la raza anglosajona a la negra para señalar que de ésta última no surgían jueces, hombres de estado, comandantes, hombres de la literatura y ciencia, poetas, artistas y eclesiásticos, lo que demostraba que los negros no estaban dotados para la civilización, pues carecían de talento (Álvarez Peláez, 1985, p. 120). Para el padre de la eugenesia, ello era una prueba más de que el talento se heredaba.

Las relaciones entre la antropología de Kant y el hereditarismo de Galton pueden ser también entendidas como el punto de partida de más intensas interacciones que entablaría la eugenesia con el mundo intelectual alemán. Pearson tenía la certeza de que Nietzsche tomó de Galton su doctrina de desprecio y desdén hacia los débiles, con la cual gestó la noción del “superhombre” (Pearson, 1930, pp. 118-119). Luego, Alfred Ploetz, quien acuñó en Alemania el concepto de *Rassenhygiene* (Higiene racial), tras interesarse por los trabajos de Galton traduciría en 1905 las conferencias brindadas

en la *Sociological Society* y trabajos aparecidos en el *Journal of Social and Racial Biology* (Turda, 2010, pp. 64-65), con los que se profundizó la influencia de la eugenesia británica en esa nación, que ya se mostraba por demás permeable a las derivas sociobiológicas del darwinismo. De hecho, la metafórica expresión *struggle for life* fue por entonces traducida al alemán con excesivo énfasis puesto en el vocablo *Kampf*, que sugiere agresión y guerra al pie de la letra (Girón Sierra, 2008, p. 157)¹⁰.

Volviendo a Galton y el sentido utópico con el que concibió y promovió su gran creación, la eugenesia, casi a modo de balance de una prolongada labor científica, escribió en el final de su vida una utopía cuyo título, *Kantsaywhere*, genera un juego de palabras del que puede interpretarse que significa, “No puedo decir donde” y, a la vez, “Kant nos indica dónde ir”.

Galton ya se había referido antes a la función social de la utopía como forma de divulgación de la eugenesia en varias oportunidades. En *Hereditary Genius* (1869) decía:

Permítasenos, pues, dar alas a nuestra fantasía e imaginación en una Utopía (o una Laputa, si se quiere), en la cual se hubiera desarrollado un sistema de exámenes competitivos para chicas así como para jóvenes, hasta el punto de incluir toda cualidad importante de la mente y el cuerpo, y donde se destinara anualmente una suma considerable a los matrimonios comprometidos a producir niños que se convertirán en eminentes servidores del Estado. (Álvarez Peláez, 1985, p. 118).

Incluso llegó a imaginar el resultado triunfal de todas las acciones promovidas, el cual quedaría revelado cuando varones, eugénicamente procreados, llegaran a los 25 años con cualidades de “talento, carácter y vigor corporal de nuestra raza” que merecerían instituir una ceremonia pública anual llamada, precisamente, “Utopía” (Álvarez Peláez,

¹⁰ *Mein Kampf* (Mi lucha), será el nombre del tristemente célebre texto publicado por Adolf Hitler en 1926. Sobre los antecedentes de ese libro puede verse Kellerhoff (2016).

1985, p. 119)¹¹. Esa ceremonia se completaría con la premiación de las jóvenes damas de 21 años que poseyeran otras cualidades individuales complementarias como gracia, belleza, salud, buen carácter, habilidad doméstica consumada y libres inclinaciones, además de nobles cualidades de corazón y cerebro. Finalmente, se llevaría a cabo la celebración de 10 matrimonios entre los mejores de uno y otro sexo para atender el interés primordial del Estado (Álvarez Peláez, 1985, p. 119)¹². La abadía de Westminster sería el sitio del evento y sus alcances se prolongarían con donativos posnatales para estimular la procreación de muchos descendientes de cada pareja eugénicamente seleccionada. La felicidad de las parejas era algo secundario dentro de esta concepción utópica que colocaba lo colectivo por sobre los deseos personales y allí quedaba en claro que lo individual entrañaba muchas más obligaciones que derechos. El matrimonio era el eje de esta preocupación y, si en las utopías esa institución como la familia a menudo estaban ausentes, aquí su presencia obedecía excluyentemente a la calidad de la prole que fuera a engendrar. En caso de considerarse comprobada que la prole sería buena, el requisito se desplazaba hacia la cantidad de hijos que aportara para el bien de la raza¹³.

Este plan utópico, con su vasta función modélica, venía a contrarrestar la decadencia en la que Galton veía sumida a una parte de la raza inglesa por efecto de la vida en la ciudad, a la que le atribuía la disminución en la fertilidad en las mujeres y en el vigor de los varones. Pero además, el estímulo a los matrimonios de aquellos individuos seleccionados, evitarían el inconveniente para la eugenesia que había detectado en el carácter de la mujer que, al ser “caprichosa y esquiva” y carecer de la rectitud del hombre, podría aparearse “con el primero que se le apareciera”. Con ello

¹¹ Laputa era una isla imaginaria descrita en el libro *Los viajes de Gulliver* (1726) de Jonathan Swift.

¹² También en la utopía de *La Ciudad del Sol* (1602), se establecía una selección eugénica que incluía el establecimiento de la edad para el matrimonio y la selección de los cónyuges. Los varones a los 21 años y las mujeres a los 19 se casaban en un acto que estaba estrechamente vigilado, a través de emparejamientos llevados a cabo según prescripciones médicas para la mejora de la raza. (Campanella, 1987, pp. 160-161).

¹³ En las utopías, muchas veces sucede que la familia ha desaparecido. La célula familiar llega a ser entendida como un núcleo refractario al orden social y hace que se prefieran los intereses particulares a los de la ciudad (Trousson, 1995, p.48).

era evitada, entre los hombres, una lucha por el amor en las que gana el más fuerte, con la consecuencia funesta de que la raza degenerara por falta de selección sexual. En esa línea de pensamiento iba su recurrente tendencia a extremar la polaridad de géneros, para enfatizar el valor de una masculinidad ejemplar, sobre la cual reposaba la función prioritaria la definición de la raza futura (Stern, 2010, p. 179).

Galton siguió insistiendo en el papel modélico que tenía la utopía, invocándola en cada paso que daba hacia la consolidación de la eugenesia. Así, en 1891, expresó la esperanza de poder “elevar gradualmente el nivel, actualmente miserable, de la raza humana a uno en el cual las utopías de los países de sueño de los filántropos se vuelvan posibilidades prácticas” (La Vergata, 2013, p. 236)¹⁴.

Como sucedió con distintos impulsores de utopías, la mentalidad especulativa teórica de Galton no eclipsó nunca una clara voluntad de poder, con la que pretendía intervenir sobre la decadencia advertida en las consecuencias indeseadas de la sociedad industrial. Así, exhibía públicamente su propuesta, como un plan que merecía recibir la atención de los grandes líderes para que lo llevaran a la práctica, con las mismas expectativas con las que Platón ofreció su *República* a Dionisio el joven.

Galton había concebido así una gran utopía que para acrecentar sus alcances requirió situarla en correspondencia con la religión. No porque ello significara dotar a la eugenesia de un sentido explícitamente religioso, sino porque incluso como muchas otras utopías aspiraba a ocupar su lugar, tendía a ser en sí misma una religión, a través de un constructo en el que Dios se hacía hombre para que lo social fuera religión (Trousson, 1995, p. 21). Esa reconversión en Galton consistiría en entronizar a la biología y divinizar al eugenista, aquel que indicaba el camino que debía seguir la sociedad para su mejora futura, dentro de una arriesgada apuesta que también, desde la insistente apelación a la religión no dejaba de reconocer ciertos signos de una intrínseca debilidad¹⁵.

¹⁴ Ese discurso fue pronunciado en la División de Demografía del Séptimo Congreso Internacional de Higiene y Demografía, el 11 de agosto de 1891.

¹⁵ Para W. Decoo la religión en la utopía es la señal misma de su fracaso a bastarse a sí misma (Cfr. Trousson, 1995, p. 19).

Insularismo y distopía

La relación de la eugenesia con la utopía se extiende a su negación, la distopía, noción gestada en la segunda mitad del siglo XIX que también tuvo un creador inglés, en este caso John Stuart Mill. Con esa palabra se pasó a tematizar una sociedad indeseable en sí misma, que sería lo que la eugenesia advertía que podía suceder sin que su intervención llegara a producirse a tiempo. Aunque, como sucedió con la utopía y con la eugenesia, estaba nominalizando una noción que no era nueva y, de hecho, también expresaba rasgos de un pensamiento situado que cobró impulso tras la expansión desatada con el inicio de la modernidad. Vale decir, si el insularismo ha sido una frecuente manifestación en el género utópico a través del descubrimiento de un sitio óptimo e inexpugnable que se presenta como contracara de la insatisfactoria vida real, merece la pena advertir que esa oposición reposaba, cuanto menos desde Tomás Moro en adelante, sobre el mismo punto referencial: la isla ideal a la que se llegaba a través de un largo viaje era así el reverso directo de la isla imperfecta de la que se partía.

Los límites geográficos y los riesgos futuros que ellos entrañaban pasaron ser, entonces, el principal móvil civilizatorio, desde el momento en el que el colonialismo adquirió una función central. William Shakespeare dio corporeidad a esas ideas a través de personajes arquetípicos con los que surgieron las figuras culturales que emblemataron la oposición entre nosotros y los otros, a través de Ariel y Calibán, el buen y el mal esclavo, respectivamente. En Calibán se magnificaba el peligro de esa “otredad”, al ser caracterizado como un monstruo que se volvía contra su maestro, Próspero, y amenazaba con propagar todas sus desdichas al intentar violar a su hija, Miranda¹⁶. Era, precisamente, la encarnación cultural de aquella entidad a la que debía

¹⁶ En *La Tempestad*, gran parte de la tensión dramática gira en torno a Ariel y Calibán, los habitantes precoloniales de la isla. Ariel es un ser espiritual que sirve a Próspero bajo la promesa de su libertad. Calibán, hijo de una bruja, es un monstruo aborígen que, a diferencia de Ariel, se resiste a obedecer a Próspero. Ariel es luminoso, ordenador, encarnación de la serenidad y la claridad, imagen clásica de la belleza griega y lo apolíneo; y Calibán es monstruoso, irracional, libidinoso, excesivo, desbordante,

impedírsele su reproducción, para que la utopía no fuera afectada por la distopía, y con ello, entonces, quedaba definido como un problema fundante en esa instancia de expansión colonial el de garantizar la gobernanza velando por la eugenesia.

Utopía y distopía eran parte de un mismo constructo que remitía a la sociedad perfecta imaginada a través de una colonización exitosa, y a los riesgos de que una colonización fallida afectara la provisión de recursos a la metrópoli. Del éxito de la empresa de domesticación de una naturaleza lejana, y de su concomitante normalización interna, dependía el bienestar dentro de un marco preciso que era el de la insularidad inglesa, en tanto característica geográfica y cultural que volvió insoslayable los límites reconocibles, alentando a pensar cómo administrar de la mejor manera los recursos que se poseían en relación a los habitantes que serían sus destinatarios.

Como queda claro, estas reflexiones nos conducen directamente al “principio de escasez”, que Robert Malthus estableció para un territorio donde la población crecía geoméricamente y los alimentos aritméricamente. En este caso, la creación del neologismo que se prolongaría en el tiempo no provendría del autor de esa teoría sino de lo sucedido cuatro décadas después de su muerte cuando, en 1877, nació en Londres la Liga Malthusiana¹⁷. La obra de Malthus influiría decisivamente sobre Charles Darwin, puesto que si los recursos eran limitados, cabía pensar indefectiblemente en una población creciente que debería sostener una lucha por la supervivencia, de la cual solo los más aptos podrán tener éxito, entendido como la aptitud para sobrevivir y dejar descendencia fértil, en lo que era para Darwin el decurso completo de la evolución.

desafiante del poder político y, en fin, personificación del principio dionisiaco. Ellos encarnan la civilización y la barbarie en territorios coloniales (Jáuregui, 2010).

¹⁷ En 1877 se fundó en Londres la Liga Malthusiana. Luego, el malthusianismo (o neomalthusianismo) también dio origen a versiones bien diferenciadas de su implementación en el marco del corpus galtoniano. El Birth Control fue una consigna que logró aglutinar al primer feminismo. También fue impulsado por el anarquismo contra la presión capitalista por la reproducción de la fuerza de trabajo, siendo la “huelga de vientres” llevada a cabo en Barcelona en 1908 un resonante episodio dentro de esta tendencia. Ese neomalthusianismo contestatario hizo de la cuestión sexual una bandera de lucha contra la moral victoriana, promoviendo la separación entre placer y procreación. Véase: (Klausen, Bashford, 2010); (Molero Mesa; Jiménez Lucena y Tabernero Holgado, 2018).

Pero aquello que en 1859 quedaba inscripto de manera excluyente en la noción de selección natural, sobre la cual Galton tenía grandes reparos porque no veía que en el mundo social fuera esa la vía idónea para especializar hombres de estado o jueces, fue repensado por el propio padre de la teoría de la evolución, quien en 1871 abrió explícitamente las puertas a la selección artificial. Entre medio Darwin admitió que con él su primo “había convertido un antagonista”, porque siempre había pensado que los hombres no diferían mucho en inteligencia, sino por entusiasmo y tesón en el trabajo, pero “ahora sabemos, gracias a las obras admirables de Galton, que el genio tiende a heredarse” (Kevles, 1986, p. 25).

Animado por esta convicción que lo llevó a criticar a John Stuart Mill por defender el papel a la educación y el ambiente en la modificación de los individuos, Darwin se refirió en 1871 a la selección artificial practicada en Esparta, donde “la ley disponía que todos los niños fuesen examinados a poco de haber nacido, y consentía la vida a los bien formados y vigorosos, haciendo morir a todos los otros” (2020, p.31). Y luego agregaba una entusiasta adhesión al programa impulsado por su primo:

El mejoramiento del bienestar de la humanidad es un problema de los más intrincados. Todos los que no puedan evitar una abyecta pobreza a sus hijos deberían abstenerse del matrimonio: pues la pobreza es no tan solo un gran mal, sino que tiende a aumentarse, conduciendo a la indiferencia en el matrimonio. Por otra parte, como ha observado Mr. Galton, si las personas prudentes evitan el matrimonio, mientras que las negligentes se casan, los individuos inferiores de la sociedad tienden a suplantar a los individuos superiores. El hombre, como cualquier otro animal, ha llegado, sin duda alguna, a su condición elevada actual mediante la lucha por la existencia, consiguiente a su rápida multiplicación: y si ha de avanzar aún más, puede temerse que deberá seguir sujeto a una lucha rigurosa. De otra manera caería en la indolencia, y los mejor dotados no alcanzarían mayores triunfos en la lucha por la existencia que los más desprovistos. De aquí que nuestra proporción o incremento, aunque nos conduce

a muchos y positivos males, no debe disminuirse en alto grado por ninguna clase de medios. Debía de haber una amplia competencia para todos los hombres, y los más capaces no debían hallar trabas en las leyes ni en las costumbres para alcanzar mayor éxito y criar el mayor número de descendientes. (Darwin, 2020, p. 445).

Galton, en tanto, iba ampliando el campo de las posibles aplicaciones previstas para su teoría. En 1891 se refirió a lo útil que podría ser la selección de variaciones y subrazas que se adaptaran especialmente, por ejemplo, a los climas tropicales y africanos, lo que contribuiría enormemente a mejorar el proceso colonizador (Álvarez Peláez, 1988, p. 24).

Planteos de este tenor recibieron crecientes adeptos y, así, la eugenesia tuvo un ferviente impulsor en William Ralph Inge, quien, además de buscar la confluencia entre eugenesia y religión, llegaba a las ideas de Galton siguiendo el camino trazado por la tesis de Malthus. Inge entendía que la población inglesa no podía seguir creciendo en la Isla, por lo que propuso llevar a hombres y mujeres británicas a otras regiones del Imperio, para que éste estuviera protegido de acechanzas militares externas y amenazas demográficas internas. En este proyecto de colonización para la defensa de la raza inglesa se enfatizaba que los desplazados solo provendrían de las masas de proletarios e indigentes.

Con la progresiva expansión experimentada por el respaldo de importantes miembros del mundo intelectual, la eugenesia se consolidó como una forma de garantizar aquello que podía ser entendido, dentro del liberalismo, como la más adecuada administración de los recursos, por estar basada en una distribución cuya justicia se fundamentaba en criterios estrictamente científicos. Como sostenía Inge, el punto de partida era proteger la raza británica y para eso debía distinguirse claramente cuáles eran los mejores y los peores exponentes, los que merecían integrar la metrópoli y recibir una parte proporcional de sus recursos y los que debían abandonarla o quedarse sin dejar descendencia. Vale decir, para la eugenesia era fundamental diferenciar

aquellos que solo generarían un gasto innecesario para el Estado de quienes en cambio estarían en condiciones de devolverle la inversión inicial que ellos habían demandado. También en esto el antecedente griego era importante, al atribuírsele a Asclepio infundir la idea de que “en una ciudad bien administrada cada ciudadano tiene una tarea que debe cumplir obligatoriamente y que nadie puede pasarse la vida enfermo dedicándose exclusivamente a cuidarse a sí mismo” (Platón, 1993, p. 217).



La Tempestad (c.1735), obra del pintor inglés William Hogarth (1697-1764).

De izquierda a derecha aparecen: Ariel, Próspero, Miranda y Calibán.

El espíritu de esa norma platónica resonaba en las ideas de Galton que en 1883 ya evidenciaban además el fuerte influjo malthusiano:

Podría objetarse que si una raza fuera demasiado saludable y enérgica habría una demanda insuficiente del ejercicio de las virtudes de la compasión y

abnegación, y el carácter del hombre se haría, en consecuencia, más duro. Pero no parece razonable el preservar razas enfermizas con el solo propósito de cuidarlas (...). No hay que temer que la miseria desaparezca alguna vez de la tierra, o que los compasivos dejen de encontrar objetos para su compasión; antes bien, en el momento presente las existencias exceden ampliamente la demanda: la tierra está abarrotada y sobrecargada de apáticos e incapaces. (Galton, 1988, p.105).

Ahora bien, definido el problema, era menester avanzar sobre los mecanismos necesarios para que fueran generadas las respuestas más eficaces. Primero hacía falta establecer claramente una división binaria en la sociedad de acuerdo a lo que sus integrantes representaban para el Estado en términos de ganancias o pérdidas dentro del marco de una sociedad capitalista, como también sostenía Inge. Con ello quedaba planteada la tajante oposición entre *fit* y *unfit*, el apto y el inepto, y lo que siguió fue la propuesta de generar mecanismos de reproducción diferencial para que en el futuro pudiera llegarse al estadio ideal en el que los ineptos fueran desapareciendo. El concepto *fit* de Galton apuntaba a una adaptación que iba más allá de la identificada por Darwin en la capacidad que tenían los animales que lograban, al procrear, tener una descendencia fértil. Para Galton, sucedía algo distinto en el mundo social, debido a que los más eficaces eran los sobresalientes y el problema esencial radicaba en que éstos, que pertenecían a las clases altas, estaban bien dotados en sus caracteres hereditarios y por eso merecían la calificación de *fit*, se reproducían menos que los que poseían inferiores cualidades, los *unfit*. Herbert Spencer había tratado de destrabar ese dilema aportando un fundamento de corte fisiológico, según el cual señalaba que existía una relación inversa entre el tamaño del cerebro y la fertilidad, de manera que cuanto mayor era la actividad mental, menor era la producción de esperma (Álvarez Peláez, 1985, p. 98).

La utopía eugénica era, de esta manera, consustancial a una tendencia a reducir la complejidad humana por efecto de un plan homogeneizador que vendría a satisfacer

los deseos íntimos de quien proyectaba a futuro su anhelo de reunir todo lo bueno que imaginaba y veía asociado a un único grupo, clase o sector social, que era sintetizado como “raza”, para librarla de los mayores males. Entre ellos, los que eran vistos en la intimidante reaparición monstruosa de Calibán y sus indeseables derivaciones en la descendencia biológica que dejaba una huella irreversible de la barbarie en el presente y en el futuro.

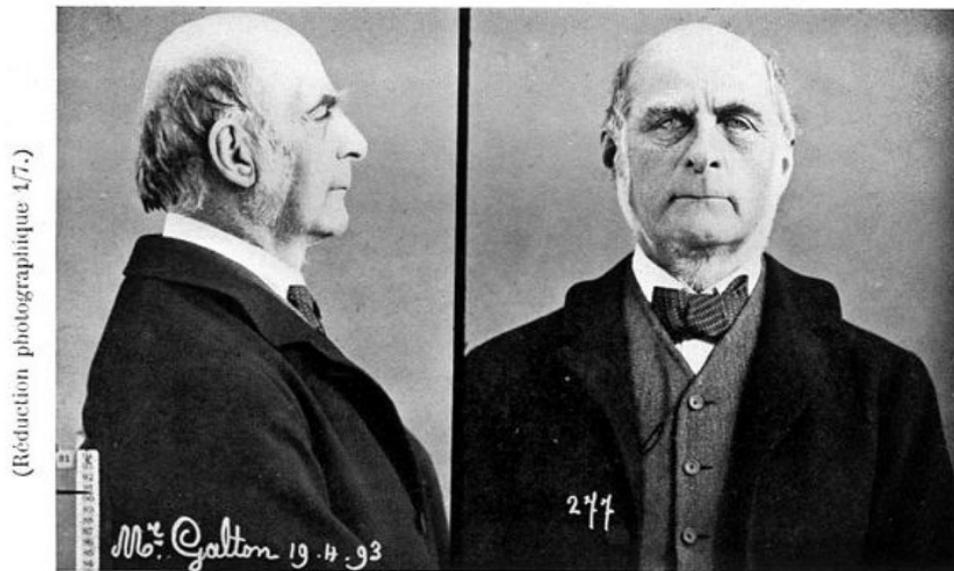
Esa amenaza ya estaba impactando a fines del siglo XIX en una realidad que ofrecía, en la vida miserable de las grandes ciudades, suficientes signos de preocupación sobre los cuales se abría paso el clamor eugénico para dar sustento a aquella intención utópica de basarse principalmente en la negación de lo que no se quiere. Sería así que Galton, alarmado por el avance de los signos de degeneración en la sociedad inglesa, estaba instando a pensar en los términos en los que la utopía se plantea desde la absoluta refutación, puesto que “si la realidad existente es la negación de una realidad posible mejor, la utopía entonces es la negación de la negación” (Neusüss, 1992, p. 44), o lo que era lo mismo, la negación de la distopía.

Pero cuando la eugenesia se formulaba como una determinación positiva de lo que se quería hacer, emergía la exaltación de un “nosotros” sobrecargado de narcisismo. El temor por el inadecuado lugar que pudiera llegar a ocupar esa otredad amenazante en la sociedad alentaba las comparaciones que, en última instancia, no hacían más que reforzar la idea de que “nuestra raza” era el mayor bien a custodiar, algo que también nos conduce a la Grecia antigua para reconocer en ella otro rasgo característico de la eugenesia y en particular de quien diseñaba un plan eugénico partiendo de sí mismo.

La imagen de Galton tomándose medidas antropométricas que contrastaría con las de miles de personas que pasaban por su laboratorio, no hacía más que recrear la vigencia del lecho de Procusto, aquella leyenda griega en la que su protagonista, dueño de un hostel en el Ática, recibía viajeros perdidos a los que conducía a la habitación donde se hallaba un camastro de hierro donde realizaba siempre la misma acción. Procusto sujetaba al huésped dormido en ese lecho preparado para sus propias dimensiones y, si aquella persona era más pequeña, estiraba sus extremidades para

hacerlas llegar a los límites, o si, por el contrario, era demasiado grande, cortaba lo que sobraba de sus extremidades. El mito que revela la formulación de una norma autoritaria basada en la idealización de las propias características de quien formula esa norma y pretende que ella sea taxativamente aplicada en todos los demás con una rigurosa exactitud¹⁸, sobrevolaría en cada nuevo plan eugénico. Custodiar las características de un “nosotros” idealizado era el prerrequisito para tener bajo control la “otredad” monstruosa que preanunciaba el advenimiento de la distopía.

Taille 1*	Oreille dr. / Long* / Larg*	Long*	Pied g.	Coul* de l'iris g. / Aur** / Pér** / Part**	N° de cl.	Agé de
Voûte		Larg*	Médus g.		Aur**	né le
Enverg 1*		Long*	Auric** g.		Pér**	a
Busto 0,		Larg*	Coudée g.		Part**	dep°
						Agé app°



Front.	Inclin*	Sex. / Racine (cavité) / Dos / Base / Haut* / Saillie / Larg* / l / l / Part**	Bord. o. s. p. f.	Barbe	* (pig**)	
	Haut*		Lob. c. a. m. d.	Cheveux	Culog / sang*	
	Larg*		A. trg. l. p. r. d.	Car	Coint.	
	Part**		Pli. f. s. h. E	Autres traits caractéristiques :		
		Part.		Sig° dressé par M.		

Francis Galton, en su visita al Laboratorio de Bertillon en París, completando los

¹⁸ Entre las diversas interpretaciones suscitadas por aquel afán tiránico y arbitrario por ajustar todo a una idea preconcebida, puede situarse una crítica reciente al funcionamiento parcelado de la ciencia (Palma, 2018).

datos requeridos por el sistema francés de identificación de criminales. Año 1893.

Kantsaywhere

Galton también escribió una utopía que reflejaba en el título el nombre de la ciudad ficcional en la que se desarrollan los acontecimientos: *Kantsaywhere*. Trabajó en ese texto entre mayo y diciembre de 1910, poco antes de producirse su fallecimiento, en enero de 1911. El texto permaneció inédito por el rechazo del editor al que lo envió el autor para su publicación, y varios años después Karl Pearson incluyó fragmentos del mismo a los que tuvo acceso en *Life, Letters and Labours of Francis Galton* (1930).

Kantsaywhere es una comunidad ideal fundada con un sentido meritocrático que contenía alusiones implícitas a Cambridge, donde poco antes Galton había sido reconocido como Miembro Honorario del *Trinity College* (Álvarez Peláez, 1985, p. 30).

En verdad, el título completo de la utopía era *El Colegio Eugénico de Kantsaywhere*, revelando así la función central de la educación en el plan eugénico, para enlazarla en una línea de continuidad histórica con obras del mismo género que atribuyeron a la pedagogía el mejor medio de acción directa sobre el material humano a fin de uniformizar las conciencias. Desde Platón, la educación confiada al Estado, fue en las utopías el reaseguro de que la norma se impondría para hacer prosperar en la sociedad el único modelo autorizado. En *Kantsaywhere*, la Escuela Eugénica, en tanto el centro de poder, era una institución que ejercía el control absoluto sobre la población, desarrollando las principales acciones para alcanzar una “raza superior”. Ellas comprendían, por caso, la evaluación y clasificación de los ciudadanos para identificar a aquellos que poseían las mejores cualidades (Pearson, 1930, p. 420), partiendo de un examen médico que era de carácter obligatorio debido a que, por ese medio, se accedía al certificado de cualidades genéticas que era exigido para realizar todo tipo de tarea.

Un lugar preponderante lo ocupaba la selección de inmigrantes, tema que entre todos los que integraban la agenda de la eugenesia fue aquel que más rápidamente logró permear la voluntad política en distintos países. En el Reino Unido la inmigración de la

Europa oriental, compuesta en gran parte de judíos, había sido intensa desde 1880, hasta que en 1905 se aprobó la ley de Extranjeros, que impedía la entrada de los pasajeros de tercera clase que “estuvieran enfermos o fuesen delincuentes o pobres en potencia”. Esta norma potenció los prejuicios y en adelante, los llegados “a Gran Bretaña del resto del imperio, y que no eran blancos, apenas merecían ser tenidos en cuenta” (Kevles, 1986, p. 88).

Kantsaywhere se mostraba a tono con esa tendencia a la que, además, buscaba apuntalar exhibiendo su rol ejemplarizador por medio de las más rigurosas formas de controlar el ingreso de extranjeros. Quien arribaba debía someterse al riguroso examen médico, y si éste arrojaba que el individuo examinado superaba las exigencias físicas y mentales, era admitido para la vida en la comunidad. Los que reprobaban el examen, eran considerados “indeseables y peligrosos” y por esa razón eran escoltados hasta los buques que los llevaban de regreso al lugar de donde habían venido. El costo de la deportación y otros incentivos eran afrontados por el Estado a condición de que el “indeseable” nunca regresara. Y si se negaba a emigrar, se los segregaría a colonias de trabajo situadas fuera de la ciudad, donde estos individuos “muy inferiores”, permanecerían segregados en monasterios y conventos, obligados a trabajar duro y vivir en celibato (Pearson, 1930, p. 269), o también se les permitía permanecer en la ciudad solo bajo una estricta vigilancia que asegurara que no procrearía (Pearson, 1930, p. 420).

Superar el examen médico de *Kantsaywhere* implicaba el acceso a derechos especiales. Quienes llegaba a esa instancia podían competir en una “prueba de honor” consistente en un nuevo sistema clasificatorio derivado de cuatro nuevas contiendas: las pruebas antropométricas, que registraban la estatura y otras medidas, el peso, la fuerza, la capacidad respiratoria, la visión, la audición y las marcas del cuerpo; las pruebas estéticas y literarias, que examinaban la habilidad en la lectura, en la escritura, en el canto, y la postura atlética; las pruebas estrictamente médicas que evaluaban la condición sanitaria; y las pruebas genéticas que buscaban evidencias de talentos o

enfermedades familiares¹⁹.

Los que terminaban imponiéndose serían recompensados con incentivos de todo tipo, sumándose a ello fondos otorgados para alentar la procreación múltiple entre los mejor calificados (Pearson, 1930, p. 414). Esto generaba óptimas condiciones para el futuro de la raza, de ahí que en *Kantsaywhere* las damas les daban muchos hijos nobles a sus maridos, como señalaba Galton desde su habitual apelación a una relación de género basada en la absoluta subordinación de la mujer al hombre.

Entre los inmigrantes admitidos podía hallarse el profesor I. Donoghue, un exitoso irlandés que a modo de Rafael Hitlodeo en la Utopía de Moro, describe con ojos de viajero lo que va observando en las costumbres de *Kantsaywhere* para volcarlo a su diario personal. Él mismo había pasado por pruebas similares a las que, anteriormente, eran sometidos los hombres ingleses para lograr su admisión en el Ejército, en la Armada y en la Administración Colonial de la India. Solo que ahora, esas pruebas eran más estrictas, especialmente en la parte médica, donde se tenían muchos más cuidados que los anteriores para satisfacer las expectativas de la Oficina de Seguros (Pearson, 1930, p. 415). Además, había tenido que dejar sus huellas dactilares y aprobar una prueba de genética antes de pasar por las pruebas antropométricas, que superó con éxito por ser un atleta formado en distintas disciplinas deportivas. Donoghue explicaba que allí lo que les preocupa a todos era lo natural y, por lo tanto, lo únicamente importante eran las características hereditarias (Pearson, 1930, p. 414), puesto que a eso se limitaba su noción de naturaleza. Se trata así de un mundo gobernado por valoraciones culturales investidas de normas inmodificables atribuidas a la naturaleza, entidad que contenía el principio vital que se debía atender a través de las medidas impulsadas por quien, como el eugenista, supiera interpretarla. De ahí se desprende la paradójica mirada de la naturaleza como aquello que debía ser dejado para que obrara, aunque a la vez, requería de una intervención de corte tecnocrática para que su resultado fuera el deseado.

¹⁹ Pearson señala que la descripción de las pruebas antropométricas y el ámbito en el que se realizaban en la utopía de Galton, presentaba fuertes similitudes con el laboratorio antropométrico que había montado en el *Science Museum South Kensington* que inauguró en 1884 en ocasión de la *International Health Exhibition*. Allí midió a unas 9.000 personas (Pearson, 1930, pp. 416-418).

Precisamente, la naturaleza exaltada era lo que la ciencia indicaba que merecía una primordial consideración, como los factores hereditarios, y en ningún caso trasuntaba en una posible relación con lo ambiental.

Galton no hacía más que prolongar aquí una convicción expresada desde los primeros esbozos de lo que sería la eugenesia y que puso particularmente de manifiesto al polemizar con el suizo Alphonse de La Candolle sobre la trascendencia de las variables *nature* y *nurture* (herencia y crianza/ambiente). Mientras La Candolle consideraba que los factores ambientales incidían considerablemente en el desarrollo de los organismos vivos, Galton rechazaba de plano que eso pudiera ocurrir, sosteniendo que existía una “vasta preponderancia de los efectos de la naturaleza sobre los de la crianza” (1988, p. 126)²⁰.

La idea de naturaleza que Galton volcó en *Kantsaywhere*, también remitía a una mirada de las poblaciones humanas como un conjunto de razas que fácilmente permitía asimilar clases sociales a especies animales. Y como creía firmemente que ningún miembro de la clase inferior podía pasar a la superior mediante la educación, ésta solo podía mejorar la inteligencia a partir de las dotes hereditarias de quienes por poseerla estaban en las clases superiores, concluía en que “así como un cocodrilo no puede llegar a gacela, un obrero o un negro, un individuo de clase inferior, no podrá llegar a ser nunca un integrante de la elevada clase media inglesa” (Galton, 1988, p. 167).

El razonamiento volvía sobre una drástica naturalización del lugar que ocupaban los sectores encumbrados explicada por la “herencia del genio”, noción que, a la vez, operaba como un mecanismo de selección artificial impulsado en nombre de la naturaleza para evitar que fueran alterados designios preestablecidos.

En el giro del siglo XIX al XX, el suceso alcanzado por ideas de este tenor había llevado a que el Estado inglés pusiera el foco sobre los *unfit*, originándose la discusión

²⁰ La Candolle atacó la tesis galtoniana de la herencia del genio publicando *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles* (1873). Galton, a su vez le respondió publicando *English Men of Science* (1874) y anunciando los resultados de sus estudios realizados sobre una muestra de 930 casos de personas adultas y 206 de parejas humanas en la *Royal Society* y en el Congreso de la Asociación Británica para el Adelanto de las Ciencias (Miranda, 2010); (Vallejo y Miranda, 2019, p. 456).

por la Ley de débiles mentales. La *Royal Commission on the Care and Control of the Feeble-Minded*, constituida en 1904, publicó un informe en el que sugería para esa población medidas como el confinamiento y la esterilización forzosa, mereciendo la entusiasta aprobación de Winston Churchill (Gilbert, 2009)²¹.

En la visión de las élites, ya era hora de que ellas pudieran conformar una sociedad susceptible de ser librada de todos los que evidenciaban su incapacidad de integrarse a la estructura productiva. La vena utópica de la atmósfera que favorecía estos planteos, supo ser captada por el inglés Herbert George Wells, quien publicó *Una utopía moderna* (1905), donde destacaba el rol de una minoría selecta y aristocrática que conducía una sociedad en la que la división de clases era el resultado de la clasificación en distintos los tipos psicológicos. Y entre éstos, los mediocres y vulgares, eran pasibles de ser esterilizados con el objeto de que, en el futuro, los individuos de ese tipo desaparecieran.

Debates parlamentarios y reflexiones utópicas de otros destacados intelectuales terminaban de configurar el sustrato sobre el cual Galton imaginó su *Kantsaywhere*. En esa comunidad ideal veía el eugenista inglés cumplido su propósito central que, como había señalado, era el de trabajar en pos de una raza de hombres “bien conformados, expertos en asuntos militares y atléticos, muy cortesanos y con un aspecto resuelto que sugiriera cualidades de luchador de un alto orden” (Stern, 2010, p. 176), porque solo a partir del advenimiento de esa clase de hombres podría ser conducida la evolución hacia una superación futura.

El mundo feliz de la eugenesia

Miranda, quien sin saberlo vive acechada por el mal que encarna Calibán, en el Acto V de *La Tempestad* al conocer por primera vez a gente diferente a su padre y protector,

²¹ Sobre los 12.000 deficientes mentales que tenía el Reino Unido, Churchill solicitó en una sesión parlamentaria que se los aisle “bajo las condiciones adecuadas, de manera que su maldición muera con ellos y no se transmita a las generaciones futuras” (Gilbert, 2009).

Próspero, lanzó una honda exclamación: se sentía inmersa dentro de “un mundo feliz”. La frase será retomada literalmente por Aldous Huxley²² para titular su utopía futurista de la eugenesia, donde la felicidad era el producto de cuidados mecanismos dirigidos a motivar esa sensación, tras restringir todas las alternativas que supusieran buscar alcanzarla por medios que no fueran los de repetir comportamientos inscriptos dentro de una inmodificable organización política y social.

Allí, los seres humanos se producen en forma artificial, hay castas sociales biológicas y un poder centralizado que logró erradicar la guerra y la pobreza, aunque a un costo muy elevado: los individuos deben resignar la libertad de elección y aceptar con felicidad la vida bajo un estado de servidumbre. El ejemplo de Miranda, que no tuvo la libertad de elegir a Calibán, si lo hubiera querido, por un mandato civilizatorio que pesa por sobre su propia decisión, inspira a Huxley a pensar en una sociedad que para verse despejada de conflictos requería establecer un sistema de opresión constante, donde oponerse de algún modo significaba, sin más, ser un salvaje. En *Un mundo feliz* (1932) esta condición se reforzaba en quien, merecía ese calificativo por desobedecer la prohibición de tener libros y, más aún, por haberse educado leyendo a Shakespeare.

En definitiva, la tecnología y la política crearon un mundo basado en la manipulación de las voluntades para conseguir que un campo de concentración se tenga a sí mismo por Paraíso terrenal y en nombre de la civilización se precipite la barbarie (Adorno, 1999, p. xxviii).

Ahora bien, si hasta aquí la utopía había sido la manera de trazar un plan que inscribiera todas sus intenciones dentro de una perspectiva humanista, el hecho de exaltar desembozadamente su espíritu totalitario merecía una nueva consideración. Ya no se trataba de una utopía, sino que, aun dentro del mismo corpus nacido de la insularidad inglesa, sería su negación, la distopía. Vale decir, la distopía dejaba de ser aquello que la eugenesia denunciaba y motivaba su intervención, para pasar a confluir en la propia eugenesia.

²² Aldous Huxley era el nieto de quien, siendo contemporáneo de Darwin, asumió la más enfática defensa de la “teoría de la evolución”.

Huxley dialoga con *La Tempestad* y por su intermedio con los orígenes modernos de la utopía y de la expansión colonizadora que fue alimentando el sentido de la eugenesia, y, además, retoma el insularismo utópico para resignificarlo. La isla que inicia la colonización de territorios y enuncia la necesidad de imponer un programa eugénico, era ahora una jurisdicción de escala planetaria, la isla lo era todo, incluso la Utopía donde las ideas imaginarias se llevaban a cabo. Pero se añadía un nuevo *locus* que será el refugio de los salvajes, aquellos que buscan escapar de las coerciones civilizatorias y al que *Un mundo feliz* sitúa en las Islas Malvinas.

En definitiva, de *Kantsaywhere* a *Un mundo feliz* queda trazado un camino que es el del paso de una comunidad ideal a una gobernanza global. Entre una y otra utopía median, a su vez, la síntesis del conjunto de ideas que Galton formuló a lo largo de su vida y las derivas que ella iban teniendo. Por caso, las esterilizaciones forzadas no eran parte del menú de soluciones habitualmente proclamadas por el científico inglés. El debate por la Ley de débiles mentales dio un particular impulso a ese tema en el Reino Unido, aunque a la postre no sería allí donde esas medidas radicales abrirían paso a las más drásticas formas de implementar la eugenesia. Eso sucedió en los Estados Unidos, a partir de 1907, cuando en Indiana se sancionó la primera ley que habilitó la esterilización de seres “inferiores” y, luego, claro está, el tema alcanzaría un incomparable horror dentro del nazismo.

Aún con el recaudo de reconocer que el mentor de la eugenesia y la cultura inglesa que la originó, no fueran los responsables de sus más trágicas aplicaciones, puede resultar por demás válido plantearse si la utopía capitalista de la eugenesia, tal como se la pensó, podía conducir a otra cosa que a la larga no fuera un orden en el que la capacidad de decisión para los integrantes de una comunidad quedara reducida a poco menos que una quimera que generara y cercenara sus sueños de libertad. Esto es, que condujera a una engañosa forma de hacer sentir al ciudadano común que sus sueños eran los de aquellos que los gestaban para ejercer el dominio sobre él.

En ese sentido, puede pensarse que la utopía eugénica cumplió la función de exacerbar en el sistema capitalista su condición excluyente, ofreciéndole el medio

científico para llevar a cabo los anhelos de los sectores más encumbrados con una convicción dogmática que era propia de la religión²³. Y, en tal caso, la eugenesia, en su larga duración histórica, está ahí para recordarnos el hilo invisible que puede unir el individualismo y el totalitarismo, para tener presente que configuran mucho menos una antítesis demandante de la elección de uno por sobre el otro que la necesidad de recrear permanentemente aquella disyuntiva que, para Adorno, se expresaba por *Un mundo feliz*. Ella quedaba reducida a la cuestión de si la sociedad va a determinarse a conducirse por fin a sí misma o si va a ceder esa tarea acompañando una catástrofe telúrica (1999, p. xxxi). Quizás porque aún muchos años después de planteada esta disyuntiva tengamos suficientes razones para seguir pensando que ella aún conserva su vigencia, es que podemos pensar que historizar la eugenesia es también un ejercicio que ayuda a entender el presente²⁴.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor (1999). Prólogo. En A. Huxley, *Un mundo feliz*. (Luys Santa Marina, Trad.). Porrúa.
- Álvarez Peláez, Raquel (1988). *Sir Francis Galton, padre de la eugenesia*. CSIC.
- Álvarez Peláez, Raquel (1988). Prólogo. En F. Galton, *Herencia y eugenesia* (pp. 9-36). Alianza.
- Campanella, Tomasso (1987). La ciudad de Dios. En T. Campanella, *Utopías del Renacimiento* (pp. 141-231). (Agustín Mateos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

²³ Incluso merece ser recordado que la Iglesia Católica rechazó las esterilizaciones pero nunca dejó de acompañar a la eugenesia implementada con otras medidas. Agostino Gemelli, vocero del Vaticano y a la postre, su principal enlace con los regímenes autoritarios del período de entreguerras, dio en 1924 una temprana definición: La Iglesia, lejos de ser enemiga de la eugenesia es su complemento imprescindible, ya que “la norma eugénica tendrá una aplicación más eficaz con la moral católica” (Vallejo y Miranda, 2014: 335). Esa postura sería refrendada por un documento oficial, la Encíclica *Casti Connubii* del Papa Pío XI, promulgada por el Papa Pío XI, en diciembre de 1930 (Vallejo y Miranda, 2014, p.335-337).

²⁴ Para seguir las continuidades históricas de la eugenesia y su pervivencia en debates actuales abiertos por la genética véase: (Rutherford, 2022).

- Chukwudi Eze, Emmanuel (2009). El color de la razón. La idea de “Raza” en la Antropología de Kant. En W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (pp. 195-240). Del Signo.
- Darwin, Charles (2020). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. (José del Perojo y Enrique Camps, Trad.). Libros de la Catarata.
- Foucault, Michel (1991). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (Elsa Frost, Trad.). Siglo XXI editores.
- Galton, Francis (1909). *Essays in Eugenics, Eugenics Education Society*. The Eugenics Education Society.
- Galton, Francis (1988). *Herencia y eugenesia*. (Raquel Álvarez Peláez, Trad.) Alianza.
- Gilbert, Martin (2009). “Churchill and Eugenics”. *Finest Hour Extras*. Disponible en: <https://winstonchurchill.org/publications/finest-hour-extras/churchill-and-eugenics-1/>
- Girón Sierra, Álvaro (2008). Darwinismo y política. *BILE*, 70-71, pp. 141-160.
- Inge, W. (1909). Some Moral Aspects of Eugenics. *The Eugenics Review*, Apr. 1, pp. 26-36.
- Jáuregui, Carlos (2010). “Los monstruos del latinoamericanismo arielista: variaciones del apetito en la periferia (neo)colonial”. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Kevles, Daniel (1986). *La Eugenesia ¿Ciencia o utopía? Una polémica que dura cien años*. (Juan Guitérrez-Larraya, Trad.). Planeta.
- Kellerhoff, Sven (2016). *Mi lucha. La historia del libro que marcó el siglo XX*. (Lara Cortés, Trad.). Crítica.
- Klausen, Susanne. & Bashford, Alison (2010). Eugenics, Neo-Malthusianism, and Feminism. En A. Bashford; P. Levine (edits.), *The Oxford Handbook of The History of Eugenics* (98-115). Oxford University Press.
- Kolakowski, Leszek (1988). *La filosofía positivista. Ciencia y filosofía*. (Genoveva Ruiz-Ramón, Trad.). Cátedra.
- La Vergata, Antonello (2013). Eugenesia y utopía. En R. Ruiz; M. Puig-Samper; G.

- Zamudio (edits.), *Darwinismo, biología y sociedad* (pp. 237-251). Doce Calles.
- Miranda, Marisa (2010). Entre nature y nurture: homosexualidad, degeneración y peligrosidad en la ortodoxia eugénica argentina (1930-1970). En G. Vallejo & M. Miranda. *Derivas de Darwin. Cultura y política en clave biológica* (pp.201-224). Siglo XXI editores.
- Molero Mesa, Jorge. Jiménez-Lucena, Isabel. & Tabernero-Holgado, Carlos (2018). Neomalthusianismo y eugenesia en un contexto de lucha por el significado en la prensa anarquista española, 1900-1936. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 25(suppl.1), pp. 105-124.
- Moro, Tomás (1987). Utopía. En *Utopías del renacimiento* (pp. 37-140). (Agustín Millares Carlo, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Neusüss, Arnhlem (1992). Dificultades de una sociología del pensamiento utópico. En B. Muniesa, comp. *Sociología de la utopía* (pp. 9-82). Hacer.
- Palma, Héctor (2018). La maldición de Procusto. Diversidad e integración de los saberes científicos. En H. Palma (edit), *Conexiones y fronteras. Desafíos filosóficos de las ciencias sociales en el siglo XXI* (pp. 31-60). Biblos.
- Platón (1993). *República*. (Antonio Camarero, Trad.). Eudeba.
- Pearson, Karl (1930). *Life, Letters and Labours of Francis Galton*. Vol.III A. Cambridge University Press.
- Rutherford, Adam (2022). *Control: The Dark History and Troubling Present of Eugenics*. Weidenfeld & Nicolson.
- Stern, Alexandra (2010). Gender and Sexuality: A Global Tour and Compass. En A. Bashford. & P. Levine (edits.), *The Oxford Handbook of The History of Eugenics* (pp. 173-191). Oxford University Press.
- Todorov, Tzvetan (1991). *Nosotros y los otros*. (Martí Mur Ubasart, Trad.). Siglo XXI.
- Turda, Marius (2010). Race, Science, and Eugenics in the Twentieth Century. En A. Bashford. & P. Levine (edits.) *The Oxford Handbook of The History of Eugenics* (pp. 62-79). Oxford University Press.
- Vallejo, Gustavo (2007). *Escenarios de la cultura científica argentina. Ciudad y*

Universidad (1882-1955). CSIC.

Vallejo Gustavo. & Miranda, Marisa (2014), Dirigir el azar: Iglesia Católica, evolucionismo y eugenesia en Argentina. En M. Puig-Samper. F. Orrego. & A. Uribe (edits.), “Yammerschuner”. *Darwin y la darwinización en Europa y América Latina* (pp. 327-344). Doce Calles.

Vallejo, Gustavo. & Miranda, Marisa (2019). Sobre humanos, animales y plantas: los estudios de la herencia en el ámbito académico agropecuario argentino y su impronta social (1886-1930). En M. Sarmiento. R. Ruiz. M. Naranjo. M. Betancor. & J. Uribe (edits.), *Reflexiones sobre el darwinismo* (pp. 451-468). Doce Calles.

Transhumanismo: la condición humana entre la realidad y la artefactualidad. Provocaciones y refutaciones

Transhumanism: The Human Condition between Reality and Artifactuality. Provocations and Refutations

Jonny Alexander García Echeverri*

John Edward Trujillo Ríos*

Jesús David Vallejo Cardona*

Fecha de Recepción: 31/03/2022

Fecha de Aceptación: 20/06/2022

Resumen: *La presente reflexión surge de un ejercicio investigativo que viene realizándose entorno al transhumanismo en su vertiente info. La investigación tiene por tópico fundamental, revisar bajo la óptica de la “realidad”, la concepción antropológica que tienen sobre la corporeidad y la humanidad, algunos de sus representantes: Moravec y Kurzweil. Para hacerlo, se ponen en consideración las raíces históricas del transhumanismo, a fin de entender los alcances y límites de su propuesta: eugenesia liberal, humanismo evolutivo, economía del hiperconsumo, tecno-optimismo. En un segundo momento, se asume uno de los proyectos: cargar el cerebro humano en una computadora, a fin de ensayar, como lo ha planteado Sabilia, nuevas provocaciones y refutaciones. Para los autores del texto, el problema fundamental del transhumanismo info se debe al exceso de ficción y a la falta de realismo.*

* Facultad de Teología y Humanidades, Universidad Católica de Oriente, Colombia. Orcid: 0000-0002-4273-9917. Correo electrónico: agarcia@uco.edu.co.

* Departamento de Educación, Universidad de Manizales, Colombia. Orcid: 0000-0001-5558-4398. Correo electrónico: trujillorios12@gmail.com.

* Facultad de Teología y Humanidades, Universidad Católica de Oriente, Colombia. Orcid: 0000-0002-7451-3285. Correo electrónico: jvallejo@uco.edu.co.

Palabras clave: *tecnología de la información- nuevas tecnologías- inteligencia artificial- humanismo- antropología*

Abstract: *The present reflection arises from an investigative exercise that has been carried out around transhumanism in its info aspect. The fundamental topic of the research is to review, from the point of view of "reality", the anthropological conception that some of its representatives: Moravec and Kurzweil, have about corporeity and humanity. To do so, the historical roots of transhumanism are considered in order to understand the scope and limits of their proposal: liberal eugenics, evolutionary humanism, hyper-consumption economy, and techno-optimism. In a second moment, one of the projects is taken up: loading the human brain into a computer; in order to test, as Sabilia has proposed, new provocations and refutations. For the authors of the text, the fundamental problem of info transhumanism is due to the excess of fiction and the lack of realism. Without corporeality, or without organicity, there is no place for the human side.*

Keywords: *Information Technology – New Technologies – Artificial Intelligence – Humanism – Anthropology*

El transhumanismo es, en palabras de Diéguez, “una filosofía de moda; la utopía del momento” (2017, p. 20). Su proyecto de mejoramiento humano a través del uso de las nuevas tecnologías, crea una expectativa en la sociedad actual: superar el límite impuesto por la biología. En palabras de Harari, este movimiento genera un avance evolutivo en la historia humana: “ahora nos dedicaremos a ascender a los humanos a dioses, y a transformar *Homo sapiens* en *Homo Deus*” (2016, p. 32). Pulula en la sociedad, una idea nunca imaginada, se está más cerca de la perfección; la muerte no tiene lugar en la condición humana, es un problema técnico que puede resolverse (Harari, 2016); el envejecimiento y la enfermedad pueden vencerse; *sapiens* ha tomado control de su evolución, la libertad ahora está en sus manos y no en el azar y la necesidad.

La idea resulta hechizante, ¿Quién no quisiera vivir más años, ser más

inteligente, ser siempre feliz? Sin embargo, aunque el ideal se muestre sensato, sus resultados no lo son. ¿A qué precio debe lograrse el alargamiento de la vida, la superinteligencia y el superbienestar? Al hablar del precio, no debe medirse la pregunta solo en términos económicos, también humanos. Tal vez el costo más importante que deba pagarse por acceder a tecnologías que modifican la vida no sea el del dólar, sino realmente, el de la condición humana. Dicho esto, no debe confundirse el lector pensando que la reflexión aquí establecida vaya a ser un nuevo campo de batalla sobre la existencia o inexistencia de una “naturaleza humana”. Ya los variados alegatos que se han presentado sobre el tema, entre algunos pensadores contemporáneos (Diéguez, 2017; Marcos, 2018), ilustran la imposibilidad de pensar el proyecto tecnológico desde una vía meramente metafísica.

La presente reflexión intentará transitar por la vía del cuestionamiento, de la pregunta. Ensayar, como lo ha dicho Paula Sibilia, “nuevas refutaciones o provocaciones” (2009, p.13). Sobre todo, una específica, ¿es necesario construir un proyecto tecnológico de mejora humana en el que se supere la muerte y el envejecimiento a precio de la *artefactualización*/deshumanización de la vida? En esa pregunta, hay un contenido marcadamente antropológico, pero no es el único, también habría que cuestionar: ¿existe hoy una *ciencia médica de la perfección humana* que pueda solucionar la vida del hombre para que este se vea libre de todo límite biológico, de todo rasgo de animalidad? Sería importante no tener que ensayar mucho con seres humanos para dar una respuesta satisfactoria a la pregunta; resultaría catastrófico perder muchas vidas en el intento.

El problema que late de fondo surge de la no orientación frente a la tecnología. Se olvida fácilmente que la realidad con la que trabaja el tecnólogo o ingeniero, no es la realidad tal cual ella es: átomos, moléculas, tejidos, células, seres vivos, personas. Sino que, al contrario, la realidad con la que trabaja la tecnología es artificial, artefactual, un ente de ficción. Es allí donde radica el problema esencial del transhumanismo, sus propuestas y predicciones son atractivos, pero no realizables. Hay que leer bajo un criterio de realismo los proyectos tecnológicos. No basta el deseo, el

querer vivir eternamente para que esto sea realizable.

Sin embargo, el texto no busca ser una respuesta totalizante a los proyectos tecnológicos del *trans* y *post-humanismo*. Se tiene conciencia de la diversidad de propuestas, unas de carácter informático (*transhumanismo info*) y otros de carácter biológico (*transhumanismo bio*). Aquí se desea cuestionar al transhumanismo info sobre su concepción antropológica. Esta resulta reductiva, y no solo eso, debido a su necesidad de alcanzar logros, tales como, una vida de larga duración (mil años, como la ha predicho Aubrey de Grey), los tecnólogos se olvidan de la realidad y prometen metas inalcanzables: una superinteligencia (IA General), una vida eterna, un nuevo cuerpo mediante el cual el ser humano del futuro –*el posthumano*– pueda viajar por el universo y vencer los obstáculos de su carne.

A nivel metodológico el texto será estructurado en dos momentos. En el primero, se hace un esfuerzo por clarificar la génesis del transhumanismo. Si algunos de sus representantes, no dudan en denominar al proyecto de mejoramiento tecnológico como el heredero de los deseos históricos y culturales de inmortalidad humana, dicho principio debe ser el primero en cuestionarse. El docente español, Rafael Monterde, ha venido indagando sobre la génesis histórica de las ideas transhumanistas y, contrario a lo que ha dicho Nick Bostrom, sostiene que la eugenesia y el humanismo evolutivo (religión secular) son las raíces sobre las cuales se ha dado poder a esta idea. En un segundo momento, se asume la concepción antropológica del transhumanismo info desde una perspectiva crítica, realista, que busca interrogar las verdades postuladas por sus representantes. Si para Moravec y Kurzweil, la inmortalidad hoy puede alcanzarse con la ayuda de la nueva tecnología, a través de la hibridación entre humano-máquina para llegar a una era de la “singularidad”; entonces no cabe menor duda, de que la artefactualización¹ de la vida humana, su *cyborización*, es el inicio de una era

¹ Artificialidad y *artefactualidad* no son hoy lo mismo. Históricamente el ser humano a reconstruido con su imaginación el mundo, por ello la realidad termina siendo una imagen mental. Sin embargo, en el contexto de la tecnología actual, el proyecto ya no consiste en construir una imagen o adaptar el entorno, consiste en, como lo expresa Jorge Enrique Linares, abandonar lo natural para dar lugar a seres “nauroides fabricados o contruidos con material orgánico o biótico” (2019, p. 48).

posthumana, pero también es una nueva forma de esclavitud, en la que, al intentar liberar a *sapiens* de su corporeidad, se le ata a algoritmos informáticos que le hace *hackeable* y le reducen a silicio.

Sobre la génesis del transhumanismo: ¿heredero de la búsqueda histórica de mejoramiento humano?

El transhumanismo es considerado en la actualidad como un movimiento cultural, tecnológico y filosófico (Diéguez, 2022; Sharma, 2019) que hace alusión a la “mejora” (*human enhancement*) o “aumento” (Ranisch & Sorgner, 2014, p. 8) de las capacidades humanas con la ayuda de las tecnologías (Sharma, 2019, p. 667). A su vez, podría comprenderse como un campo de estudio, una fantasía (Diéguez, 2022; Sharma, 2019) o, incluso, un sistema de creencias seculares. Para Ranisch & Sorgner (2014) el transhumanismo es un vínculo entre lo humano y lo posthumano, en tanto que, en primera instancia, intenta ampliar la propuesta de autoperfección formulada por el humanismo secular o ilustrado y, en segundo lugar, es la transición de lo biológico a lo tecnológico, es decir, a lo posthumano².

Lo expresado así, trae consigo una alarma: no confundir transhumanismo con posthumanismo. Sin bien, el transhumanismo es una transición de lo humano a lo posthumano, dicha propuesta sigue articulada al humanismo. Para Ranisch & Sorgner (2014) se trata más de una intensificación del humanismo o de un “*hy-perhumanism*” (p. 8) y no tanto, como si lo pretende el posthumanismo, de una ruptura total con el humanismo. En suma, mientras el transhumanismo intenta construir a un ser radicalmente mejorado, el posthumanismo intenta reemplazar lo humano (Ranisch & Sorgner, 2014).

Dicho esto, hay que matizar. Si bien, puede aceptarse que el transhumanismo es heredero de un humanismo secular o ilustrado, hay una tesis que no resulta del todo

² A diferencia del transhumanismo, el posthumanismo es, según lo expresan Ranisch & Sorgner: “*as a new biological species, a cybernetic organism, or even a digital, disembodied entity*” (p. 8)

aceptable y despierta dudas. Para Nick Bostrom (2011), filósofo sueco, el transhumanismo es heredero de la búsqueda histórica de inmortalidad del ser humano. Al parecer, si bien es cierto que hoy hay claridad frente a lo que se entiende por transhumanismo, lo que no existe, es, una comprensión común, llámese esta académica, cultural o filosófica, sobre la génesis de sus ideas. Esta es la primera tesis que deberá ser discutida, por ello, se expondrán brevemente los argumentos de Bostrom, y luego, será menester, confrontar su tesis con la expuesta por el filósofo español Rafael Monterde (2020; 2021). Para este último, los orígenes del movimiento no encuentran su inicio en Gilgamesh, sino, en la propuesta eugenésica de Francis Galton (Monterde, 2021).

Bostrom, es actualmente catalogado como uno de los propulsores de las ideas transhumanistas. En el año 2005, publicó para el *Journal of Evolution and Technology* un texto titulado originalmente: “A History Of A Transhumanist Thought”. En dicho escrito se dedica a repasar lo que él considera que son los “antecedentes e hitos del pensamiento transhumanista” (Bostrom, 2011, p. 157). No es oportuno hacer una síntesis de dichos hitos, basta con señalar que sus referencias encuentran su principio en los ritos fúnebres del hombre prehistórico y, tras recorrer la literatura (Gilgamesh, Prometeo, Dédalo), la filosofía (Pico della Mirandola, Bacon, Kant, Nietzsche) y la cultura humana, se detiene en la obra de Julian Huxley; a quien se atribuye hoy la paternidad del término (Monterde, 2020).

Lo que conviene señalar del texto de Bostrom, está más direccionado a lo que Monterde denomina “la emergencia de la conciencia en el tiempo” o “historia de la conciencia” (2021, p. 142). Según Bostrom, el transhumanismo es un movimiento que está asociado “al deseo humano de adquirir nuevas capacidades” (2011, p. 157), a la superación del límite humano. En otras palabras, el transhumanismo proviene del deseo histórico que ha tenido *sapiens* de trascenderse a sí mismo. Con las nuevas tecnologías el ser humano podrá efectuar su proyecto histórico de juventud, inteligencia y bienestar. Sin embargo, dicha tesis, aunque parece adecuada, no lo es. ¿Dónde hallar, entonces, los inicios del transhumanismo? y aún más, ¿qué claridad aporta a la reflexión actual

dicho dato?

Ante dichos interrogantes, conviene, asumir los argumentos de Monterde: el transhumanismo está más asociado a la propuesta eugenésica de Francis Galton, que a la literatura antigua o la búsqueda de la cultura humana por superar sus límites biológicos. El mismo Bostrom, dentro de su artículo, hace una mención específica de gran importancia; recuerda que para Darwin la evolución humana no es punto de llegada sino de partida. En ese sentido, la posibilidad de mejora o el control sobre la biología se encuentra avalado. Por ello comentará: “[e]l ascenso del fisicalismo científico pudiera haber contribuido también a la creencia de que la tecnología bien pudiera mejorar el organismo humano” (Bostrom, 2011, p. 160).

Es aquí, frente a dicho postulado, que se halla la tesis sobre la cual se da origen al movimiento. Es más, dicha hipótesis fue la que asumió Julian Huxley (1927) para dar sentido al término transhumanismo: la especie humana trascendiéndose a sí misma. Monterde considera que dicho contexto histórico, unido a al biográfico, el cual conecta a Galton (primo) con Darwin y a la familia de los Huxley (Tomas Huxley amigo de Darwin y abuelo de Julian y Aldous) con el darwinismo, dio paso a un proyecto de automodificación humana: el humanismo evolutivo.

El “humanismo evolutivo” está asociado a la propuesta de Galton. Este científico, en 1904, postula la eugenesia como el camino expedito para mejorar la aristocracia británica. Sin embargo, reconocía que, normalizar dicha práctica era una tarea que requería de seriedad y compromiso, por ello, veía a bien, introducir las prácticas eugenésicas a modo de credo religioso entre los británicos. Para Monterde (2020), ese proyecto será asumido por Julian Huxley. Será él quien se propondrá con esmero la consolidación de un humanismo científico, la creación de una religión secular. Es aquí, no en Gilgamesh o Prometeo, donde radica la “primera semilla conceptual del transhumanismo” (Monterde, 2020, p. 73).

Así las cosas, la hipótesis histórica defendida por Monterde cambia la comprensión de las propuestas transhumanistas. No puede darse al transhumanismo un valor cultural e histórico que no posee, dicho proyecto no es heredero del humanismo

en occidente, es otra cosa. El mismo Harari en *Homo Deus* dice que el transhumanismo es un proyecto elitista, en tanto que “rechaza la idea de un estándar universal aplicable a todos, y pretende conceder a algunos individuos ventajas sobre los demás” (2016, pp. 380). La propia *World Transhumanist Association* (2008) expresó su proyecto en los siguientes términos: “*We want people to be better than well*” (Cfr. Lilley, 2013, p. 1). En esa misma dirección, Diéguez (2017) recordará que el transhumanismo está inserto en el contexto de la *Big Science*, de la tecnociencia, y por ello sus propuestas resultan, en la mayoría de los casos, sensacionalistas. El afán por encontrar financiación económica, la necesidad de alcanzar *rankings* (Diéguez, 2017) convierte al transhumanismo en una “ciencia fáustica” (Moya, 2011)

También Luc Ferry (2016), comentará que las prácticas transhumanistas tienen más bien un interés económico de fondo: el sostenimiento de sus empresas colosales. Por ello, afirman con convicción, que el uso exclusivo de las técnicas y las ciencias puede solucionarlo todo: el calentamiento global, la hambruna, las guerras, los virus, entre muchos otros problemas que aquejan a la humanidad. Por esta razón, a las propuestas transhumanistas se les ha llamado “tecno-optimismo” o “solucionismo” (Ferry, 2016, pp. 63).

Este interés de la tecnología optimista presenta entonces una doble motivación; la de un deseo por mantener inquieto a un ser humano consumista y el interés económico que se esconde tras estos proyectos utópicos. Empresas que dejan poca capacidad a un sentido profundo de la vida para desligarse hacia un negocio del “úselo y actualízelo constantemente”. El activismo técnico obvia la cuestión del sentido para arrojarse a un frenético consumo de cosas que termina por ahogar la existencia (Justo, 2020). Lo que ubica al transhumanismo en una raíz histórica diferente a la defendida por pensadores como Bostrom. En suma, el transhumanismo encuentra sus raíces en la propuesta eugenésica de Galton, en el humanismo evolutivo de Julian Huxley y en una economía del hiperconsumismo que, con la necesidad de lograr grandes ventas, promete más de lo que puede dar.

La realidad: criterio que interroga las mejoras tecnológicas

La mejora tecnológica o *eugenesia liberal* (Sandel 2015) es la empresa mediante la cual se abre paso, en el mercado económico y cultural, el proyecto transhumanista.. El logro que se persigue aquí no es pretencioso. Desea interrogar al transhumanismo en su versión info, sobre la comprensión antropológica que tiene del ser humano. En otras palabras, se conducirá la reflexión que se viene construyendo alrededor del transhumanismo desde la formulación de un criterio que interroge a las propuestas de mejoramiento tecnológico: la realidad.

Conviene, por lo tanto, antes de seguir adelante, hacer mención del transhumanismo informático (info). Brindar dicha claridad ayuda a evadirse de las generalizaciones, ya que, los proyectos de mejoramiento tecnológico son diversos y dependen en gran medida del objetivo que le dan las empresas, tecnólogos o investigadores. Antonio Diéguez ha clasificado al transhumanismo en dos modalidades: *transhumanismo cultural* y *transhumanismo tecnocientífico* (Diéguez, 2017). El primero realiza una crítica a la noción de ser humano existente; el segundo, propone mejorar al ser humana a través de la biología o de la informática.

Debido al propósito de la investigación, se asumirá solo algunas propuestas del transhumanismo informático (info). La razón, vale ejemplificarla: no se puede leer bajo el mismo lente, propuestas tan diferentes, como lo pueden ser la criogenización y la manipulación genética. La criogenización es una empresa con un plus netamente económico y no por serlo tiene garantías reales para sus afiliados. Las personas adineradas, pueden comprar en Alcor, una de las tres empresas de criogenización que existen en el mundo, un *dewar* para almacenar su cuerpo (doscientos mil dólares) o su cabeza (ochenta mil dólares)³. Dicha acción, económicamente costosa, no asegura la posibilidad de volver a la vida de un modo humano. Sin embargo, aunque esto no

³ Este dato es extraído de la obra de Mark O’Connel: “Cómo ser una máquina”, en la cual, el autor hace una visita a la empresa de Alcor dirigida por Max More, uno de los transhumanistas prestigiosos del movimiento (2018, pp. 33-54).

requiera de un esfuerzo intelectual muy grande para comprenderlo, no se debe afirmar que todas las propuestas transhumanistas lo son. Por otro lado, la técnica de manipulación genética llamada CRISPER/Cas9 ha abierto las fronteras de la ciencia. La Foundation for Applied Molecular Evolution de Florida (EE.UU.) ha creado cuatro nucleótidos sintéticos, que permitirán, en palabras de Diéguez, “cambiar para siempre la naturaleza humana” (2021, p. 32). Por esta vía, transhumanismo bio, parece segura la generación de nuevas formas de vida que podrán llamarse en el futuro posthumanas.

Frente a dicha comparación, resulta sugerente la propuesta de Diéguez, diferenciar “qué discurso es digno de crédito y cuál no pasa de la mera charlatanería” (2017, p. 13). Ya, el mismo contexto histórico, social, político, económico actual, es lo bastante claro, como para señalarnos que, contrario a lo que afirmaba ilusoriamente Harari en 2016 de que el hambre, la guerra y la peste “se han convertido en retos manejables” (p. 30), estamos lejos de haberlo logrado. El COVID-19 y la guerra entre Rusia y Ucrania, han afectado la vida de miles de personas, la salud de otras tantas y han puesto en alerta roja la economía y política mundial. Un diminuto virus ha recordado que estamos todavía lejos de ser inmortales o 100% saludables. Resulta fantástico concluir, que estamos frente a una nueva agenda mundial en la que *sapiens* podrá proclamarse dios.

Dicho esto, es el momento de presentar una de las propuestas del transhumanismo info, cargar el cerebro humano, a fin de interrogar: ¿de qué modo sería posible que, un cerebro digitalizado, una realidad artificial, pueda superar la inteligencia humana, y todavía más, que un *cuerpo bioartefactual* pueda sentir e interpretar emociones humanas? Ante dicho cuestionamiento, habrá que adelantarse un poco, para recordar que, mucho y poco se ha dicho sobre los desafíos, aportes y desventajas que trae consigo las mejoras tecnológicas. Se ha intentado considerar un criterio que ponga límite a la aplicación de las tecnologías sobre el ser humano. Sin embargo, lo dicho se ha rotulado de “conservador”, “moralista”, “religioso” o “tradicional”. Tal vez el problema central de dicha etiqueta se dirija a la fundamentación de un “concepto” o “categoría” metafísica para defender a la persona,

su dignidad, intimidad y libertad: la naturaleza humana (Marcos y Pérez, 2018).

La reflexión que aquí se intenta sugerir no desea partir de dicho criterio. Desea presentar “la realidad”, en su total desnudez, como el límite más importante que debe superar la tecnología. Si la realidad en cuanto tal es átomos, moléculas, tejidos, células, seres vivos y personas, entonces, ¿cómo es posible que el silicio, la inteligencia artificial y los meros algoritmos puedan reemplazar lo humano y superarlo? Esto es posible, porque, a las propuestas de ingenieros como Kurzweil y Moravec, les sobra silicio y les falta organicidad; les sobra ficción y les falta realismo.

Para hacer frente al propósito que enruta este escrito, se va a presentar uno de los proyectos de mejora humana que fomenta el *transhumanismo info*: cargar el cerebro humano. A la medida que se va formulando la propuesta, se irán postulando los argumentos y contra-argumentos que dan viabilidad a dicha acción tecnológica.

El científico, empresario y escritor estadounidense Raymond Kurzweil, se presenta como uno de los profetas del oráculo transhumanista. Una de sus profecías más famosas es la “Singularidad”, la cual puede entenderse como la época histórica en la que el ser humano habrá superado todos sus límites y trascenderse (transhumanarse) a sí mismo a partir de su hibridación con la máquina. Kurzweil (2012) predice que será en el año 2045 cuando la humanidad habrá logrado “una profunda y perturbadora transformación de las capacidades humanas” (p. 148). Llegado este momento, las máquinas, “los medios no biológicos serán capaces de emular la riqueza, la sutileza y la profundidad del pensamiento humano” (Kurzweil, 2012, p. 159). Para que esto sea factible, es importante obtener una conexión más profunda entre la biología y la tecnología. Y es que a diferencia de Moravec (1993), para quien el cuerpo es solo un obstáculo que impide la perfección y por lo tanto debe transformarse en máquina 100%, para Kurzweil (2012), no es necesaria una transformación corporal inmediata. Basta con realizar una modificación paulatina, que permita avanzar de un cuerpo “versión 1.0” (totalmente biológico) a uno “2.0” (biología-máquina: *cyborg*), a partir del cual, se produzca, por la evolución tecnológica ágil, una nueva corporeidad humana: la de los humanos “3.0”, es decir, la de los posthumanos.

Entre las diferentes acciones que expone Kurzweil en su obra, tales como, construir una nueva manera de comer; rediseñar el sistema digestivo; diseñar sangre programable; tener corazón o no (2012, pp. 344-356); hay una de gran importancia: cargar el cerebro humano en un *software*. Dicha acción tecnológica implica “escanear todos sus detalles principales y luego reinstanciar como es debido dichos detalles en un potente substrato computacional” (Kurzweil, 2012, pp. 222-223) a fin de “reproducir la personalidad de un ser humano” (Kurzweil, 2012, p. 223).

La pretensión central de Kurzweil se direcciona, a la posibilidad de modificar los cuerpos biológicos con la ayuda de la realidad virtual. El proyecto utópico de intentar la descarga del cerebro en la máquina ya se inició en los años noventa, con la propuesta de crear redes neuronales para intentar imitar electrónicamente el funcionamiento del cerebro (Sibilia, 2009, p. 125). La idea desde la concepción de Kurzweil es llegar a “reproducir y crear un cerebro humano” para poder elegir entre una gran variedad de cuerpos que permiten expandir todas las posibilidades humanas (2012, p. 223). De lograr este paso, entonces, afirma el director de Google, “podremos cambiar rápidamente nuestra manifestación física según nuestros deseos” (2012, p. 356).

Lo dicho ilustra suficientemente la propuesta, la clave interpretativa de lo humano es el “deseo”, no la “realidad”. Basta desearlo para que se haga, no se requiere más. Lo que convierte al oráculo en un proyecto ficticio. Conviene aquí, hacer una pregunta importante: ¿cómo van a lograr los ingenieros cargar el cerebro y reproducir la personalidad de un ser humano en una máquina? Dos parecen ser las alternativas. La primera, “la transmigración”, tal como la expone Moravec (1993) en su reconocida obra *El hombre mecánico. El futuro de la robótica y la inteligencia humana*. La segunda, expuesta por Kurzweil, pretende crear, con la ayuda de la nanotecnología, realidades físicas diversas a las ya existentes y poder así crear nuevos cuerpos.

Es importante, citar aquí la explicación científica, quizás tipo *Hollywood*, que se hace sobre el proceso. Dicha descripción es bastante amplia, interesa solo visibilizar algunos aportes del texto. Escribe Moravec:

Le acaban de meter a un quirófano. Está de servicio un robot cirujano del cerebro. Usted tiene a su lado un ordenador que espera convertirse en un equivalente humano. Lo único que le falta para empezar a funcionar es un programa. Le anestesian el cráneo, pero no el cerebro. Usted está totalmente consciente. El robot cirujano le abre el cráneo y coloca una mano sobre la superficie del cerebro. [...] Se llevan a cabo medidas de resonancia magnética de alta resolución y se elabora un mapa químico tridimensional al mismo tiempo que una multitud de antenas eléctricas y magnéticas recogen señales y las interpreta rápidamente para revelar, momento a momento, los impulsos que se transmiten entre las neuronas. [...] Se instala el programa en una pequeña porción del ordenador que está esperando y se activa. [...] La mano del cirujano penetra una fracción de milímetro más en su cerebro y compensa instantáneamente todas las medidas [...] Finalmente su cráneo se queda vacío y la mano del cirujano se apoya en la base del mismo. Aunque usted no ha perdido la conciencia, ni siquiera el hilo de sus pensamientos, su mente ha pasado de su cerebro a una máquina. [...] Su cuerpo repentinamente abandonado, sufre algunos espasmos y muere. [...] Y, de nuevo, puede abrir los ojos. Pero ahora su perspectiva ha cambiado. (1993, pp. 130-131).

Este fragmento del texto, debe aclararse, pertenece, no a una novela literaria, sino a un texto académico que pretende sintetizar los ideales de mejoramiento tecnológico. Sin embargo, la descripción del proceso denominado por el autor “transmigración” (Moravec, 1993, p. 128), no es distante de lo que se ha presentado en el cine norteamericano, en películas como *Robocop* (2014), *Chappie* (2015) o *Replicas* (2018). Allí, en tan amplia explicación científica, se percibe la concepción antropológica del autor. De ella puede decirse, en primera medida, que es reductiva. Moravec define al ser humano como un algoritmo informático. Desde el inicio de su obra, afirma, de manera reiterada, que la esencia de lo humano es la información y debe ser liberada de

la cárcel biológica, para dar mayor amplitud y agilidad al flujo de sus datos. Por ello, Moravec no concede ninguna dimensión positiva al cuerpo, antes bien, considera que el material con el cual está fabricado es deficiente e impide colonizar el universo. Habrá, por lo tanto, que salirle al paso a tan antiguo obstáculo y no permitir que los robots superinteligentes del mañana, ignoren, por su límite biológico, al ser humano.

En esa misma dirección, aunque un poco más matizada, se ubica Kurzweil. A diferencia de Moravec, no propone hacer un cambio radical e inmediato sobre el cuerpo biológico. La transformación que debe realizarse sobre el *molde biológico*, requiere de un proceso ascendente, en el cual, se libere al ser humano del límite biológico y se dote de nuevas capacidades especiales; solo así, se cree, la humanidad logrará crear un universo a su medida. Sin embargo, aunque la propuesta del ingeniero de Google, sea más cautelosa, esta no se relaciona con una imagen positiva de la corporeidad humana. Kurzweil, llega incluso a suponer, que, en ese futuro no muy distante, la idea de ser humano será tan flexible, que la tecnología podrá crear nuevas formas (morfologías) de corporeidad que se adapten a su momento histórico.

El proyecto de “cargar”, “transmigrar” o “imitar” el cerebro humano se convierte así en fantasía. Un argumento que ejemplifica lo que se está afirmando lo aporta Lilley (2013). Para este sociólogo resulta evidente que los transhumanistas no poseen un argumento científico para apoyar sus predicciones, simplemente creen que las probabilidades están a su favor. Dicho modo de proceder resulta ingenuo y peligroso. Además, añadirá Lilley (2013), luego de los acontecimientos vividos a causa de la primera y la segunda guerra mundial en el siglo XX, el ser humano no puede aceptar sin mayores cuestionamientos, que la ciencia y la tecnología son un proyecto de liberación.

Un segundo contra-argumento a la propuesta de transmigración de lo humano, lo plantea médico Enrique Numa Banti. Si se le cuestionara a Banti (2021): ¿puede aceptarse científicamente que “lo humano” puede transmigrar a una computadora solo escaneando “los impulsos que se transmiten entre las neuronas” (p. 131)? La respuesta sería negativa: es inviable. Para Banti (2021), los transhumanistas se aferran a una

creencia “ciega” en las máquinas (p. 35); por ello, intentan sustituir la evolución biológica por una tecnológica, empeñándose en “aplicar lo inaplicable” (p. 35). Siendo este el resultado, debe afirmarse que, la propuesta de transmigrar lo humano a una computadora, es, a parte de ficticia, inviable. A nivel de las ciencias médicas no puede sostenerse que lo humano sea un impulso que se transmite en las neuronas, ni mucho menos, una realidad que pueda conducirse del cerebro a una máquina inteligente. Quien en el futuro compre este tipo de vida inmortal, habrá comprado “espuma”; habrá pagado una suma muy grande por una realidad carente de solidez.

No solo las ciencias médicas, sino también la filosofía ha sabido dar una respuesta sensata a estas propuestas. Eduardo Garrido (2021), asegura que, la pretensión transhumanista de llevar la “consciencia fenoménica” a un ordenador, es solo un mito. Para Garrido, el problema central de la propuesta está ceñido a la teoría defendida por algunos autores como Levin (funcionalismo), Garson (conexionismo) y Putnam, desde los cuales, se sostiene, “que los estados mentales del cerebro pueden ser traducidos en estados funcionales en su totalidad” (Garrido, 2021, p. 4). Dicha tesis es hoy carente de sentido, debido a que la consciencia es un fenómeno subjetivo y, por serlo, escapa a una medición científica. Dicha imposibilidad lleva a Garrido (2021) a declarar: “Esta creencia, ya que no se puede validar por el método científico carece en mi opinión de objetividad” (p. 4).

Por último, hay un contra-argumento que es de gran importancia, el postulado por Diéguez (2017) en su obra. Para el pensador español, la ficción que subyace en las propuestas transhumanistas se debe a su carga económica. El deseo de llevar al ser humano a una máquina es una estrategia del nuevo mercado hiperconsumista. Por ello, Diéguez (2017) equipara al transhumanismo con un “negocio de las promesas”. La necesidad de vender sus descubrimientos tecnológicos conduce a exagerar los alcances de sus propuestas; solo así, los tecnólogos consiguen hacerse a una gran cantidad de recursos mediante los cuales pueden sostener sus proyectos, sin impórtales si la efectividad de los productos se corresponde con los resultados que se pueden alcanzar. Dicho en otros términos, la transmigración del contenido del cerebro a una máquina, se

vuelve un producto de mercado asequible solo para aquellos que tienen un nivel económico muy amplio. Pero, al mismo tiempo, se constituye en la satisfacción de un deseo extravagante por parte de personas multimillonarias.

En suma, hay que reclamar realismo de cara a las propuestas hechas por empresarios como Kurzweil: ¿Qué tipo de empresa vende a sus usuarios vida eterna a partir de una acción artificial como lo es escaneo de la actividad neurológica? Aunque a la fecha, estos tecnólogos afirmen que es en el movimiento neurológico donde se halla la identidad humana, esto no es hoy aceptado por la ciencia. Tampoco es aceptado afirmar, de manera simplista, que el ser humano es en esencia “cerebro” y que, por lo tanto, el escaneo de su actividad cerebral puede ayudar a transmigrar, en palabras de Moravec, a la humanidad a un *software*.

Tampoco es cierto que hoy una empresa como CALICO pueda vender vida eterna y más si esta es simplemente una programación computacional del cerebro humano. Hay que exigir respeto, hay que afinar la capacidad crítica. Al parecer lo que hoy se está perdiendo en la sociedad es la capacidad de pensar por sí mismos. Ni el ser humano es cerebro, ni existe un producto denominado vida eterna, ni la identidad humana puede escanearse. Harari (2016), de hecho, afirma que no se puede hablar de inmortalidad, sino de *amortalidad*. El desprecio por lo humano (en este caso, este tipo de transhumanismo informático sería más un antihumanismo que un humanismo) está construyendo una idea azarosa: a la humanidad del futuro le sobra lo humano y le falta lo tecnológico. No hay que caer en el gozo de Moravec, para quien es motivo de alegría saber que, en el futuro, las máquinas inteligentes reemplazarán (son el relevo generacional) al ser humano. Eso no basta, ser almacenados en el *software* de una computadora no produce sentido. Al parecer el problema de la tecnociencia está direccionado a anhelar el espacio y renegar de la tierra; rechazar la realidad para exigir la artefactualidad.

A modo de conclusión

El transhumanismo informático es una ciencia del bien y del mal. Sus acciones tecnológicas traen, en igualdad de condiciones, beneficios y riesgos. Es bueno contar con una prótesis que reemplace una parte del cuerpo afectada a causa de una enfermedad particular o por una acción bélica. Es riesgoso pretender superar la condición de vulnerabilidad humana a través de una total *artefactualización* de la vida. Es también peligroso abandonar las decisiones humanas a máquinas inteligentes. La idea de una superinteligencia omnipotente, que controle el destino de la historia futura, es la acción menos neutra propuesta por los transhumanistas. Por ello, no hay porque conceder al proyecto tecnológico contemporáneo solo bondades, tal vez, contrario a lo que se expone por parte de los tecnólogos, una ciencia que trae consigo solo perfección, es la más peligrosa de todas las ciencias (Echeverría, 2007).

En esa misma dirección, hay que revertir los principios del progreso tecnológico. Tanto humanistas, filósofos, teólogos, historiadores, educadores, sociólogos y tecnólogos deben renunciar a la pretensión de "ser como dioses". Perseguir la divinidad ha traído consigo monstruosidad. Alcanzar la divinidad por cualquiera de sus vías, sea la religiosa, la científica o la tecnológica, ha distanciado a las personas, de su realidad más próxima: la humanidad. El ser religioso no está avalado por la posesión de una figura divina, al contrario, la religión como *religación* es expresión de intersubjetividad, de relacionalidad. Es en el encuentro con el otro, en la ayuda al otro como el "yo" se humaniza. Algo de fiable tiene la afirmación del filósofo sudcoreano Han (2014): el problema actual de la tecnología, radica en la egolatría y el narcisismo del yo moderno.

Hay que replantear la concepción antropológica del ser humano. Continuar construyendo una antropología reduccionista, no está aportando soluciones. Ya Sara Lumbreras planteaba en el año 2020 la necesidad de exigir al transhumanismo un proyecto integral de ser humano. De no ser así, la información seguirá confundiéndose con la inteligencia, el cuerpo seguirá pensándose como cárcel y la tecnología será el único proyecto de salvación. Vale la pena cuestionar la perfección, no hay porque temer al diálogo, ni militar en las filas de los *bioprogesistas* o *bioconservadores*. Si "ser" es

una empresa que debe construirse a partir de la (pre)técnica de sí, no hay porque dejar al “hacer” de la ingeniería la autorrealización de la vida. Afirmar esto no puede confundirse con una suerte de moralismo religioso, si bien, se acepta el mejoramiento de las habilidades psíquicas, emocionales y corporales, lo que no se acepta es la radicalidad de la propuesta: ser máquinas inteligentes.

Por último, y esto vale la pena profundizarlo en un próximo escrito, hay que cuestionar la existencia de una ciencia de la perfección. Esta pretensión surge en el contexto del humanismo evolutivo del siglo XX. El mismo médico español, Pedro Laín Entralgo, convocó a superar la ficción, afirmó que no hay, ni habrá una ciencia de tal alcance. Por ello, en primera medida, interrogó: “La perfección sin desequilibrio ¿será, a la postre, una perfección rigurosamente sobrehumana?” (1996, p. 176). Luego, afirmó: “cualquiera que sea el nivel de su ciencia médica y de las técnicas de ella derivadas, el hombre no se verá libre de la enfermedad” (1996, p. 260). Por ello recomendó, como tarea inaplazable, crear no sólo una medicina de los cuerpos, sino, ante todo, una “medicina de la cultura” (1996, p. 261). Es allí donde reside el problema central del progreso tecnológico.

Referencias bibliográficas

- Banti, Enrique Numa. (2021). El transhumanismo en la relación médico paciente. *Vida y Ética* 21(2), pp. 23-45.
- Bostrom, Nick. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. (Antonio Callejas López Trad). *Argumentos de razón técnica*. (14), pp. 157-191.
- Diéguez, Antonio. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder
- Diéguez, Antonio. (2022). *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*. Herder.
- Echeverría, Javier. (2007). *Ciencia del bien y del mal*. Herder.
- Ferry, Luc. (2016). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la*

- uberización del mundo van a transformar nuestras vidas.* (Alicia Martorell, Trad.). Alianza.
- Garrido, Eduardo César. (2021). *Transhumanismo y Consciencia Fenoménica.* Universidad Pontificia de Comillas. <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/66158>
- Harari, Yuval Noah. (2016). *Homo Deus. Breve historia del mañana.* (Joandomènec Ros, Trad.). Debate.
- Han, Byung-Chul. (2014). *En el enjambre.* Raúl Gabás (Trad). Herder.
- Huxley, Julian. (1927). *Religion without revelation.* Signet.
- Justo, Emilio. (2020). *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica.* Presencia Teológica.
- Kurzweil, Ray. (2012). *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología.* (Carlos García Hernández, Trad.). Lola Books.
- Lain Entralgo, Pedro. (1996). *Ser y conducta del hombre.* Espasa.
- Linares, Jorge. (2019). *Adiós a la naturaleza. La revolución bioartefactual.* Plaza y Valdés.
- Lilley, Stephen. (2013). *Transhumanism and Society. The social Debate over human Enhancement.* Springer.
- Lumbreras, Sara (2020). *Respuestas al transhumanismo. Cuerpo, autenticidad y sentido.* Digital Reasons.
- Marcos, Alfredo. (2018). Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo. *ArtefaCToS. Revista de estudios de la ciencia y la filosofía*, 7 (2), pp. 107-125. DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/art201872107125>
- Marcos, Alfredo y Pérez, Moisés. (2018). *Meditación de la naturaleza humana.* Biblioteca de Autores Cristianos.
- Monterde, Rafael. (2020). El transhumanismo de Julian Huxley: una nueva religión para la humanidad. *Cuadernos de bioética*, 31 (101), pp. 71 -85. DOI: 10.30444/CB.53
- Monterde, Rafael. (2021). Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una

- idea. *Cuadernos de bioética*, 32 (105), pp. 141 -148. DOI: 10.30444/CB.93
- Moravec, Hans. (1993). *El hombre mecánico. El futuro de la robótica ya la inteligencia humana*. Salvat.
- Moya, Andrés. (2011). *Naturaleza y futuro del hombre*. Síntesis.
- O’Connell, Mark. (2018). *Cómo ser una máquina*. Capitán Swing.
- Pigem, Jordi. (2018). *Ángeles o robots. La interioridad humana en la sociedad hipertecnológica*. Fragmenta .
- Ranhisc, Robert. & Sogner, Stefan. (Eds). (2014). *Post-and Transhumanism. An introduction*. Peter Lang.
- Sandel, Michael. (2015). *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. (R. Vilá, Trad.; 2.a ed). Marbot. (Trabajo original publicado en 2007).
- Sharma, Vineeta. (2019). Transhumanism Is the Idea of Man Merging with Technology. En N. Lee (Ed), *The Transhumanism Handbook* (pp. 667-673). Springer.
- Sibilia, Paula. (2009). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.

Filosofía política y hermenéutica en Hans-Georg Gadamer

Political Philosophy and Hermeneutics in Hans-Georg Gadamer

Francisco Díez Fischer*

Fecha de Recepción: 17/04/2022

Fecha de Aceptación: 11/06/2022

Resumen: *La relación de la hermenéutica de Gadamer con la filosofía política es conflictiva. A lo largo de su extensa vida (1900-2002) Gadamer se ocupó tan poco de ese tema que difícilmente puede ser considerado hoy un filósofo político. Casi no hay obras suyas dedicadas a un análisis sistemático de esta cuestión. Sin embargo, es un hecho que los conceptos fundamentales de su hermenéutica tuvieron una fuerte y productiva recepción en el campo de lo político. ¿Cómo puede ser que su hermenéutica haya tenido tal productividad si Gadamer mismo no se ocupó expresamente de eso? El objetivo del trabajo es examinar la conjunción entre “filosofía política” y “hermenéutica” partiendo de esta ambigüedad. La hipótesis es que, a pesar de la escasez de tratamiento, en la obra de Gadamer puede encontrarse una alusión a la filosofía política que incita a la continuidad del diálogo sobre lo político.*

Palabras clave:

filosofía política – hermenéutica – Gadamer – diálogo – praxis

Abstract: *The relationship of Gadamer's hermeneutics to political philosophy is conflicting. Throughout his long life (1900-2002) Gadamer dealt so little with this subject that, today, he can hardly be considered a political philosopher. Barely any of his works are devoted to a systematic analysis of this question. It is a fact, however, that the fundamental concepts of his hermeneutics had a strong and productive reception in the field of the political. How can it be that his hermeneutics had such productivity if Gadamer himself did not expressly deal with it? The aim of the paper*

* Licenciado y Profesor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA), Técnico en Periodismo (UCA) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor Titular de Antropología Filosófica (UCA). Correo electrónico: franciscodiezfischer@gmail.com.

is to examine the conjunction between "political philosophy" and "hermeneutics" based on this ambiguity. The hypothesis is that, despite the scarcity of treatment, an allusion to political philosophy can be found in Gadamer's work that encourages the continuation of the dialogue on the political.

Keywords: *Political Philosophy – Hermeneutics – Gadamer – Dialogue – Praxis*

El tema de este trabajo es la conjunción entre “filosofía política” y “hermenéutica”. Se trata de una relación tan pertinente de establecer como conflictiva a causa del nombre propio que acompaña a los términos conjuntados. Hans-Georg Gadamer es el creador de la hermenéutica filosófica, una corriente del pensamiento contemporáneo tan conocida y popular que alguien llegó a decir: “Antes de Gadamer nadie sabía lo que era la hermenéutica. Después de él nadie sabe que no es hermenéutica”.¹ Otro de sus discípulos señaló que, gracias a Gadamer, la hermenéutica es hoy nada menos que la lengua común de la cultura contemporánea (Vattimo, 1991). Definir una corriente tan vasta es imposible. Se puede ofrecer una vaga generalidad al decir que la hermenéutica es la filosofía que toma por centro el fenómeno de la comprensión y la interpretación, y por su medio el fenómeno del lenguaje. Su pretensión de universalidad se apoya sobre el hecho de que ningún hombre tiene experiencia comprensiva del mundo que no se dé en el medio lingüístico.

La pertinencia de conjuntar a esta lengua común con la filosofía política es evidente. Se trata de una de las corrientes más influyentes del siglo XX con gran impacto en una variedad de campos vinculados a la comprensión en el lenguaje: la historia, el derecho, la estética, la sociología, el psicoanálisis, y también la política.² En

¹ La expresión pertenece a su discípulo Jean Grondin. Fue pronunciada en el “I Congreso Internacional de Filosofía Hermenéutica. A cincuenta años de *Verdad y Método*”, del 20 al 22 de Mayo de 2011 en Tucumán, Argentina.

² Paul Ricœur es uno de los filósofos hermeneutas que ha tenido fuerte impacto en lo político (Gabriel, 2015).

el caso de Gadamer, la conjunción es conflictiva porque a lo largo de su extensa vida (1900-2002) se ocupó tan poco de este tema que difícilmente pueda ser considerado un filósofo político. Casi no hay obras suyas dedicadas a un análisis sistemático de esta cuestión. Pueden identificarse tres excepciones. 1º) Unas pocas obras de juventud elaboradas entre 1920 y 1940, dedicadas a la filosofía política griega. Allí el joven Gadamer elaboró algunas ideas políticas a partir de la filosofía de Platón y Aristóteles, pero las abandonó en 1933 con la llegada del nazismo porque en esa época “era más prudente, en definitiva, comportarse sin llamar la atención” (Gadamer, 1973, p. 490). Las obras principales son: *La ética dialéctica de Platón* (1931), *Platón y los poetas* (1934) y *El Estado de la educación en Platón* (1942). 2º) También hay pequeños ensayos y entrevistas motivados por situaciones socio-políticas concretas. Los primeros versan sobre una crítica a la administración burocrática, a la reducción de la libertad en el campo social y a la planificación del futuro de la humanidad: *La razón en la época de la ciencia* (1976) *Elogio de la teoría* (1983), *La herencia de Europa* (1989). Las segundas son entrevistas suscitadas más por la longevidad de su vida que por una reconocida especialidad sobre el tema: *Gadamer sobre Strauss: una entrevista* (1984), *Hans-Georg Gadamer sobre educación, poesía e historia* (1992) *La infancia despierta* (1993), *Gadamer en Conversación* (2001), *El último Dios* (2002), entre otras. 3º) Finalmente el único texto de madurez donde aborda expresamente el tema de lo político se titula de una forma que parece desalentar toda vinculación: “Sobre la incompetencia política de la filosofía” (1993). Estas tres excepciones no compensan la ausencia de un tratamiento sistemático de lo político en su filosofía, por eso los términos “política” y “político” ni siquiera aparecen mencionados en *The Gadamer Dictionary* (2011).

La base del trabajo es esta problemática escasez. El objetivo es examinar la conjunción entre “filosofía política” y “hermenéutica” sobre el suelo poco fecundo que parece ser la propuesta de Gadamer. La hipótesis es que, a pesar de la escasez de tratamiento, puede encontrarse en Gadamer una alusión a la filosofía política que recorre su obra. Para elucidar este supuesto, examinaré en el punto I la escasez de lo político en la hermenéutica de Gadamer. En el punto II, analizaré la relación entre

filosofía y política en sus obras de juventud. En el punto III, consideraré la obra tardía acerca de la incompetencia política de la filosofía. Y finalmente, a modo de conclusión abierta, en el punto IV, indicaré los aspectos políticos que, a partir de estos análisis, encuentro aludidos en su trabajo más importante *Verdad y Método* (1960).

Gadamer y la escasez de análisis sobre lo político

El conflicto para una conjunción entre “filosofía política” y “hermenéutica” radica en que Gadamer se ocupó tan poco de este campo que no puede ser considerado un filósofo político. Es cierto que él mismo definió tardíamente a su hermenéutica como una filosofía práctica, y trazó una analogía entre ella y la política de Aristóteles sobre la base de atribuirle a ambas una función arquitectónica común: poner a distintos saberes en relación con la originaria experiencia humana de pertenencia y participación en la comunidad. No obstante, en su tratamiento de esa función práctica, su interés se dirigió más al campo de la estética, de la historia y del lenguaje que al de lo político.

En una obra extensa como la suya esta falta es extraña por varias razones: 1º) Se trata de un pensador que ha escrito sobre los temas más variados y ha entrado en diálogo con las disciplinas más diversas. Es difícil imaginar que lo político, siendo un tema de interés en su juventud, haya sido considerado luego un problema secundario sobre el que no valía la pena reflexionar o sobre el que la hermenéutica tenía poco que decir. 2º) Su larga vida le otorgó el privilegio de experimentar de cerca los convulsionados 100 años del siglo XX, en los que ocurrieron los sucesos políticos más importantes de la historia reciente. Su propia vida fue algo así como una *pequeña historia política*.

Si la escasez de lo político en su obra no se debe a un olvido, cabe la pregunta si no resulta de una omisión consciente. Teniendo en cuenta factores tan diversos como la tradición apolítica imperante en su juventud, el funesto compromiso de su maestro Heidegger con el nazismo, la afinidad de la hermenéutica con la prudencia aristotélica y la alusión platónica, y su propia experiencia de vivir bajo regímenes totalitarios como el nazismo y el comunismo, es probable que Gadamer haya aprendido a tomar una

cuidadosa distancia de estos temas. Entonces, ¿su declaración tardía sobre la incompetencia política de la filosofía debe leerse como un golpe de efecto que acompaña a un pensamiento conciliador en situaciones políticas complicadas? (Ross, 1995) ¿Se trata de una ambigua ironía que esconde un argumento acomodaticio para la supervivencia? (Kalinowski, 1997) ¿O, por el contrario, es una alusión provocadora que incita a la continuidad del diálogo sobre lo político?

Cuando se asume una reflexión filosófica, no hay que decidirse por soluciones, sino por la persistencia de problemas. Estas preguntas indican el suelo conflictivo sobre el que se apoya este trabajo y también una primera dirección de sentido que ellas mismas abren para el desarrollo de su objetivo. Aunque Gadamer no se ocupó de lo político, es un hecho que los conceptos fundamentales de su hermenéutica tuvieron una fuerte y productiva recepción en ese ámbito. Por ejemplo, su idea del diálogo fue proyectada en una teoría política de resolución de conflictos (Väyrynen, 2005). Su propuesta de una historia conceptual se convirtió en una herramienta fundamental para investigaciones en teoría política (Kögler, 1992; Richter, 2003; Vilanou, 2006, y Palti, 2018). La tríada *autoridad-prejuicio-tradición* alimentó varias discusiones sobre lo político. Y sus conceptos de “fuerza eficaz de la historia”, aplicación, *phrónesis*, “buena voluntad de entendimiento”, solidaridad, juego y pretensión, tuvieron varias recepciones en ese campo.

Esta inesperada productividad explica gran parte de la literatura secundaria que toma a Gadamer como base para pensar lo político. Por ejemplo, el deseo de forjar una tercera vía entre el objetivismo y el relativismo es la dirección que han buscado en la hermenéutica gadameriana pensadores como R. Bernstein, R. Sullivan, y H. H. Kögler. Charles Taylor ya había abogado por algo similar a través de una “ciencia política interpretativa”. Otros lo intentaron por vías críticas o simplemente diferentes como M. Aguilar Rivero, M. Acosta, J. Caputo, C. Monteagudo, A. F. Parra Ayala, C. Zuckert, P. J. M. Van Tongeren y V. Vasterling. El filósofo político Fred Dallmayr propuso a partir de Gadamer “un pluralismo integral” como forma de evitar el pluralismo aislado. Filósofas feministas como Georgia Warnke, Marie Fleming, Lorraine Code y Linda

Martín Acloff recurrieron a Gadamer para elaborar teorías sobre la justicia, cuestiones sociales y percepción de la sexualidad. Otros como Darren Walhof, Lauren Swayne Barthold y Ambrosio Velasco Gómez se apoyaron en la crítica de Gadamer a la concepción moderna de las ciencias prácticas para desarrollar una teoría democrática que refuerce el diálogo cívico como forma de enfrentar la polarización política. El listado de pensadores dedicados a lo político que acudieron a la hermenéutica de Gadamer es abundante y continúa ampliándose.

Los casos enumerados son suficientes para formular la pregunta fundamental que se abre para este trabajo: ¿cómo puede ser que su hermenéutica haya tenido tal recepción en las reflexiones sobre lo político si Gadamer mismo no se ocupó expresamente de ello e incluso parece haber declarado la incompetencia filosófica en esos temas? Para algunos de sus intérpretes, la respuesta estaría en una afinidad oculta entre la hermenéutica de Gadamer y lo político. Para Donatella Di Cesare (2011), la política no sólo sería una dimensión de su filosofía sino que pertenecería a su misma forma de ser en tanto surge de la *praxis* de la *pólis* y, en un gesto especulativo, se remite a ella. También para Stanley Rosen (2003) la naturaleza de la hermenéutica es intrínsecamente política. Su popularidad actual sería signo, no de una mayor comprensión de los problemas políticos, sino de que nos hemos perdido en el camino de la *praxis* y Gadamer nos encausa en esa dirección.

En línea con esta posible relación, a la vez, íntima y oculta entre la hermenéutica de Gadamer y una filosofía de lo político aparece otra pregunta: ¿qué eficacia histórica puede estar operando en los temas de los que se ocupa, para que haya generado tal acogida en el campo político sin tratar ella misma de ese tema? El horizonte de respuesta queda tensionado entre los dos inicios de su filosofía: su origen histórico y su origen conceptual.

El origen histórico se encuentra en esas obras de juventud, en las que Gadamer explora la relación entre filosofía y política en el pensamiento antiguo y que abandona por prudencia con la llegada del nazismo. ¿Qué dice en ellas sobre lo político? ¿Qué queda por decir que pueda haber motivado la operatividad política de la hermenéutica

en su madurez?

El origen conceptual es el problema de la auto-comprensión de las *ciencias del espíritu* que le preocupó a Gadamer desde el comienzo hasta el final de sus investigaciones. Es el centro explícito de su obra mayor *Verdad y Método*. ¿Se trata de un problema meramente epistemológico o tiene alguna dimensión política que no aparece a primera vista? ¿La cuestión de cómo estas ciencias se comprenden a sí mismas está implicada en diversas formas de comprender lo político?

A continuación examinaré los aspectos contenidos en estos dos orígenes (puntos II y IV), mediados por la cuestión expuesta en la obra sobre la incompetencia política de la filosofía (punto III). La esperanza es dar una idea sobre la dificultad de encontrar un punto de apoyo exento de ambigüedad para el desarrollo de este trabajo.

Filosofía y política en sus obras de juventud

Respecto al origen histórico de su filosofía, las obras de juventud más relevantes son su tesis de habilitación, *La ética dialéctica de Platón* (1931), y dos obras dedicadas a la filosofía platónica del Estado: *Platón y los poetas* (1934) y *El Estado de la educación en Platón* (1942). El contexto histórico de estas obras es doble. Por un lado, la relectura que en los años 20 Heidegger ofrecía de la filosofía práctica de Aristóteles. Siguiendo a su maestro y bajo la fórmula griega de que la política es una continuación de la ética, el joven Gadamer desarrolló estudios sobre filosofía y política en Platón y Aristóteles, contemporáneos a los de Leo Strauss y a los desarrollos políticos de otros discípulos como Hannah Arendt y Hans Jonas. Por otro lado, las abundantes lecturas de Platón que se realizaban por esa época (Stenzel, Singer, Reinhardt, Natorp, Hartmann, Friedländer, Jaeger, Rohr, Barth, Hildebrandt) compartían la pretensión de no verlo sólo como un filósofo. Tal como proponía Nietzsche en sus lecciones de Basilea, buscaban en él a un pensador de lo político, cuya fuerza reflexiva ayudara a salir de la crisis política y cultural en la que se encontraba la República de Weimar (1918-1933). Las interpretaciones de Gadamer apuntaban en esa dirección. En la filosofía antigua veía

una inseparable voluntad político-filosófica que interpelaba a cada lector. La función política de la filosofía griega se resumía para él en una tarea educativa: un “formar (*bilden*) humano renovador del Estado” (Gadamer, 1935, p. 334).

Varios intérpretes han destacado que este punto de partida trunco en torno a lo político es clave para comprender la totalidad de la producción filosófica gadameriana y el motor oculto de su hermenéutica. Aunque difieren radicalmente en la consideración de su eficacia y signo político, vale la pena demorarse en algunos de los análisis más significativos para cobrar conciencia de las sutilezas que conlleva el asunto de lo político en la filosofía de Gadamer.

Robert Sullivan (1989) fue uno de los primeros en llamar la atención sobre la dimensión política de los escritos de juventud. Veía en ellos la intención originaria del pensamiento de Gadamer como una fresca e incipiente *política hermenéutica*. Nació con la pretensión de ser una filosofía orientada a la acción pero que no se llegó a desarrollar. Se apoyaba en el rol político de la filosofía de Platón. Se agrupaba en torno al poder formador del diálogo en vistas a la conformación del Estado. Y se planteaba como una política dialéctica que recuperaba la función pública de la retórica y del juego, y ponía al fenómeno de la comprensión en el centro del mundo político. Para Sullivan, estos escritos se podían entender de forma independiente a la hermenéutica madura y su abrupta interrupción indicaba que “el pensamiento político de Gadamer nació muerto. Es por este motivo que nos corresponde a nosotros completarlo” (1989, p. 164).

Teresa Orozco Martínez también vio en los trabajos del joven Gadamer una intención política, pero la interpretó en relación al compromiso de su maestro Heidegger con el nazismo. Consideró que eran un intento de adaptación más inteligente y acomodaticio a la situación del momento. Si bien sostenía que Gadamer no fue nazi, por lo cual pudo ser rector de la Universidad de Leipzig bajo el régimen comunista (en 1946 los soviéticos lo consideraron “no corrompido”), recordó que los estudios sobre Platón, en particular las relecturas de la *República* de Jaeger, Wilamowitz y Hildebrandt, recurrían al filósofo griego como un salvador en tiempos de disgregamiento y así terminaban por dar sustentos teóricos al asedio de Hitler contra la

República de Weimar (Orozco Martínez, 1995 y Delannoy, 2006).³ Gadamer mismo reconocía que su interés por el Platón político había surgido de “la necesidad de representarse un modelo de Estado en el cual todavía pudiera encontrarse una intención estatal, que no había en la República de Weimar” (Gadamer, 1990a, p. 551). Tras la derrota en la Primera Guerra Mundial, los alemanes habían importado una democracia para la cual no estaban preparados. Gadamer vio en Platón la posibilidad de ensayar una educación filosófica que, de un modo socrático, permitiera que sus conciudadanos reconocieran la propia ignorancia para esa práctica política. Buscaba el “reconocimiento de que no estábamos preparados para ella” (Gadamer, 2002, p. 141). La ignorancia de esa incapacidad los condujo al nazismo. En síntesis, para Orozco Martínez, Gadamer tenía en su juventud la pretensión de fundar una forma hermenéutica de hacer política. Ella la interpretó como una insinuación conservadora de intención acomodaticia; Gadamer como una alusión crítica a la capacidad de sus compatriotas para la democracia. Como sea, esa pretensión fue abandonada en su madurez pero habría quedado latente en el corazón de su propuesta filosófica a tal punto que alienta en clave política “una nueva lectura de *Verdad y método*” (Orozco Martínez, 2004, p. 88).

Ronald Beiner (2014) —quien se considera algo tan paradójico como un “filósofo político gadameriano”— reconoce que sólo con dificultad se puede considerar a Gadamer un filósofo político porque en este campo no planteó cuestiones últimas, ni ofreció preceptos para la acción. No obstante, sus tempranas lecturas de Platón y Aristóteles son determinantes para el resto de su obra porque bosquejan lineamientos políticos consecuentes con sus desarrollos hermenéuticos posteriores. En concreto, un énfasis en el diálogo y en la prudencia que ayuda a construir y mantener la solidaridad cívica sobre la que se apoya toda comunidad; una confianza en el ejercicio personal y comunitario de la racionalidad práctica para dirigir la política; una mayor conciencia de

³ En esa línea luego de la Segunda Guerra Mundial se desarrolló un revisionismo de Platón como fuente de regímenes totalitarios (Popper, 1947). Para un análisis crítico de la lectura de Orozco Martínez que la confronta con sus falencias, cf. Bey (2019a, pp. 138-163). En torno a este tópico, giró también la discusión entre Wolin (2000) y Palmer (2002).

los límites humanos (incluidos los de la filosofía y la política). Según Beiner, con estos sencillos aportes el joven Gadamer habría recuperado del olvido una de las virtudes políticas cardinales: la moderación (*phronesis*). Con ella como “virtud hermenéutica fundamental” (Gadamer, 1980, p. 328) habría reaccionado en su madurez a la arrogancia del cientificismo moderno. Y en su juventud habría respondido (filosófica y políticamente a la vez) a su maestro Heidegger cuando le criticaba la “tibieza” y la “falta de dureza” de sus planteos. Años más tarde Gadamer confirmaba esa tibieza de su hermenéutica al decir que no pregonaba una posesión de verdades dogmáticas. Era una ayuda para llegar a la verdad de forma conjunta a través del diálogo. Con esa descripción, según Beiner, su pensamiento se ubica por debajo de la radicalidad y ambición que requiere una filosofía política como la que proponen Maquiavelo, Hobbes, Marx o Habermas; sin embargo, no puede ser considerado anti-político. Su aporte sería *modesto* pero clave: reafirmar la razonabilidad humana común, entendiéndola como praxis hermenéutica de la ciudadanía. Gracias a esa falta de *hybris*, Gadamer lograría combinar lo mejor de Habermas y Heidegger. Una aguda apreciación de la vida sociopolítica como proceso dialógico y comunicativo. Y una poderosa comprensión de la humanidad en su historicidad. Su “minimalismo político” haría al filósofo hermeneuta más competente para la política que al filósofo sin más y a la hermenéutica “más atractiva políticamente y quizá menos interesante filosóficamente” (Beiner, 2014, p. 133).

La diversidad de lecturas evidencia la necesidad de un estudio más detallado de las obras de este período si se pretende que sean una clave de interpretación para sus obras posteriores. Facundo Bey ha desarrollado ese análisis de forma reciente y en profundidad (2019a, 2019b, 2020a, 2020b, 2021a, 2021b, 2021c). El examen se puede organizar en tres períodos: 1) El acercamiento del joven Gadamer a la filosofía antigua (1919-1927), 2) Su primer ensayo (1927) y su tesis de habilitación (1931), en la que comienza a aparecer su interés por lo político, y 3) las dos últimas obras de manifiesto interés político: *Platón y los poetas* (1934) y *El Estado de la educación en Platón* (1942). Esta periodización ya revela que el tono político de las obras gadamerianas se

fue incrementando frente a la situación de progresivo oscurecimiento de la política alemana hasta que fue abruptamente abandonado. Si bien me concentraré en el análisis de las obras principales (1931, 1934 y 1942), cabe destacar que el interés de Gadamer por la filosofía antigua no le vino solo de Heidegger, sino también de sus primeros maestros Hartmann, Natorp y Friedländer. De ellos recibe interpretaciones claves para su posterior interés político. Por ejemplo, la interpretación de la *República* como una obra que expone un ideal regulador de la educación de los ciudadanos; el diálogo filosófico como una obra de arte donde el placer de lo bello está vinculado al bien; el rechazo a la separación entre el mundo de las ideas y el mundo sensible con el que abogará por una unidad entre saber teórico y práctico en perspectiva de una participación comprometida del filósofo en la *pólis* (Bey, 2020a).

La primera obra es el primer libro de Gadamer, su tesis de habilitación *La ética dialéctica de Platón. Interpretaciones fenomenológicas del Filebo* (1931). Aquí comienza a delinear una relación dialéctica entre filosofía y política, ya anticipada en su primer ensayo sobre el *Protréptico* aristotélico (1927). Para Bey se trata de su “primera producción filosófico-política de relevancia” (2021b, p. 63). El objetivo de Gadamer queda claro desde el comienzo. Se trata de elucidar qué son el verdadero político y filósofo, haciendo una fenomenología de esas posibilidades a partir de una hermenéutica del diálogo platónico. La interpretación del *Filebo* requiere de una interpretación de la *República* en tanto, siguiendo los lineamientos antiguos, la pregunta por el bien que ocupa al primero es inseparable de la pregunta política que ocupa al segundo. Lo que cada uno pretende ser en la búsqueda del bien solo puede conseguirlo a través de una búsqueda común porque cada hombre no es un individuo que acuerda entrar en una comunidad, sino un ser que originariamente es en relación con otros (*Miteinander*). La unidad ético-política de esa búsqueda común se revela en el diálogo filosófico a través de la figura de Sócrates, el verdadero filósofo con eficacia política, que media gracias al lenguaje en conversación. El joven Gadamer anticipa aquí el concepto central de *Verdad y Método*. El lenguaje es un ya estar comprometidos, un ya tener que ver en común por medio de la palabra, por eso se cumple en el diálogo como búsqueda común que

hace a la práctica de la filosofía y a su eficacia política. El lenguaje es la condición de posibilidad para la construcción de la comunidad política en tanto por su mediación dialéctica nos abrimos al proceso infinito de estar juntos comprendiéndonos.

La segunda obra *Platón y los poetas* (1934) es una alusión filosófica a lo político más sutil porque su interpretación entrecruza dos dimensiones: 1) el análisis de la temática teórica, la crítica estética de Platón a los poetas en la *República*, y 2) su operatividad práctica que actualiza esa crítica antigua a la situación política que Gadamer vive por esa época. El paralelismo y simultaneidad entre ambas dimensiones, teórico-estética y práctica-política, lo insinúa la cita de Goethe que encabeza la obra: “Quien filosofa no está conforme con las concepciones de su mundo pasado y contemporáneo: así, los Diálogos de Platón a menudo se dirigen no sólo *hacia* algo sino también *contra* algo” (1934, p. 187). Porque filosofar significa no estar de acuerdo con las concepciones de su tiempo, Gadamer reconocerá más tarde que su obra no había sido escrita *contra* el nazismo (porque su escritura es anterior), sino *hacia* la crisis de la República de Weimar y *contra* la ignorancia e inmadurez política de sus conciudadanos para el ejercicio dialógico y democrático. ¿Qué tenía para decirles políticamente a los alemanes de esa época, ignorantes de su ignorancia, el antiguo conflicto estético de Platón con los poetas desarrollado en la *República*?

En líneas generales, la clave de la operatividad práctica de esta temática teórica reside en la ambigüedad misma del diálogo platónico y, en el fondo, de toda obra. Si la obra fuera literal, daría a comprender todo y con eso impediría la interpretación y la continuidad del diálogo, en suma, la hermenéutica. Gracias a su ambigüedad, la obra alude en lo dicho a lo no dicho como otro modo de comprensión distinto de aquel que cada lector llega a entender de ella y de su propia vida (la finitud, la pertenencia, la participación). Cada obra otorga a sus lectores una libertad para auto-comprenderse en diálogo con ella. De lo que se trata aquí es de una ambigüedad fundamental tanto para el ejercicio de la praxis hermenéutica como política, pues como apuntará años más tarde en su obra mayor: “cuantas más cosas queden abiertas, más libre será la comprensión, esto es, la proyección de lo que se muestra en la obra al propio mundo, y por supuesto

también al propio mundo de experiencias políticas” (Gadamer, 1960, p. 380). Por eso el centro práctico y teórico de este texto es otra vez la figura de Sócrates. El interlocutor *a-tópico* que niega las expectativas de comprensión de los que dialogan con él. Del mismo modo la obra con su ambigüedad niega nuestras anticipaciones —la *República* sería así un diálogo sobre lo político que opera políticamente dando qué hablar y qué interpretar con la irrupción de su ambigüedad. Ambos (Sócrates y la obra) nos desconciertan y paralizan en el reconocimiento de nuestra ignorancia. Se esfuerzan por dejar cuestiones abiertas porque lo que queda aún por decir moviliza y reorienta la comprensión en común —aquí echará raíces la apertura y escucha al otro que pregonará la hermenéutica madura (Fuyarchuk, 2010).

Esta operatividad práctica de la ambigüedad se esclarece con el punto de partida temático y teórico del texto: la crítica de Platón a los poetas. En ella se revela la ambigüedad estética que representa la figura de Platón para los alemanes. Platón crítico de los poetas fue considerado por el humanismo alemán del siglo XVIII el modelo de poesía de la antigüedad ¿Cómo puede ser que esa tradición alemana haya considerado al crítico de la poesía uno de sus máximos representantes? Gadamer no quiere resolver la ambigüedad de sus antecesores humanistas, sino —como un nuevo Sócrates— pensar desde esa dislocación en el ámbito estético aludiendo críticamente a la situación política que vive. ¿Qué actualiza la figura de Platón para los lectores alemanes que son sus contemporáneos? Más en concreto, ¿por qué entender que la crítica estética de Platón a los poetas tiene un carácter político (los poetas no fundan un mejor Estado) permite que esa crítica “tenga también algo que decirnos” (Gadamer, 1934, p. 189)?

La crítica estética a los poetas es de carácter político porque la poesía tiene para Platón fuerza de influencia en la formación del *éthos* común. Por eso en la *República* esa crítica se ubica en el contexto político de la formación de los ciudadanos (guardianes). Según Gadamer la crítica estética a los poetas es, en verdad, una exageración educativa de Platón para aludir críticamente a lo no dicho en la literalidad: la actuación política de los sofistas. Lo común a los poetas y a los sofistas sería ofrecer una formación que desconoce la naturaleza mixta del hombre compuesta por el ejercicio

del poder y la pretensión de saber.⁴ Esa mezcla tiene carácter desmesurado: “El hombre es un ser desenfrenado ávido de progreso. Por eso ese ‘Estado’ se rebasa por sí mismo por el acrecentamiento de las necesidades —y como consecuencia extrema de tal ‘fiebre’. La tarea de auto-vigilancia que es propia de los guardianes es en realidad *el estamento propio del hombre*.” (Gadamer, 1934, p. 198).⁵ Por este desconocimiento común, la educación de los poetas y la enseñanza de los sofistas alientan en el hombre sus excesos. Le conducen a la temeridad del tirano y a la cobardía del esclavo. En cambio, la filosofía ofrece una formación que reconoce que el hombre es originariamente en relación con otros (es ciudadano) y su vida es mezcla de lo que no se deja mezclar: el ejercicio del poder (política) y la pretensión de saber (filosofía) que es lo justo y lo bueno en cada situación —sin esa pretensión no opinaríamos sobre temas comunes como la educación, el gobierno o la economía. Además la filosofía reconoce en esa mixtura su carácter desmesurado, por eso su formación se concreta en una exigencia *phronética* para cada uno de vigilarse a sí mismo dejándose mediar por las razones de los otros: “su poder es esencialmente saber, esto es, saber si y cuándo y contra quién ha de utilizar o no su poder. Velar es por eso su esencia” (Gadamer, 1934, pp. 199-200). El velar o vigilar del guerrero según Platón corresponde a todo ciudadano según Gadamer. Es una tarea que sólo se puede hacer filosóficamente, es decir, gracias a la mediación de otros a través de participar en el diálogo en común en torno a la idealidad del Estado. Entonces, la totalidad de la *República* aparece como una obra que no debe leerse literalmente. No es una utopía factible en la realidad donde deben reinar los filósofos. Es una *utopía en el lenguaje*. Eso significa, por un lado, que debe leerse en su *ambigüedad* como una “alusión crítica” a la política ateniense que rechaza la

⁴ Según su tesis de doctorado, *La esencia del placer según los diálogos platónicos* (1922), esa mixtura es también entre placer y bien. La ética platónica implicaría una mezcla de ambos.

⁵ Gadamer alude en nota al pie al Estado de los cerdos (*Rep.* 369b - 374c) como una representación irónica de la comunidad que no puede existir en la historia porque, a causa de su desenfreno, los hombres que fundan la comunidad nunca se conforman con lo necesario ni en el poder ni en el saber. Se trata de la dimensión política de esa historicidad radical que será objeto de la segunda parte de *Verdad y Método*: “Pues en ninguna historia o prehistoria hay un Estado humano que no sobrepase ya el círculo de lo necesario, y justo por ello pertenezca al reino de la historia, donde hay prosperidad y ruina, decadencia y salvación” (Gadamer, 1934, p. 198).

educación socrática y a la comunidad que no soporta su preguntar. Por otro, su idealidad implica que “se realiza” fácticamente en la práctica del diálogo que ella misma encarna como obra dialógica. En ella la atopía desconcierta y reorienta en torno a la utopía la formación vigilante de cada uno de los ciudadanos en su mixtura.

Si bien Gadamer lo desarrollará en la obra de 1942, el objetivo de esa formación filosófica es la justicia. Ella no es el derecho del más fuerte —como la definen los sofistas— o el derecho que cada quien tiene frente a los otros y por el que vigila a los demás, sino un ser justo por sí y de todos juntos. Cada uno debe vigilarse a sí mismo y velar por ser justo en su mixtura interna. Se trata de una tarea constante porque es intentar conciliar lo inconciliable en cada uno (poder y saber; placer y bien; política y filosofía). Pero sólo gracias a esa formación el hombre se hace político. La idea central de Gadamer es que el hombre no *es* político por naturaleza. Debe *devenir* político. Es una tarea exigida a cada uno porque pretende saber y ejerce el poder, y se concreta en el diálogo filosófico: “el hombre llega a ser ente político únicamente *en tanto se resiste a la seducción del poder por la adulación*. Filosofía es, entonces, la verdadera posibilidad del hombre como ente político” (Gadamer, 1934, p. 200). Ni los poetas ni los sofistas velan por su ser justos internamente, por eso sucumben a la adulación de la multitud (al puro placer del espectáculo sin mezcla de bien). Así alientan en los ciudadanos sus excesos e influyen en el *éthos* disolviendo la comunidad. La crítica platónica a los primeros debe interpretarse como una alusión crítica a los segundos contra una “confianza optimista en la naturaleza humana y en el poder de la instrucción racional” (Gadamer, 1934, p. 201). La comunidad sólo se puede fundar sobre la vigilancia de cada uno sobre sí mismo porque en el devenir político de cada uno, el Estado encuentra su fundamento y se hace menos injusto. La comunidad en diálogo con otros, que soporta las preguntas socráticas y reconoce su ignorancia, despierta en el fondo de cada uno “*las fuerzas mismas formadoras del Estado*, sobre las que reposa toda existencia política. Por eso Sócrates funda un Estado de palabras, cuya posibilidad radica sólo en la *filosofía*” (Gadamer, 1934, p. 196). Así la formación filosófica de cada uno da fundamento a la formación política de la comunidad.

El carácter político de la crítica estética a los poetas revela el olvido de esta tarea (con)formativa. Por eso ella es “al mismo tiempo *una crítica a la ‘conciencia estética’ en su problemática moral*” (Gadamer, 1934, p. 206). La conciencia estética alienta el olvido de sí en esa tarea ética-política de vigilancia —por ejemplo, bajo el supuesto que la poesía o el arte sólo tienen influencia estética y no política. Por el contrario, la verdadera poesía y la auténtica experiencia del arte —de la que Gadamer se encargará años más tarde en la primera parte de *Verdad y Método*— potencian la ambigüedad en el lenguaje y con ello el carácter utópico del pensamiento y dialógico de la vida en común. El mismo peligro —estético y político— acecha al poeta y al filósofo: quedarse en la literalidad sin descubrir el metaforismo originario del lenguaje y por tanto sin dinamizar el juego de la idealidad utópica que funda la comunidad en diálogo. La conclusión de la obra reaviva la ambigüedad estética del comienzo. El diálogo platónico es la “poesía real que sabe decir la palabra educadora a la vida política real” (Gadamer, 1934, p. 207). En la Atenas del siglo V a. C., en la Alemania del siglo XX (Butler, 1935 y Bey, 2019a) o en nuestra actualidad, la hermenéutica revela que la situación estética de una obra convoca a la tarea política de formación en diálogo.

La tercera obra *El Estado de la educación en Platón* (1942) repite la clave de lectura: Platón es político no porque considere que el Estado tiene una función pedagógica, sino porque tiene una concepción educativa del Estado. Esta concepción se apoya en la efectividad política que tiene la formación filosófica. Gadamer vuelve sobre la idea que la utopía de la *República* no dice literalmente qué hacer en concreto como establecen las interpretaciones racistas de la época. Gracias a su ambigüedad en el decir pone en movimiento la necesidad de dialogar sobre la idealidad de ser juntos, antes y después de actuar, porque la existencia humana en comunidad es siempre pluralidad, es decir, es siempre atópica. En ese diálogo, Platón alude a lo no dicho que no se adecúa a las expectativas de comprensión y moviliza la conversación junto con la comunidad política en tanto son siempre por decir y conformar. Formulado de otro modo, en la conversación sobre el Estado utópico, la comunidad dialogante de ciudadanos se va formando en la experiencia de no saber y preguntar. En esa

experiencia socrática por excelencia, alcanzan a reconocer la injusticia existente en sí mismos y en su comunidad, y con eso ya realizan la justicia y fundan un mejor Estado. Platón y Sócrates ofrecen así una “educación apolítica y, sin embargo, adecuada verdaderamente para la formación de lo estatal”. (Gadamer, 1942, p. 251). Esa ambigüedad —ahora expresamente política— es el centro del trabajo. Al inicio se resume en el hecho paradójico que el joven Platón fracasa en el ejercicio de la praxis política y reconoce que todos los gobiernos son injustos y corruptos, por eso se dedica a la filosofía para transformar la política: “Platón no intenta otro camino al poder que el de la educación filosófica” (Gadamer, 1942, p. 251).

Gadamer examina la idea de justicia como objetivo de la formación filosófica que procede de su obra anterior. Sigue la crítica platónica a la idea de justicia de los sofistas (la justicia es el poder del más fuerte que hace bien a los amigos y mal a los enemigos). En su crítica deja entrever que la justicia es incluso con los enemigos (recordemos que dice esto en plena guerra), por eso “el hecho de que Platón piense siempre junto a él el antimundo sofístico de la filosofía es algo a lo que debe su *incesante actualidad*” (1942, p. 252). La crítica platónica actualiza el carácter de la propia obra de Gadamer contra los sofistas-enemigos que le son contemporáneos.⁶ Entonces, define la idea de justicia de la *República* como “la verdadera virtud política (...) el fundamento de toda comunidad, así como de todo gobierno genuino y el objetivo de toda educación” (1942, p. 252). Todo Estado corrupto e injusto “está enraizado en el alma de sus ciudadanos, en la ‘idea’ de justicia” (p. 256). Por eso hay que “mostrar el poder del alma humana en la construcción y apoyo del Estado” (p. 255). La justicia en su idealidad es el fundamento de la comunidad y el objetivo formativo de cada uno a partir del reconocimiento de la injusticia ya existente en uno mismo y en la comunidad (una idea peligrosamente clara en tiempos de nazismo). La pretensión de dar justa unidad en sí mismo a lo que no se deja mezclar (poder y saber, placer y bien, política y filosofía) es

⁶ A partir de la filosofía política de Leo Strauss, Gadamer recuerda haber comprendido la necesidad de ser prudente en una crítica expresa a los sofistas, cuya figura central era uno de los principales teóricos del partido nazi, Carl Schmitt, y de resistir a su época con la potencia alusiva y crítica de lo no dicho, tal como hicieron Sócrates y Platón (Fortin, 1984, p. 2).

el objetivo de la educación filosófica. El filósofo es el hombre despierto y vigilante que constantemente se pregunta y así resiste al peligro interior de división a causa de la desmesura, resistiendo exteriormente a la seducción del poder y a la adulación de las multitudes. Con su pasión por preguntar hace posible un Estado más sano a partir de la comunidad ya existente y enferma de injusticia: “Buscar la curación de la esencia enferma del Estado y fundar un Estado ideal en palabras, es lo mismo. La fundación de un Estado en palabras es solo la construcción educativa de lo que hace posible el Estado en cada Estado: la auténtica convicción estatal de sus ciudadanos” (1942, p. 262).

En resumen, la situación hermenéutica y política de estas obras filosóficas de juventud acerca de lo político está determinada por el enfrentamiento creciente entre dos interpretaciones políticas de Platón radicalmente diferentes. De un lado, la lectura gadameriana que fundamenta lo político en una educación filosófica de quien reconoce la ignorancia en estos temas, se abre al diálogo y al preguntarse crítico sobre el ser juntos en vistas de una utopía que se realiza en la praxis lingüística atópica (Di Cesare, 2011, p. 565). Del otro, la justificación de elitismo y superioridad racista que las interpretaciones nazis de la época pretendían encontrar en una lectura literal de Platón. En este choque Gadamer terminó por abandonar el tratamiento expreso de lo político quizá para no repetir literalmente el destino socrático. Siguiendo su lectura de la filosofía política de Platón, es posible pensar que tal vez, más que abandonar su tratamiento, lo transformó en esa alusión en la ambigüedad que es la hermenéutica. Con ella la conversación filosófica y la fuerza socrática del preguntar, acalladas por la política ateniense y por la política alemana de su tiempo, continuaron formando la vida comunitaria hasta convertirse en la lengua común de la cultura contemporánea.⁷

⁷ La lectura de un tratamiento alusivo de lo político, inherente a la hermenéutica, parece confirmarse, según Bey (2021b) y Di Cesare (2011), en la continuidad que estas referencias tempranas tienen en textos de madurez dedicados a la filosofía griega: *La idea de bien entre Platón y Aristóteles* (1978b), *El pensamiento de Platón en utopías. Una conferencia a los filólogos* (1983), *La pregunta socrática y Aristóteles* (1991). Otros como Pageau-St-Hilaire (2019) encuentran en ellos una posición *phronética* intermedia entre política y antipolítica. Esa posición se pondría en evidencia en la cercanía y distancia entre la interpretación de Gadamer y la de L. Strauss subyacente a *Verdad y Método*. Lo indicaré a modo de conclusión abierta.

La incompetencia política de la filosofía

Los análisis filosóficos de lo político en sus obras de juventud pueden leerse en contrapunto con el escrito de madurez “Sobre la incompetencia política de la filosofía” (Gadamer, 1993, pp. 35-41) Si bien aquí no hace referencia a los griegos, el carácter alusivo pero comprometido de las primeras obras contrasta con el carácter expreso y aparentemente descomprometido de esta obra tardía. Esta ambigüedad es un nuevo punto de partida.

El inicio del texto es un hecho político que fue escandaloso y desconcertante para la filosofía del siglo XX: el compromiso de su maestro Heidegger con el nazismo. La situación —en cierto modo contrapuesta a la actitud política y filosófica de Sócrates— coloca a Gadamer ante la misma pregunta que se nos impone a nosotros: ¿Cómo es posible que un filósofo de tan alto vuelo se haya equivocado tanto en el campo de la vida práctica y haya tomado decisiones políticas tan erradas?

Desde las primeras líneas, Gadamer deja entrever que no se trata solo de Heidegger. Otras experiencias tan antiguas como el fracaso de Platón en la política hacen sospechar de la aptitud de los filósofos para ella. Tal vez “la mirada del filósofo, orientada hacia los aspectos más universales y fundamentales de una cuestión, no sea la más adecuada para apreciar las circunstancias y posibilidades concretas de la vida social y política” (Gadamer, 1993, p. 36). A lo largo de la historia de Occidente no han faltado quienes han dirigido a los filósofos las preguntas políticas más arduas: qué son el bien y la justicia; cuál es la forma más adecuada de vivir juntos. Si la filosofía pudiera dar respuestas definitivas a estas preguntas políticas, diríamos de los filósofos lo que Winston Churchill decía de sus pilotos de guerra: “Nunca tanto fue debido por tantos a tan pocos”. Sin embargo, la imposibilidad de tal pretensión es evidente. No existe en el mundo un tipo especial de gente que esté más capacitada que otra para dar respuestas a las preguntas políticas. Cuando observamos los ejemplos históricos,⁸ lo innegable

⁸ Podría considerarse aquí la admiración que sentían Sartre y Lukács por Stalin, o la de Foucault por el ayatolá Jomeini.

parece ser más bien lo contrario. Al indagar qué objetivos y bienes deben buscarse en la vida en común, la situación del filósofo no es muy distinta a la del resto de los profesionales. Según Gadamer debería estar claro que un maestro de escuela, un periodista, un juez o un clérigo tienen mucha más influencia y, en consecuencia, recaen sobre ellos una responsabilidad mucho mayor que la que le corresponde a un filósofo. Es cierto que, en su calidad de profesor o paradigma de pensamiento, sus respuestas políticas también pueden tener gran influencia. Sin embargo, en lo que concierne a la calidad o carácter definitivo de su responder no deben esperarse de él grandes cosas.

En relación con su capacidad de preguntar el caso podría ser diferente. Cuando se discuten temas políticos, todo el mundo tiene la pretensión de formular preguntas, lo cual, según Gadamer, no es más que hacer filosofía. No hay nadie que de algún modo no se plantee qué es la justicia, el bien, la verdad o lo conveniente, “sólo que la mayoría lo hace aún peor que los que se llaman filósofos” (Gadamer, 1993, p. 36). A los ojos de la hermenéutica, la profesión encuentra aquí su *expertise*. Bajo la historia eficaz de la antigua tradición formativa socrático-platónica y la primacía que las preguntas tienen en *Verdad y Método*, la habilidad del filósofo sería su pericia para preguntar. Tanto si se orienta hacia el futuro como al pasado, su tarea en el presente es siempre interrogativa y se opone a la desmesura humana de aferrarse a certezas ignorantes.

¿Qué sucede cuando las preguntas del filósofo alcanzan lo político? Si lo más propio de los filósofos es “formular las preguntas que preocupan a todo el mundo” (Gadamer, 1993, p. 39), su valor público podría calcularse según el grado de claridad que aportan a la vida en común. En línea con la expresión de Jaspers (“iluminar la existencia”), Gadamer define aquí la función política del filósofo como echar luz sobre el mundo de la praxis a través de sus preguntas. ¿Y qué es preguntar? “Preguntar no es poner sino probar posibilidades” (Gadamer, 1960, pp. 380-381).

Sin duda probar, ensayar o experimentar posibilidades con una pregunta es muy distinto a la capacidad de advertir objetivos factibles de acciones conjuntas y aplicarlas a la realidad. Por esa razón, según Gadamer, apenas debería asombrarnos que un gran pensador con una capacidad de preguntarse superior a los demás —sea Platón,

Heidegger o cualquier otro— equivoque tanto el camino de la praxis política. Las equivocaciones políticas de los filósofos nunca son justificables, pero sí serían comprensibles en tanto piensan preguntando y al preguntar abren y prueban posibilidades: “el que piensa, ve posibilidades. El que posee una gran fuerza de pensamiento, ve esas posibilidades con una claridad palpable. Ve también fácilmente como real lo que él quisiera ver, incluso allí donde las cosas son enteramente diferentes” (Gadamer, 1993, pp. 39-40). Pareciera que las buenas preguntas formuladas por la fuerza de un pensamiento otorgan tal carácter palpable a los posibles percibidos en su apertura que el filósofo puede confundirlos fácilmente con realidades factibles. Por eso Gadamer considera una señal de pobreza de nuestra sociedad que se esperen respuestas del que estaría más expuesto a este peligro y no se examine más bien la calidad de sus preguntas.

Nada de esto exime al pensador de dar sus propias respuestas políticas y tener responsabilidad sobre ellas. Pero hay una responsabilidad personal en que cada uno se plantee lo mejor posible las preguntas políticas “siempre y sólo en concreto, cada vez que se desea transformar o cambiar algo para mejor” (Gadamer, 1993, p. 40). La pobreza de nuestra sociedad radica en que cada uno evita formular las preguntas políticas. Y esa evasión atenúa el deseo de transformar o cambiar algo para mejor en la política. Los filósofos ayudan a cada uno a formular mejor las preguntas que nos preocupan a todos. Evita que ocultemos la responsabilidad de preguntar(nos) y responder que debe ser ensayada por cada uno en cada situación y comunidad.

Su conclusión en este texto está en línea con sus ideas de juventud sobre el fundamento de la comunidad. Tanto en el pensamiento como en la praxis, cada uno debe responder por sí mismo y la respuesta responsable tiene como primera condición que uno se haga preguntas en cada situación, y como segunda, que al hacerlas no piense sólo en sí mismo. La responsabilidad de preguntar(se) y responder, inherente a todos los hombres, es en cierto modo como la virtud hermenéutica —y política— fundamental de la *phrónesis*: la experimenta uno mismo, la ejerce en la particularidad de cada situación y también es uno quien la oculta si no la soporta. El campo de lo

político es un espacio privilegiado para el intercambio de preguntas. Como mostró Sócrates soportar su incomodidad hace auténtico al diálogo y construye comunidades menos injustas. Por eso, en esta esfera, no hay ignorancia más catastrófica —además de la de tener respuestas seguras para todo— que la de no saber hacer(se) preguntas. Ahí reside uno de los mayores peligros políticos y, por tanto, uno de los mayores aportes de la filosofía en su modesta tarea formativa.

Alusiones a lo político en *Verdad y Método*

La mediación dialéctica entre las obras políticas de juventud y la de madurez alienta a ensayar lo que sugerían los intérpretes mencionados en el punto I de este trabajo. Las obras que conforman el origen histórico de la filosofía de Gadamer son productivas para comprender la totalidad de su producción filosófica y el motor oculto de su hermenéutica. Si hay una pretensión política latente que anida en el corazón de su propuesta, ella se podría manifestar no solo en la consecuencia teórica entre los lineamientos políticos de juventud y sus desarrollos hermenéuticos posteriores, sino en la continuidad de una práctica en la ambigüedad de lo no dicho. Ahí anidaría una razón para que lo político no aparezca expresamente en su hermenéutica madura más que como una alusión crítica de su presente que, a partir de la irrupción atópica, permite la interpretación y continúa el diálogo. En esa dirección, cuando en *Verdad y Método* (1960) establece “los fundamentos de la hermenéutica filosófica”, aunque no tiene un objetivo expresamente político ¿está aludiendo a una forma de comprenderlo? ¿Qué aspectos políticos se pueden encontrar “aún no dichos y por decir” en esta obra? Indico a modo de conclusión líneas abiertas para investigaciones posteriores.

En general y sin hacer traslaciones apresuradas, el carácter alusivo y crítico de los análisis sobre lo político en su juventud permiten señalar dos aspectos de su obra mayor en este campo, uno práctico y otro teórico. Por un lado, práctico porque cuando Gadamer escribió *Verdad y Método* no pretendía ninguna revolución del pensamiento o reinicio de la filosofía como prometían Descartes, Kant o Heidegger. Pretendía

rehabilitar una forma de vínculo dialógico con el pasado. La obra encarnó su propia práctica de la conversación que para él era la práctica corriente en las ciencias del espíritu a fin de alcanzar una verdad en común. Tal vez por eso la escritura le demandó diez años de trabajo y llegó a ser tan voluminosa para dar testimonio de la diversidad de interlocutores con los que entró en diálogo. Esa práctica de apertura y escucha al otro, que requiere del ejercicio de moderación (*phrónesis*) con la propia desmesura, no era un planteo novedoso. Era una forma de resistencia política bien conocida por Gadamer en la figura de Sócrates y en la obra dialógica de Platón. En 1960 adquirió fuerza de acontecimiento sobre la base del reconocimiento de la finitud e inacabamiento de la comprensión humana al dirigirse *hacia* la arrogancia de la ciencia moderna y *contra* su actual expansión metodológica. Con ese mérito discreto de volver a practicar el diálogo en el pensamiento filosófico, *Verdad y Método* habría salvado a la filosofía nada menos que “de la tentación de su autodestrucción” (Grondin, 2011, p. 84). Por otro lado, teórico porque el origen conceptual de su obra mayor es el problema de la auto-comprensión de las *ciencias del espíritu*. Su pretensión es recuperar para las ciencias del espíritu esa práctica dialógica que coincide con la práctica misma de su obra. No se trata, entonces, de un problema meramente epistemológico. La auto-comprensión de las ciencias del espíritu está deformada por el olvido de la práctica del diálogo, propia la tradición humanista, que se produjo a causa de la expansión metodológica de la ciencia moderna. La dimensión política de este olvido es determinar una auto-comprensión no solo de estas ciencias, sino de todo el mundo humano y de la praxis misma —incluido el ejercicio de la política— en línea con una planificación tecno-científica. Bajo el dominio de la ciencia actual, la política aparece como una técnica de administración por parte de expertos que con su monólogo desplaza el diálogo atópico de los que son juntos en relación. “Pero es un error pensar que los expertos, (...) pueden relevarnos de la práctica social y relevarnos de las decisiones que todos tenemos que tomar y representar juntos como ciudadanos políticos” (Gadamer, 1995, p. 72). La recuperación de la tradición humanista y con ello de otra forma de auto-comprenderse para las ciencias del espíritu implica la contraposición con otra

forma (humanista) de entender lo político. Se trata de la participación dialógica en la comunidad de pertenencia que exige a cada ciudadano formarse en la generalidad a través del preguntar en el lenguaje. Estas dos formas contrapuestas de comprensión de lo político son las que se juegan en la auto-comprensión de las ciencias del espíritu en *Verdad y Método*. Por eso para el lector atento Gadamer deja aludido en el núcleo de su obra mayor un nexo causal entre la auto-comprensión de las ciencias del espíritu, que se inició y desarrolló durante el siglo XIX en Alemania, y la “desgracia nacional” que fue el nazismo durante el siglo XX. La razón de ese nexo reside en que, en la autocomprensión de estas ciencias en Alemania, primó la tradición kantiana sobre la tradición humanista. Se trató de una cuestión estética con implicancias políticas. En su *Crítica del juicio* Kant negó el valor cognoscitivo del juicio estético del gusto a partir de la abstracción de la conciencia estética y en favor de una vivencia puramente estética de la obra de arte. Eso produjo la despolitización del gusto al negar conocimientos verosímiles sentidos en común (*sensus communis*) que son también correctivos de abstracciones teóricas. Los alemanes perdieron así el recurso estético-comunitario para hacer frente a una de las peores aberraciones teórico-políticas: el nazismo.⁹ Comprender este aspecto teórico de su obra mayor exige una relectura política de cada una de sus tres partes dedicadas a la experiencia estética, histórica y lingüística.

La primera parte de *Verdad y Método* está dedicada a los análisis hermenéuticos de la experiencia estética y del arte. Ya en la introducción apunta a la rehabilitación de la tradición humanista donde se alimentan las ciencias del espíritu como una recuperación de la semántica política de sus conceptos fundamentales: *Bildung*, sentido común, capacidad de juicio y gusto. Tal como señala Karczmarczyk (2007) Gadamer busca rehabilitar en cada uno de ellos su sentido político-comunitario prekantiano. En vista de los análisis desarrollados, no es azaroso que la obra comience con el concepto de formación (*Bildung*) cuya raíz más antigua se remonta a la educación griega

⁹ No casualmente en sus elaboraciones teóricas los nazis recurrieron expresamente a la estética kantiana (Rosenberg, 1930). La vivencia del ideal de belleza racial-*völkisch* y el *Führer* como artista-genio, que da forma a la masa del pueblo, concretan la pureza de la vivencia estética y del genio determinante del gusto sin conocimiento.

(*paideia*) (Bernan, 1983). Si bien *Bildung* no tiene en alemán un uso expresamente político, por eso mismo, como muestra Koselleck (2012), opera políticamente con más libertad al no estar constreñida a una formación partidaria. Se trata de una *Bildung* política de toda la ciudadanía que forma en la generalidad comunitaria y que, como la formación socrática, exige la negación de sí. La tarea formativa de la *atopía* en la dialógica platónica confluye aquí con la raíz de la *Bildung* en la negatividad de la dialéctica hegeliana. Sobre esta formación se fundan las ciencias del espíritu y la filosofía, y es el suelo que, a su vez, ellas mismas ayudan a formar, por eso ambas tienen eficacia política. Tampoco es azaroso que el último concepto analizado sea el de gusto. En su semántica estética se juega una comprensión de lo político —Arendt lo revelaría luego como la filosofía política “no escrita” de Kant (1970). A la despolitización del gusto Gadamer le contrapone la actitud de “no distinción estética”. Con ella recupera para toda experiencia de una obra de arte la operatividad práctica que ella tiene para cada situación. La crítica platónica a los poetas como “crítica a la conciencia estética” se deja oír claramente como clave de lectura. La experiencia estética, en tanto propedéutica de la experiencia hermenéutica, tiene como la crítica de Platón a los poetas, un carácter alusivo al olvido de la tarea política formativa que a cada uno le exige la experiencia de pertenencia y participación. En su idealidad, el arte recupera esa tarea a través del concepto de juego que transforma a los espectadores en co-jugadores. Quizá por eso la “artistificación del juego” se suele considerar como “el momento filosófico [y podría agregar político] más alto de *Verdad y Método*” (Albizu, 2002, p. 138).

La segunda parte de la obra está dedicada a examinar la experiencia de la historia. Motivó las famosas discusiones con Jürgen Habermas que tuvieron aristas políticas en torno a la autoridad, los prejuicios, la crítica y la pertenencia a la tradición histórica. Gadamer se hizo cargo de ellas en la práctica de sucesivas conversaciones durante la década del ‘70. A la luz de lo examinado, un primer aporte valioso es que el carácter político de estos diálogos no es marginal al objetivo de *Verdad y Método*. Forma parte de la fuerza eficaz (práctica y teórica) de la obra en torno a la forma en que Gadamer

comprende lo político inseparable de la experiencia histórico-dialógica —algo que ya aparece en su juventud cuando la historicidad se presenta como inherente a la comunidad a causa de la desmesura humana. Un segundo aporte de estas discusiones es que motivaron a Gadamer a ser menos alusivo y más expreso respecto a la cercanía de la hermenéutica con la filosofía política bajo la forma de la filosofía práctica. La filosofía práctica es un término que ni siquiera aparece en el cuerpo de *Verdad y Método*, pero fue cobrando presencia a partir de los debates con Habermas y se plasmó en agregados posteriores.¹⁰ Es clave porque según Gadamer refiere a la tradición política que se remonta a Aristóteles y se mantuvo vigente en Occidente hasta el siglo XIX cuando fue desplazada por la ciencia política —lo que significó el triunfo del modelo de tecnociencia moderna sobre la tradición humanista. La progresiva cercanía de la hermenéutica con la filosofía práctica fue incrementándose hasta ser descrita ella misma como una filosofía que se ejerce desde la praxis y se dirige hacia ella. Gadamer llegó a declarar, entonces, la analogía entre la hermenéutica, tal como él la entiende, es decir filosófica, y la política tal como la concebía la filosofía antigua:

Aristóteles calificó a ésta como “la ciencia más arquitectónica” porque reunía en sí todas las ciencias y artes del saber antiguo. Hasta la retórica quedaba incluida en ella. La pretensión universal de la hermenéutica consiste así en ordenar a ella todas las ciencias, en captar las opciones de éxito cognoscitivo de todos los métodos científicos que quieran dirigirse a objetos y utilizarlos en todas sus posibilidades. Pero si la “política” como filosofía práctica es algo más que una técnica suprema, otro tanto cabe decir de la hermenéutica. Esta ha de llevar todo lo que las ciencias pueden conocer a la relación de consensos que nos envuelve a nosotros mismos. (Gadamer, 1978a, p. 318).

Finalmente, la tercera parte está dedicada a la experiencia del lenguaje. El análisis del

¹⁰ Fue incorporado en el epílogo de 1972 (Gadamer, 1960, pp. 454-455).

medio lingüístico y de su ambigüedad para la comprensión y la interpretación es el centro de la pretensión de universalidad, es decir, de la fundamentación filosófica de la hermenéutica y el corazón de esa práctica del diálogo que es *Verdad y Método*. La dimensión política de su lectura se concreta en dos aspectos. 1º) Las referencias al lenguaje en las obras tempranas ofrece una indiscutible clave de lectura política para la primacía de las preguntas y el cumplimiento dialógico de la lingüisticidad originaria en esta obra. Se trata de la función política y creadora de comunidad en vistas de la comprensión mutua de los que son juntos en diálogo. En esa línea reconocerá en su madurez que “la diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo es un tema de máxima actualidad. En el fondo, se trata del tema político por excelencia” (Gadamer, 1990b, p. 339). 2º) La lectura de la filosofía griega que ofrece en este apartado final de su obra mayor; en particular, su interpretación de la idea platónica de Bien. Se trata de una interpretación “entre” Platón y Aristóteles que Gadamer elaboró desde su juventud (1942) hasta su madurez (1978b), matizando las críticas del segundo al primero. La *phrónesis* aristotélica tiene tantos antecedentes socrático-platónicos que, más que una ruptura con la idea platónica de Bien, constituye su continuación. En la aparente separación entre el mundo de las ideas y el mundo sensible debe leerse más bien “que una cosa está allí junto con otra. La participación, *metalambanein*, se completa solo en el genuino estar juntos y pertenecer juntos” (Gadamer, 1988, p. 246). El ser juntos de ambos mundos es, en términos políticos, un ser juntos de saber teórico y práctico, y un ser juntos participando de los que son pluralidad. Gadamer ya dejaba aludida esta lectura en el párrafo final de *El Estado de la educación en Platón* al indicar que la idea de Bien es, en última instancia, la utopía que moviliza la dialéctica de la conversación educativa. Según su propio decir, eso “insinuó la dirección de mis estudios posteriores” (Gadamer, 1973, p. 490). La interpretación de la idea de Bien, retomada en esta parte tercera de *Verdad y Método*, sirve al objetivo de mostrar que el Bien es inasible pero aparece para nosotros en la belleza. Se revela en la utopía del bello ser juntos (*kallipolis*). Y eso significa que, como la *phrónesis* aristotélica, el Bien es junto con la situación concreta mediada por el lenguaje en diálogo. Como bien señala Pageau-St-

Hilaire (2019), desde aquí la idealidad del Bien platónico extiende su carácter utópico —y, con ello, político— hacia las tres experiencias que conforman las tres partes de la obra. Así Gadamer habla de la idealidad del lenguaje (1960, p. 396 y 398), de la idealidad de la tradición histórica (1960, p. 394) y de la idealidad del arte (1960, p. 149). Se trata de la idealidad de la comunidad, de los que son diálogo, que desconcertándolos los moviliza históricamente y comunicándolos los congrega políticamente. Con esto Gadamer podría estar aludiendo a su propia posición política en el apartado más fundamental su obra mayor. Su lectura ética del Bien “entre” Platón y Aristóteles insinuaría una posición intermedia “entre” política y anti-política.¹¹ Quizás esa posición *phrónetica* se podría definir como “impolítica” en tanto la constante alusión de preguntas siempre atópicas e inoportunas forma lo político en apertura a una comunidad cada vez más general habitable por todos los que piensan diferente. No obstante, como toda obra esto también se mantiene en la ambigüedad de una alusión provocadora que da a conversar sobre lo político congregándonos en comunidad.

Referencias bibliográficas

- Albizu, Edgardo (2002). La estética de Gadamer. *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, (22), pp. 123-154.
- Arendt, Hannah (1970). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. (Carmen Corral, Trad). Paidós.
- Bernan, Antoine (1983). Bildung et Bildungsroman. *Les temps de la réflexion*, (4), pp. 141-159.
- Beiner, Ronald (2014). *Political Philosophy. What It Is and Why It Matters*. Cambridge University Press.

¹¹ Esa posición se aclararía en una contraposición con la interpretación “entre” Platón y Aristóteles que ensaya L. Strauss (Pageau-St-Hilaire, 2019).

- Bey, Facundo (2019a). El debate sobre *Plato und die Dichter* y su inscripción en el contexto de Alemania Nacional-Socialista: una discusión con lecturas de la teoría política. *Ekstasis: revista de hermenéutica e fenomenología*, 8 (1), pp. 138-163.
- Bey, Facundo (2019b). Hans-Georg Gadamer sobre el Protréptico aristotélico: ética y política en la tradición socrático-platónica. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 45 (1), pp. 33-61.
- Bey, Facundo (2020a). Al encuentro con Platón: los primeros pasos de Gadamer en Marburgo (1919-1928). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (3), pp. 457-472.
- Bey, Facundo (2020b). *Paideía* y utopía en la crítica de Hans-Georg Gadamer al Platón de Julius Stenzel y Kurt Singer. En Benítez Ocampo (ed.) *Intersecciones. Reelaboraciones de la filosofía contemporánea y la estética filosófica* (pp. 1-31). Ed. Cravo.
- Bey, Facundo (2021a). Lenguaje, coraje y utopía: comentario y discusión de las lecturas contemporáneas de *Plato und die Dichter* de Gadamer. *Tópicos*, (60), pp. 230-268.
- Bey, Facundo (2021b). Fenomenología de la *pólis* y torsión del *Dasein*: dialéctica y hermenéutica en la temprana interpretación gadameriana de la ética platónica. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (82), pp. 63-80.
- Bey, Facundo (2021c). Justicia y educación en la interpretación de Gadamer de la *República* de Platón en *Platos Staat der Erziehung. Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54 (2), pp. 421-445.
- Butler, Eliza Marian (1935). *The Tyranny of Greece over Germany: A Study of the Influence Exercised by Greek Art and Poetry over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth and Twentieth Centuries*. Cambridge.
- Delannoy, Franck (2006). Gadamer's frühes Denken und der Nationalsozialismus. En Marion Heinz und Goran Gretic (Ed), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus* (pp. 327-352). Königshausen & Neumann.

- Di Cesare, Donatella (2011). Thinking in Utopias: Hermeneutics as political philosophy. En Wierciński A. (edits.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation* (pp. 565-570). LIT Verlag.
- Fortin, Ernest (1984). Gadamer on Strauss: An Interview. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 12 (1), pp. 1-14.
- Fuyarchuk, Andrew (2010). *Gadamer's Path to Plato. A Response to Heidegger and Rejoinder by Stanley Rosen*. Wipf & Stock.
- Gadamer, Hans-Georg (1931). Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos. En H.G. Gadamer, *Gesammelte Werke 5* (pp. 3-163). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1934). Plato und die Dichter. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 5* (pp. 187-211). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1935). Kurt Hildebrandt, Plato, der Kampf des Geistes um die Macht. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 5* (pp. 331-337). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1942). Platos Staat der Erziehung. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 5* (pp. 249-262). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1960). Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 1*. Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1973). Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 2* (pp. 479-508). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1978a). Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 2* (pp. 301-318). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1978b). Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 7* (pp. 128-227). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1980). Probleme der praktischen Vernunft. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 2* (pp. 319-329). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1988). Plato als Porträtist". En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 7* (pp. 228-257). Mohr Siebeck.

- Gadamer, Hans-Georg (1990a). Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Dörte von Westernhagen: die Wirkliche Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns. *Das Argument*, (182), pp. 543-555.
- Gadamer, Hans-Georg (1990b). Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 8* (pp. 339-349). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1992). *Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*. En D. Misgeld, G. Nicholson (eds.), University of New York.
- Gadamer, Hans-Georg (1993). Über die politische Inkompetenz der Philosophie. En H. G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, (pp. 35-41). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1995). *Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*. Dutt, C. (Hrsg.). Universitätsverlag C. Winter.
- Gadamer, Hans-Georg (1997). Reply to Robert R. Sullivan. En Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (pp. 256-258). Library of Living Philosophers. v. 24.
- Gadamer, Hans-Georg (2002). “Los griegos, nuestros maestros.” Una entrevista con Glenn W. Most. *Revista Praxis Filosófica*, (14), pp. 137-148.
- Gadamer, Hans-Georg (2004). *Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*. Trotta.
- Gabriel, Silvia (2015). *Ricœur y lo político*. Prometeo.
- Grondin, Jean (2011). El milagro del éxito de Verdad y Método. En R. Cúnsulo (edit.) *A cincuenta años de Verdad y Método. Balance y perspectivas* (pp. 77-86). Editorial UNSTA.
- Kalinowski, Isabelle (1997). Les ambiguïtés de Gadamer. *Liber. Revue Internationale des livres*, 30.
- Karczmarczyk, Pedro (2007). La subjetivización de la estética y el valor cognitivo del arte según Gadamer. *Analogía filosófica*, 21 (1), pp. 127-173.
- Kögler, Hans-Herbert (1992). *Die Macht des Dialogs: Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*. Metzler.

- Koselleck, Reinhart (2012). Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*. En R. Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (pp. 49-94). (Luis Fernández Torres, Trad.). Trotta.
- Lawn, Chris y Keane, Niall (2011). *The Gadamer Dictionary*. Continuum International Publishing.
- Orozco Martínez, Teresa (1995). *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*. Argumen.
- Orozco Martínez, Teresa (2004). El arte de la insinuación. Las intervenciones filosóficas de Hans-Georg Gadamer en el Nacionalsocialismo. *Revista Laguna*, (14), pp. 65-88.
- Pageau-St-Hilaire, Antoine (2019). Philosophy and Politics in Gadamer's Interpretation of Plato's Republic. *Ethics & Politics*, 21 (3), pp. 169-200.
- Palmer, Richard (2002) A Response to Richard Wolin on Gadamer and the Nazis. *International Journal of Philosophical Studies*, 10 (4), pp. 467-482.
- Palti, Elias (2018). *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*. Fondo de Cultura Económica.
- Popper, Karl (1947). *The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato*. George Routledge & Sons.
- Richter, Melvin (2003). Asignando a la *Begriffsgeschichte* su lugar en la historiografía del pensamiento político. *Historia Contemporánea*, (27), pp. 455-463.
- Rosen, Stanley (2003). *Hermeneutics as Politics*. Yale University Press.
- Rosenberg, Alfred (1930). *Der Mythos des XX Jahrhunderts*. Hoheneichen-Verlag.
- Ross, Jan (1995). Schmuggel. Gadamer Geheimnis. En *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11 de febrero.
- Sullivan, Robert (1989). *Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*. Pennsylvania State University Press.
- Vattimo, Gianni (1991). *Ética de la interpretación*. (Teresa Oñate, Trad). Paidós.
- Väyrynen, Tarja (2005). A Shared Understanding: Gadamer and International Conflict

- Resolution. *Journal of Peace Research*, 42 (3), pp. 347-355.
- Vilanou, Conrad (2006). Historia conceptual e historia intelectual. *Ars Brevis*, pp. 165-190.
- Wolin, Richard (2000). Nazism and the Complicities of Hans-Georg Gadamer: Untruth and Method. *New Republic*, pp. 36-45.

Alteridad y Democracia: Aportes para una crítica radical al pluralismo liberal

Alterity and Democracy: Contributions for a radical critique of liberal pluralism

Guido Fabrizio Bovone*

Fecha de Recepción: 30/03/2022

Fecha de Aceptación: 15/06/2022

Resumen: *El objetivo del presente artículo es poner en escena las críticas que la corriente de filosofía política denominada democracia radical ha elevado frente a la tradicional democracia liberal. Al mismo tiempo, se pretende proponer la incorporación del concepto de alteridad tal como lo restituye Judith Butler a partir de su lectura de Emmanuel Levinas, a fin de complementar los argumentos de la democracia radical. Este aporte, confío, nos ayudará a repensar las nociones básicas del pluralismo liberal y explorar así una nueva articulación del pluralismo que exceda los parámetros actuales.*

Palabras clave: *alteridad – pluralismo – liberalismo*

Abstract: *This article seeks to put focus on the critics that the philosophico-political tradition called radical democracy has sustained against the classical liberal democracy. At the same time, I propose to incorporate the concept of alterity, as Judith Butler brings back from her study of Emmanuel Levinas work, in order to complement the ideas of radical democracy. This input, I believe, will help us rethink the basic notions of liberal pluralism and therefore explore a new form of conceptualizing pluralism.*

Keywords: *Alterity – Pluralism – Liberalism*

* Licenciado en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSoc-UBA) y Maestrando en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Número de ORCID: 0000-0003-3592-7394. Correo electrónico: guidobovone@gmail.com.

Desde la caída del muro de Berlín, la discusión filosófico-política ha sentado irrevocablemente sus bases en el terreno de la democracia liberal¹. Cualquier corriente, postura o argumento que se considere político, se ve obligado a inscribirse dentro del marco democrático si desea ser legítimo. Por ende, hoy más que nunca la democracia como la conocemos en occidente es disputada, en tanto ámbito y concepto, por las más diversas corrientes de filosofías políticas. Sin embargo, siguiendo las advertencias que nos plantea Chantal Mouffe en *El retorno de lo político*, a pesar de la aparente victoria total de esta forma liberal de democracia en occidente, la misma se sigue mostrando incapaz de responder a las demandas de un amplio conjunto de actores políticos. Nos dice Mouffe (1999), “los demócratas occidentales han quedado completamente desorientados ante la multiplicación de los conflictos étnicos, religiosos e identitarios que, de acuerdo con sus teorías, habrían debido quedar sepultados en un pasado ya superado” (p.11). De este modo, es necesario abocarse a las contribuciones que una crítica a la democracia liberal puede aportar para una mejor comprensión y realización de la democracia en su totalidad. De lo que se trata no es de buscar una alternativa a la democracia liberal, sino de repensar su concepción misma. En este sentido, son las autoras y los autores de la corriente de pensamiento que se conoce como la democracia radical, quienes más han aportado a la reconceptualización de las bases mismas de nuestra democracia. Al respecto, es precisamente Chantal Mouffe quien se erige como una referencia a la hora de pensar en las críticas a la democracia liberal, tanto a su individualismo como a su racionalismo universalista. Al mismo tiempo, la autora aborda la pregunta por el pluralismo dentro de la democracia liberal, abogando por la herencia y reafirmación de los efectos políticos concretos que este tiene, pero también por una reinterpretación de dicho concepto en pos de un pluralismo que exceda los márgenes del pensamiento liberal.

¹ Una versión preliminar del presente artículo ha sido presentada en el XV Congreso Nacional de Ciencia Política y XIV Congreso Nacional y VII Congreso Internacional sobre Democracia, *La Democracia en Tiempos de Desconfianza e Incertidumbre Global. Acción Colectiva y Politización de las Desigualdades en la Escena Pública*, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político (SAAP) y la Universidad Nacional de Rosario.

Esto será lo que buscaré restituir en el presente artículo². No obstante, si bien la autora provee una plataforma excepcional para plantear la pregunta por un pluralismo no liberal, considero que su propuesta deja aún espacios sin explorar.

En este sentido, considero que el concepto de alteridad de raigambre levinesiana podría realizar grandes aportes a la causa del pluralismo democrático. De modo de analizar cuáles pueden ser sus beneficios, me guiaré por los argumentos que nos presenta Judith Butler en torno a su relectura del concepto levinesiano de alteridad, haciendo foco particularmente en dos de sus obras, *Vida Precaria* y el más reciente *La fuerza de la no violencia*. Habiendo hecho esto, querría sopesar el aporte que este concepto puede realizar a las formas de democracia pluralista que nos plantea la democracia radical y analizar si, de este modo, la pregunta por un pluralismo que exceda al pluralismo liberal queda respondida.

Críticas a la democracia liberal

Cualquiera que haya tenido aproximación a los postulados de la democracia radical conoce las críticas que esta establece a la democracia liberal. El individualismo, el racionalismo, la pretensión de universalidad y la forma de comprender su pluralismo inherente. Por lo general también, cualquiera que conozca la democracia radical sabe que su pretensión, lejos de abandonar la democracia liberal junto con sus instituciones, está

² Cabe destacar que, si bien el presente escrito se centra en la crítica de la democracia liberal que nos presenta Chantal Mouffe, existen notables divergencias incluso entre los representantes de aquella crítica. En este sentido, debemos mencionar al menos algunos de los debates dentro del campo de filosofía política que podría denominarse democracia radical. De este modo, Mouffe se aleja tanto de la reivindicación que hace Claude Lefort (1988) de la tradición del republicanismo cívico como de las lecturas y críticas que ofrece Jacques Rancière (2010) acerca de la democracia liberal. Al mismo tiempo, el campo de la democracia radical no queda agotado por las autoras aquí presentadas Chantal Mouffe y Judith Butler, ni por los mencionados Lefort y Rancière. Tan sólo a modo de reconocimiento debemos mencionar a algunas grandes figuras del pensamiento en post de radicalizar los conceptos de la democracia para superar el armazón conceptual de la democracia liberal, por ejemplo, William E. Connolly (1991), Seyla Benhabib (1996), Wendy Brown (2019), Ernesto Laclau (1987), Iris Marion Young (2000), Sheldon S. Wolin (2008) y C. B. Macpherson (1997). En el plano nacional, podemos mencionar a Lucia Wegelin (2014), Ezequiel Ipar (2014) y Gisela Catanzaro (2014), entre otros, como autoras y autores que se han dedicado a repensar los conceptos fundamentales de la democracia.

orientada a la recuperación de lo que de aquella se considera más valioso. Así, ubicándose como heredera de la liberal, la democracia radical busca repensar sus categorías para precisamente radicalizar la democracia ya existente y no encaminarse hacia sus afueras. En definitiva, la crítica radical a la democracia liberal gira en torno a cuatro grandes ejes.

En primer lugar, se ubica la crítica al racionalismo. La democracia radical se encarga de poner en cuestión los argumentos clásicamente racionalistas de la liberal. Para comprender esta postura típica del liberalismo político, debemos retrotraernos a los postulados de uno de los mayores exponentes del pensamiento racionalista, Immanuel Kant³. Partiendo de la primacía que este otorga a la facultad de la razón en su esquema de pensamiento, las reflexiones políticas que el autor nos presenta girarán todas sobre dicho concepto. Según Kant, si bien la capacidad de razonar es algo inherente a cada ser humano, la Razón misma a la que cada uno apela es no obstante una sola. Dicho de otro modo, Kant postula que la razón sigue siempre el mismo camino y conduce siempre a las mismas conclusiones. De aquí que, en sus textos más explícitamente políticos por ejemplo *Sobre la paz perpetua*, el argumento del autor para justificar un eventual consenso mundial al que serían capaces de llegar todos los seres humanos se base en el principio de una razón universal. Si, como parece decir Kant, todos estuvieran dispuestos a abandonar sus instintos e impulsos no racionales y se dispusieran a respetar los preceptos que la razón les indica, el consenso universal no tardaría en llegar y la paz perpetua se alcanzaría fácilmente.

³ Si bien puede pensarse en Kant como un buen representante de la lógica de liberalismo político en cuestión, el mismo no agota la heterogeneidad propia de aquella tradición de pensamiento, siendo su mención tan sólo un ejemplo ilustrativo. En paralelo habría que ubicar a la tradición liberal-republicana cuyas conceptualizaciones del liberalismo político, y del racionalismo en particular, varían notablemente de las kantianas. Al mismo tiempo, es importante reconocer la herencia que de ambas tradiciones se presenta en los debates más contemporáneos acerca de la democracia liberal en los nombres de, por ejemplo, John Rawls (1995) con su teoría de la democracia normativa y Jürgen Habermas (2010) con su lógica consensualista de la misma. Aunque en este sentido también habría que destacar ciertas divergencias dentro de los debates contemporáneos, siendo imposible asimilar a dichas figuras con demás referentes como Ronald Dworkin (2006) o Joseph Raz (2013), entre otros.

Este es precisamente el presupuesto que opera por detrás de la lógica consensual del racionalismo liberal. Partiendo de la concepción de que todos poseemos una característica común, la razón, capaz de guiar nuestras acciones y orientarlas en el mismo sentido, el consenso pareciera ser fácilmente alcanzable. De hecho, en esta noción prima la idea de que el fallo en lograr el consenso se debe siempre y únicamente a una falta de voluntad, malicia o ignorancia. Así, la posibilidad de una postura existencial radicalmente diferente queda por completo anulada. Del mismo modo se anula la decisión en sí misma, en tanto que si lo único que debemos hacer es apelar a la razón y la razón funciona dando tan sólo una única respuesta posible, algo así como una decisión propiamente dicha resulta imposible en cualquier instancia. No existe, por ende, posibilidad de disenso. Al menos no de forma legítima. Este es el diagrama básico de racionalismo del pensamiento político liberal.

En la latitud opuesta se ubica la democracia radical. Tomemos como ejemplo los planteos que Mouffe establece en su ya mencionada obra *El retorno de lo político*. A lo largo de la misma, la autora se encarga de recuperar la noción de conflicto que la democracia liberal pretende olvidar. Mejor dicho, Mouffe parte de la acusación al liberalismo político de utilizar la dicotomía público/privado como medio fundamental para la exclusión del conflicto del ámbito público, restringiéndolo al ámbito de lo privado. De este modo queda configurado precisamente el pluralismo liberal, para el cual es posible la aceptación de un otro, y por ende el consenso, únicamente en la medida en que las posturas problemáticas para las cuales el consenso es imposible sean relegadas al ámbito privado. Así, el conflicto siempre presente en las sociedades se oculta bajo la categoría de lo privado, y el aparentemente universal consenso público se erige. De esta negación del conflicto surge la voluntad de su restitución que denota la democracia radical. La autora en cuestión se encarga de volver a poner al conflicto en el centro de la escena pública, momento en el cual establece su ya famosa distinción entre la política y lo político, es decir entre la política liberal entendida como una mera discusión racional con un consenso final asegurado, y la discusión misma de posturas existenciales radicalmente distintas que constituye lo político.

En este punto, la influencia de Carl Schmitt y de sus críticas al liberalismo resultan ineludibles. Al igual que este, la pretensión de Mouffe es recuperar el conflicto de su abandono liberal. Sin embargo, y este es un punto importante de diferencia con el autor alemán, como aclaramos al comienzo de esta exposición el interés de la autora no es proponer una plataforma política externa a la democracia liberal sino, por el contrario, fortalecer la democracia liberal reinterpretándola en términos de una democracia radical cuyo fundamento se corra del supuesto consenso racionalista y se ubique en la canalización vía institucional del antagonismo, es decir, en lo que Mouffe denomina el modelo agonista. Es contra la pretensión y la creencia en la posibilidad de anular el conflicto que escribe Mouffe en pos de la democracia. “En esas actitudes, el pensamiento político de inspiración liberal-democrática revela su impotencia para captar la naturaleza de lo político” (Mouffe, 1999, p.12), nos dice la autora haciendo referencia al carácter necesariamente conflictivo con el que debe comprenderse lo político y que el liberalismo pretende olvidar. Aún más, la autora nos advierte que esta obliteración liberal del conflicto es una “ceguera que puede tener graves consecuencias para el futuro de las instituciones democráticas” (Mouffe, 1999, p.12). De ahí la necesidad de repensar las categorías fundamentales del liberalismo, tarea por la que aboga la democracia radical, a fin de proteger las instituciones que la democracia liberal dio a luz y cuyo valor sigue siendo hoy en día inestimable. Nos dice la autora, “al modelo de inspiración kantiana de la democracia moderna hay que oponer otro, que no tiende a la armonía y a la reconciliación, sino que reconoce el papel constitutivo de la división y el conflicto” (Mouffe, 1999, p.20). Estas son precisamente la crítica al racionalismo de la democracia liberal y la propuesta de la democracia radical.

Por otra parte, en el mismo texto de Mouffe *El retorno de lo político*, podemos también rastrear las críticas de la democracia radical a la liberal en torno a su concepción individualista de lo político. De hecho, la autora nos dice muy expresamente que si bien es cierto que el individualismo atomista propio del liberalismo político clásico fue fundamental para la instauración de la democracia liberal tal como la conocemos desde comienzos de la modernidad, también lo es el hecho de que hoy en día dicha

concepción resulta insatisfactoria. Así, esta nos dice que “para desarrollar soluciones a los problemas que encaran hoy en día las democracias liberales y para suministrar una articulación efectiva entre metas socialistas y los principios de la democracia liberal, es menester trascender el marco del individualismo” (Mouffe, 1999, p.136). Por ende, del mismo modo que al plantear su crítica al consenso racionalista liberal, el objetivo de la democracia radical de Mouffe se centra en aportar las críticas conceptuales necesarias no para abandonar la democracia liberal, sino para reconvertirla. Vale la pena esta aclaración, porque el interés de la autora no es borrar la tradición y prácticas actuales de respeto al individuo y sus derechos personales, así como tampoco lo es un retorno a una concepción premoderna de comunidad en la que la figura del individuo no tendría lugar alguno. Por el contrario, ella pretende sostener la categoría de individuo como parte fundamental de su concepción de democracia. No obstante, la tarea entonces está en reinterpretar el concepto de individuo de manera que no se mantenga restringido por los parámetros liberales. Así, el objetivo puntual de la autora se ubica en,

Teorizar lo individual, no como una mónada, un yo «sin trabas» que existe con anterioridad a, e independencia de, la sociedad, sino como constituido por un conjunto de «posiciones subjetivas», inscritas en una multiplicidad de relaciones sociales, miembros de diversas comunidades y participantes en una pluralidad de formas colectivas de identificación. (Mouffe, 1999, p.136).

En este sentido, podemos corroborar una cercanía entre los planteos de Mouffe y los que expone Judith Butler en su más reciente obra, *La fuerza de la no violencia*. En el mismo, la autora estadounidense se encarga de plantear sus críticas a la noción contractualista de individuo, así como al individualismo liberal de forma más amplia.

Según Butler, el individualismo liberal parte de la premisa de que el individuo originario, que por su parte siempre se representa como un hombre ya maduro, es un ser no sólo aislado sino más interesantemente independiente. Así, esta es su característica definitiva, a saber, la falta total de dependencia de cualquier exterioridad sea esta

humana o ambiental. “La dependencia se eliminó del retrato del hombre originario” (Butler, 2020, p.53). Ahora bien, al poner en duda aquella ficción del ser humano en tanto individuo absolutamente independiente, la autora busca trastocar los fundamentos del individualismo mismo, proponiendo una concepción en la que la constitución identitaria del individuo depende ya desde sus orígenes de una comunidad, de un contexto. En este sentido, Butler (2020) argumenta, “nadie nace como individuo; si alguien se convierte en individuo a lo largo del tiempo, ella o él no escapan a la condición fundamental de dependencia en el curso de ese proceso” (p.56). Al hacerlo, rompe el atomismo clásico del liberalismo político instalando una noción de interrelación inherente incluso a cada identidad particular, logrando mantener así el individualismo liberal pero reinterpretado. De este modo, la independencia del liberalismo no es más que la ficción de una autosuficiencia cuya realidad no tiene sustento. El concepto de interdependencia es el que cobra centralidad a la hora de repensar una forma de individualismo que trascienda los parámetros liberales. El individualismo por el que Butler aboga sería uno que reconozca al individuo no como un átomo independiente desde su origen sino por el contrario constantemente en relación con un otro, en un vínculo de interdependencia que es formativo de su identidad misma.

Se trastoca de este modo, junto con el concepto liberal de individuo, su correspondiente noción de igualdad. Para la autora, la tarea consiste en comprender la igualdad de cada individuo como inscrita en un marco social que lo engloba, marcado por las relaciones de interdependencia que el individuo denota tanto con otros como con su entorno. La autora nos dice que se trata de “formular la igualdad sobre la base de las relaciones que definen nuestra duradera experiencia social” (Butler, 2020, p.61). De este modo, según Butler, la única vía para alcanzar la necesaria igualdad por la que aboga el liberalismo político es precisamente rechazando las premisas individualistas de aquel. Si queremos establecer una verdadera situación de igualdad social, debemos primero aceptar nuestra interdependencia inherente y constitutiva en tanto individuos. Este razonamiento puede reconducirnos rápidamente a los argumentos de Mouffe,

quien al cuestionar el individualismo liberal plantea también la necesidad de comprender al individuo particular dentro de y constituido por una comunidad. De hecho, a partir de este razonamiento la autora arriba a una nueva propuesta de derechos, en donde vemos el verdadero potencial de la filosofía política de la democracia radical. Así, Mouffe dice que,

Las ideas de derechos sociales, por ejemplo, han de ser abordadas en términos de «derechos colectivos» adscritos a comunidades específicas. Precisamente a través de su inscripción en relaciones sociales específicas es como un agente social tiene garantizados sus derechos, no como individuo fuera de la sociedad. (1999, p.136).

Ambas críticas trabajadas ya, a saber, al racionalismo y al individualismo, basan, sin embargo, sus fundamentos en una transversal necesidad de reinterpretación del universalismo liberal. No sólo en las pretensiones de universalidad del racionalismo, las cuales resultan evidentes a partir del modo en que se entiende a la razón misma como un componente que atraviesa toda humanidad y que al mismo tiempo es única e indivisible, sino también en aquella universalidad del individuo liberal, el cual es individuo en la medida en que se lo considera igual a los demás o, mejor dicho, que es igual a los demás siempre y cuando sea exactamente un individuo. De este modo, el liberalismo político se encuentra plagado de codicia universal. Permítanme aclarar este punto.

La pretensión de universalidad sobre la que se erige el racionalismo liberal no deja lugar a dudas. En la medida en que se considera a la Razón como un único elemento al que cada individuo puede apelar, la universalidad se adquiere en tanto unicidad. Si bien todos y cada uno de los seres humanos poseemos la facultad de la razón, esta última es única. Así, si tenemos en cuenta también el principio de no contradicción, ley por la que batalla constantemente toda lógica, vemos como todos los individuos terminan siempre adscribiendo a una misma razón, la cual por ende se vuelve universal.

Por su parte, la búsqueda de universalidad de la concepción liberal del individuo resulta más esquiva. No obstante, la clave de la cuestión se encuentra en el hecho de que, para el individualismo liberal, al menos de forma abstracta, todos los individuos son considerados iguales entre sí. Esta premisa, que por otra parte no debemos olvidar funda la democracia liberal tal como la conocemos y nos ofrece gran cantidad de los derechos elementales de todo aquello que consideramos justicia social, sirve también para establecer una universalidad en los planteos liberales respecto al individuo. Si cada individuo es igual a los demás, cada uno de estos en tanto átomos que componen el cuerpo social pueden comprenderse de manera aislada por igual. No es necesaria ninguna comprensión del individuo particular, ya que cualquiera es ejemplo suficiente para comprender a los demás.

Ahora bien, como he restituido, la intención de la democracia radical no es abandonar la democracia liberal junto con todos sus conceptos. En este punto, se ve la importancia de esta aclaración. De hecho, por ejemplo, abandonar el concepto universalista de igualdad entre todos los individuos que nos ofrece el liberalismo político sería dar por tierra a la extensa línea de derechos que se han conseguido a lo largo de la historia de la democracia liberal, lo cual sería una tarea contraria a cualquiera cuyo objetivo sea cifrable dentro del eje de la democracia radical. Por ende, la pretensión de la crítica al universalismo liberal es evidentemente otra. Veamos lo que nos dice Mouffe al respecto,

Lo que aquí está en juego no es el rechazo del universalismo a favor del particularismo, sino la necesidad de un nuevo tipo de articulación entre lo universal y lo particular. (...) Sin volver a una posición que niega la dimensión universal del individuo y sólo deja espacio al puro particularismo -que es otra forma del esencialismo-, tiene que ser posible concebir la individualidad como constituida por la intersección de una multiplicidad de identificaciones e identidades colectivas que constantemente se subvierten unas a otras. (1999, p.137).

De lo que se trata es, entonces, de repensar la forma en la que se comprende el universalismo mismo. Esto conlleva, como bien nos dice Mouffe, cuestionar el modo en que se articulan lo universal y lo particular, de forma similar a como se repiensa la articulación entre el individuo y lo social. La crítica al universalismo liberal que postula la democracia radical se asocia entonces con una pregunta por el carácter mismo de lo universal. ¿Podemos, o debemos, comprender lo universal como libre de conflicto? Más aún, ¿podemos comprenderlo como libre de contradicciones y siempre igual a sí mismo? Estas son las cuestiones que la democracia radical plantea en torno al universal. Se trata, claro está, de una crítica que abreva de la crítica al esencialismo metafísico, propia de cierto campo de la filosofía. De hecho, la propia Mouffe lo admite diciendo que,

Esas cuestiones sólo se pueden formular a partir de una perspectiva teórica que se alimente de la crítica del esencialismo, que es el punto de convergencia de corrientes teóricas tan diversas como las del segundo Wittgenstein, Heidegger, Gadamer o Derrida. (1999, p.14).

Por ende, podemos suponer que la crítica al universalismo liberal es, fundamentalmente, una crítica a la forma metafísica de comprender lo universal.

Hemos repasado así brevemente las críticas que la democracia radical esgrime contra la democracia liberal. El racionalismo, individualismo y la transversal pretensión de universalidad de esta última han sido los focos del ataque. No obstante, es imposible eludir el problema de una propuesta superadora. Así, si bien los argumentos que nos presentan tanto Mouffe como Butler resultan demoledores para las interpretaciones del liberalismo político, la propuesta propia de la democracia radical resulta por momentos escueta o poco delineada. Mouffe, por ejemplo, es más que convincente en su intento de rescatar al conflicto del olvido liberal. Sin embargo, a la hora de delinear la estructura de una democracia pluralista por la que ella aboga, parece inclinarse demasiado en una

respuesta ya provista con anterioridad, precisamente, por el liberalismo político. Si la propuesta radical de Mouffe para la instauración de una democracia pluralista se centra únicamente en la canalización del conflicto por medio de las instituciones políticas ya existentes, por su parte heredadas de la democracia liberal, ¿cuál es realmente la diferencia con el pensamiento político liberal? Por supuesto que la adopción del conflicto y su instauración como eje central de la conceptualización y acción políticas ha de acarrear una seria mutación en nuestra comprensión de la democracia. Pero ¿es esto suficiente para exceder los límites de la democracia liberal? ¿En qué medida y de qué modo la resolución institucional del conflicto de la democracia radical se distancia del mismo procedimiento presente en la democracia liberal? Incluso surge la duda de cuán novedosa es realmente la interpretación y el rol del conflicto que nos ofrece Mouffe. Si bien sus críticas al liberalismo político hacen pie sobre ciertas escuelas de dicha corriente de pensamiento, como por ejemplo en el liberalismo político de raigambre kantiana, también es cierto que existen otros autores del liberalismo político para los que las críticas de la democracia radical en torno al tratamiento del conflicto no son tan fácilmente desplegadas. Estamos pensando por ejemplo en Thomas Hobbes, para quien el conflicto no ha de solucionarse a partir del diálogo y la conducta racional, sino tan sólo ha de ser contenido por la fuerza del Estado. ¿Cuán distante es realmente la propuesta institucional de Mouffe de esta versión del liberalismo político? Es cierto que la autora discute, no tanto con el pensamiento político liberal clásico, sino con las reversiones que de este han surgido en años más recientes. Así, los principales oponentes contra los que apunta en *El retorno de lo político* son John Rawls y Jürgen Habermas, ambos representantes de un relativamente renovado liberalismo político. Para ambos, las críticas de la democracia radical resultan apropiadas. En estos términos argumenta Mouffe,

Pasar por alto esta lucha por la hegemonía imaginando que sería posible establecer un consenso resultante del ejercicio de la «razón pública libre» (Rawls) o de una «situación ideal de la palabra» (Habermas), es eliminar el lugar

del adversario y excluir la cuestión propiamente política, la del antagonismo y el poder. (1999, p.24).

No quedan dudas de que sus críticas están orientadas a la discusión actual de la democracia radical con la democracia liberal. No obstante, resta la incógnita de si su propuesta pueda realmente estar a la altura de las expectativas y resolver las propias críticas al liberalismo político. Dicho de otro modo, permanece aún la posibilidad de simplemente repetir la respuesta hobbesiana frente a la necesidad de legitimación del Estado o de la democracia, con el peligro de volver a incurrir en los mismos errores que hoy se critican.

La alteridad en la democracia radical

Como vemos, la pregunta por la democracia radical no parece haber sido completamente saldada. Si bien sus críticas a la democracia liberal son más que pertinentes y logran abrir un espacio para repensar las categorías sobre las que se fundan nuestras democracias actuales, la propuesta superadora que se espera no aparece de modo satisfactorio. Sería fructífero, por ende, incorporar el concepto de alteridad tal como Judith Butler lo retoma de la obra de Emmanuel Levinas al debate en cuestión. Lo mismo, no porque este concepto posea las respuestas a todas las incógnitas que plantea la democracia radical ni porque, de por sí, pueda completar la propuesta de esta última. Más bien, creo que la exploración misma del concepto de alteridad puede traer resultados benéficos para la tarea de la democracia radical.

Retomando la afirmación de la interdependencia constitutiva de cada individuo, el concepto de alteridad que nos ofrece Butler también se nos presenta como un vínculo con un otro que excede los límites de una mera relación entre individuos aislados. Por el contrario, tanto en su crítica al individualismo liberal, tal como la que vemos en *La fuerza de la no violencia*, como en su interpretación del concepto de alteridad, presente

por ejemplo en su texto titulado *Vida precaria*, el contacto que existe entre seres humanos no es equivalente a una relación entre átomos aislados, o puesto en términos metafísicos, entre dos entidades distintas, que se juntan para dar vida al espacio político. Más bien, se trata de una individualidad que se encuentra ya constituida a partir de la relación con un otro. Es tan sólo en aquel contacto con lo otro, el cual por su parte aclara Butler es inherente e inevitable en toda vida, donde comienza la conformación de un yo distinguido. Sin embargo, el liberalismo político no lo muestra así, y decide esconder en su relato del mito originario de lo político, el contractualismo, la conformación del individuo. La propia Butler nos lo recuerda, “la aniquilación de la alteridad constituye la prehistoria de esa prehistoria” (2020, p.53), haciendo referencia a la narración del contrato originario. Es decir, el liberalismo político se encarga de borrar todo rastro de interdependencia constitutiva y expone como fundamento de su sociedad un individuo (varón) ya independiente. Toda relación con un otro desaparece, en la medida en que literalmente desaparece un otro de la conceptualización. No existe así relación de alteridad en el liberalismo político. Es por ello que la exploración de este concepto puede probarse significativa para la labor de la democracia radical.

Surge la pregunta no obstante de en qué consiste esta alteridad. ¿Que nos concede afirmar que el liberalismo político, movimiento que en teoría se caracteriza por la apertura al pluralismo, carece de relación de alteridad? Para dar respuesta a esta incógnita debemos retrotraernos a la interpretación que Butler posee del concepto levinesiano de alteridad. Para ello, rastreo sus planteos en su texto *Vida precaria*, más particularmente en el apartado dedicado a la comprensión de la figura de la cara en Levinas. A través de esta, el autor desarrolla un pensamiento de la alteridad que lo lleva a comprender al otro en su dimensión de radicalmente diferente, imposible de asimilar. Butler utiliza estas palabras para describir la imagen que nos ofrece el autor:

Parece ser que la «cara» de lo que él llama el «Otro» me hace una demanda ética, y sin embargo, no sabemos qué demanda. La «cara» del otro no puede ser leída en búsqueda de un significado secreto, y el imperativo que conlleva no es

inmediatamente traducible a una prescripción que pueda ser lingüísticamente formulada y llevada a cabo. (2004, p.131)

De este modo, en este nivel superficial del argumento levinesiano, la cara hace referencia a un otro que podríamos calificar de intraducible o inasimilable. Es decir, no se trata sin más de un otro diferente a nosotros, uno que inclusive podríamos comprender y ajustar a nuestros parámetros en la medida en que no es en última instancia absolutamente diferente, ya que es racional y posee intereses individuales, como sucede en el pensamiento liberal. En la figura de la cara de Levinas, se trata de un otro cuyo significado jamás podremos comprender. No es un individuo análogo a mí mismo, el cual puedo aprehender. Por el contrario, se nos presenta como una alteridad cuya distancia es en cierto modo infranqueable. Nunca, por ende, podré saber qué es lo que demanda, y su figura será siempre sede de una indecibilidad, de una apertura de sentido, ineludible. De gran utilidad nos será aquí incorporar brevemente algunos argumentos expuestos por Levinas en otra parte, compilados en nuestro idioma en un texto titulado *Alteridad y trascendencia*. En el mismo, el autor asocia su figura de cara con una precariedad, con una absoluta exposición y desnudez con la que se nos presenta el otro. Así, esta precariedad como característica sobresaliente del otro nos recuerda a la vulnerabilidad a la que refiere Butler, cuando insiste en la importancia y necesidad de reconocer, más allá de la ficción liberal, la naturaleza inherentemente vulnerable del ser humano. Contra la noción contractualista de un hombre completamente independiente, tanto Butler como Levinas parecerían querer poner en escena la fragilidad propia del individuo, y por ende su vital necesidad de relación con los otros. La llamada a repensar en la vulnerabilidad del humano que hace Butler es puesta por Levinas en los siguientes términos, “pienso que la responsabilidad por el otro hombre o, si lo prefiere, la epifanía del rostro humano constituye algo así como la perforación de la costra del «ser perseverando en su ser» y cuidando de sí” (2014, p.128). Aquella ruptura de la lógica del “ser perseverando en su ser”, puede ser interpretado aquí en relación a la interdepen-

dencia constitutiva que nos presenta Butler. De este modo, la exposición de ambos autores resulta aún más cercana de lo esperado, y los conceptos de vulnerabilidad o precariedad y de interdependencia adquieren centralidad.

Este es el gran gesto de novedad que la alteridad levinesiana que Butler recupera puede aportar a la tarea de la democracia radical. No deberá basarse en la misma comprensión del otro que nos presenta la democracia liberal. Por el contrario, podrá aprovechar los beneficios de una figura como la que expresa la *cara* en Levinas. Así, será capaz de dar nuevas respuestas a las críticas que la democracia radical plantea a la democracia liberal. Abandonado el individualismo y el racionalismo, la democracia radical podrá pensar una nueva forma de pluralismo que exceda los márgenes del pensamiento político liberal a partir de una nueva articulación de la alteridad.

Esta interpretación de la alteridad que nos ofrece Butler en su lectura de Levinas es acorde, precisamente, con los argumentos que tanto ella como Mouffe exponen en sus respectivas búsquedas por una comprensión diferente, no ya del otro, sino del yo. Si en sus críticas al individualismo liberal ambas autoras están de acuerdo en que la constitución de la propia identidad siempre se realiza a partir de un vínculo con los otros, la nueva figura de alteridad que se ha expuesto encaja de manera perfecta en el mecanismo de la democracia radical. De hecho, en su relectura de Levinas, la propia Butler nos dice,

Lo que nos ata moralmente tiene que ver con como somos *abordados* por otros de formas que no podemos advertir ni evitar; esta *vulneración* que significa el abordaje de los otros nos constituye, primero y ante todo, contra nuestra voluntad o, tal vez puesto de manera más adecuada, previo a la formación de nuestra voluntad. (2004, p.130).

En este fragmento vemos claramente como la conexión constitutiva con los otros se realiza precisamente en aquel abordaje que el otro, la cara en Levinas, establece sobre

nosotros incluso antes de que exista un yo que pueda querer o rechazar dicha intromisión. Es únicamente a través de la exploración de la idea de que la propia identidad puede constituirse sólo a partir de la intromisión de un otro inasimilable que puede la democracia radical alcanzar una noción de pluralismo que satisfaga sus propias críticas a la democracia liberal. De hecho, esto mismo piensa Butler en tanto cree que la comunidad política depende de una nueva forma de comprender la relación con el otro. En referencia tácita al mito liberal del contrato social, la autora afirma que la relación con un otro no es meramente un hecho histórico o descriptivo de la formación de nuestras sociedades políticas, sino algo inseparable de la constitución de nuestra propia identidad. Dicho de otro modo, la lógica liberal de individuos preexistentes que deciden unirse en pos de una sociedad política, lógica que por su parte implica un sinfín de consecuencias, como la artificialidad de lo social en tanto fenómeno que podría no ocurrir, o la premisa de la “sociable insociabilidad” como la que nos presenta Kant, es reemplazada por una conciencia del rol que la relación con el otro posee en el seno de la propia constitución. De este modo, la alteridad anida en un lugar inextirpable de la formación de la identidad. En esta concepción de la alteridad, es ahora posible pensar una nueva forma de pluralismo, una acorde a la democracia radical. Así, Butler nos dice,

No es esta acaso otra manera de imaginarse la comunidad, una en la que somos parecidos tan sólo en poseer esta condición de forma separada y, por lo tanto, teniendo en común una condición que no puede ser pensada sin la diferencia?
(2004, p.27)

Queda así articulada, a partir de la ubicación de la diferencia constitutiva con el otro, una nueva forma pluralista de comunidad. A esto es a lo que debe apelar la democracia radical si pretende exceder los límites de la democracia liberal, manteniendo al mismo tiempo sus avances políticos e institucionales. De hecho, la propia Mouffe parecería entenderlo así también, marcando un punto de encuentro con Butler. Ambas autoras

coinciden, si bien cada cual a su modo, en que de lo que se trata es de otorgar un rol de preeminencia a la relación con el otro para pensar en la identidad, ya sea esta individual o colectiva. Del mismo modo, ambas autoras parten sus argumentos de una crítica al pensamiento esencialista de la metafísica, la cual les permite replantear los parámetros de la discusión. Sin esta postura de rechazo a la metafísica, toda la discusión sería estéril. Mouffe lo dice en estos términos,

Semejante crítica permite comprender los límites del pensamiento político clásico (y, en su seno, particularmente la filosofía liberal) y ver que dependen de una ontología implícita que concibe el ser bajo la forma de la presencia. Esta «metafísica de la presencia» restringe el campo de los movimientos político-estratégicos a los lógicamente compatibles con la idea de una «objetividad» social. Cuando se presenta esa objetividad como el *fundamentum inconcussum* de la sociedad, todo antagonismo se reduce a una simple y pura diferencia (en el sentido saussureano del término). Se la percibe como un simple efecto situado en el nivel de la apariencia y derivado de un nivel ontológico más profundo. De ese movimiento proviene la clausura constitutiva del pensamiento liberal clásico. (1999, pp.14-15).

Sólo una crítica de la metafísica de la presencia nos dice Mouffe aquí, nos permitirá exceder los límites del pensamiento ontológico-político clásico. Es en este punto donde se abre la posibilidad de pensar el pluralismo desde la alteridad, una alteridad que existe no como la suma o superposición de entes aislados, sino basado en la interdependencia constitutiva. A esto hace referencia Mouffe cuando se distancia de la postura liberal, la cual se basa en un antagonismo de la simple y pura diferencia que se sitúa sólo en la apariencia. A diferencia del modelo político liberal, donde el antagonismo se da entre dos individuos ya de por sí independientes el uno del otro (también podríamos decir, ya constituidos sobre sí mismos) y cuya naturaleza conflictiva no es más que aparente en

la medida en que ambos pueden apelar a una razón universal que los unirá eventualmente, el pluralismo por el que Mouffe aboga ubica a la diferencia misma, al antagonismo, como el eje central de la constitución de la propia identidad, tanto del individuo como de la comunidad política. Algo similar ocurre cuando Butler reflexiona acerca de la interdependencia. Esta nos dice,

Así, la igualdad es un aspecto de las relaciones sociales que depende para su articulación de una creciente y aceptada interdependencia, que permite salir del cuerpo como una «unidad» para entender los propios límites como predicamentos sociales y relacionales. (Butler, 2020, pp.61-62).

Este “salir del cuerpo como unidad” al que Butler refiere posee fuertes ecos de la crítica a la metafísica de la presencia, en la medida en que propone una concepción no esencialista del cuerpo que reemplace la metafísica comprensión liberal del individuo. Del mismo modo que Mouffe entonces, Butler propone desterrar la unidad esencialista del pensamiento liberal en favor de una interdependencia constitutiva, que excede los límites del uno y/o otro, que se plantea la necesidad de comprender tanto a uno como al otro de forma conjunta o al menos relacional.

De este modo, tanto el conflicto existencial, es decir aquella diferencia infranqueable que Mouffe se preocupa por rescatar del olvido liberal, como la propia relación con el otro, lo que Butler denomina la interdependencia constitutiva, se vuelven inextirpables de la experiencia de la comunidad política. Es así como nace un nuevo pluralismo, el cual si bien hereda los beneficios del pluralismo liberal tradicional, logra ubicar la diferencia ontológica en su seno y así habilita una forma de democracia pluralista como por la que aboga la democracia radical. Precisamente a esto se refiere Mouffe al afirmar lo siguiente,

Por eso la cuestión decisiva de una política democrática no reside en llegar a un

consenso sin exclusión -lo que nos devolvería a la creación de un «nosotros» que no tuviera un «ellos» como correlato-, sino en llegar a establecer la discriminación nosotros/ellos de tal modo que resulte compatible con el pluralismo. (1999, p.16).

Es decir, que de lo que en la democracia radical se trata es del establecimiento de un novedoso tratamiento del pluralismo mismo. Uno que no pretenda la homogeneidad propia del liberalismo político, sino que acepte y adopte gustoso la diferencia en su núcleo más íntimo.

Palabras finales

Hemos recorrido el camino trazado por la democracia radical en favor de un nuevo pluralismo. En este, atravesamos las críticas al racionalismo, individualismo y, por consiguiente, al universalismo que la corriente radical de pensamiento democrático le plantea a la democracia liberal que aún hoy prevalece. Al hacerlo, nos encontramos con la cuestión acerca de si los planteos superadores de la democracia radical, cuyas críticas al liberalismo político creo satisfactorias, son suficientes para estar a la altura de su propia intención. Al respecto, creí necesaria la incorporación del concepto de alteridad tal como lo restituye Butler a fin de fortalecer el argumento radical. Este ha sido precisamente el recorrido y el objetivo del presente escrito, a saber, proponer el concepto de alteridad como piedra fundamental para el pensamiento de un pluralismo que exceda los parámetros liberales. Al ser conscientes de las deficiencias que plantea la democracia radical, creo que la exploración de la alteridad para el pluralismo democrático puede aportar grandes respuestas.

La alteridad que Butler recupera, así como la alteridad a la que el propio Levinas hace referencia, comporta necesariamente una referencia, un ser referido. El ser referido significa, en este contexto, el ser apelado por un otro incluso antes de que uno sea un sujeto identificable, antes de que el propio yo pueda existir. Más precisamente, nos

explica Butler, es la apelación misma la que me transforma en sujeto, la que crea el yo. En su texto *Dar cuenta de sí mismo*, la autora argumenta en favor del concepto levinesiano de alteridad resaltando el modo en que el mismo nos conduce a una interpretación relacional y constitutiva de nuestro contacto con el otro. Así, este concepto de alteridad le permite a Butler desarrollar, en *La fuerza de la no violencia*, la lógica de la interdependencia constitutiva de los individuos como alternativa a la lógica autonomista del liberalismo político. De este modo, la autora logra romper con el atomismo típico del individualismo liberal y establecer así una forma de pensar la relación entre individuos y sociedad que ofrece una plataforma más acorde para la lógica democrática. No obstante, creo, si bien la operación butleriana es fundamental, esta aprovecha tan sólo la mitad de la potencia que el concepto de alteridad puede ofrecer a una crítica democrática radical al liberalismo político. Precisamente, porque el concepto de alteridad comporta también una apertura ineludible hacia la heterogeneidad del otro, un abismo de significado que no puede ser conceptualizado en los términos de equivalencia del individualismo liberal. Si coincidimos con Mouffe en que la democracia liberal funciona, entre otras cosas, sobre la base de un individualismo que piensa a todos en función de su equivalencia, podremos atisbar las posibilidades que ofrece el concepto de alteridad como contraposición. Si bien aquel individualismo equivalencial liberal ha sido fundamental para el desarrollo de nuestras democracias contemporáneas, y continúa comportando grandes ventajas para la obtención y mantenimiento de derechos fundamentales, si nuestra intención es efectivamente radicalizar la democracia debemos ir un paso más allá. El concepto de alteridad nos permitiría reformular los términos en los que pensamos la justicia dentro de la democracia, entendiéndola no ya como igualdad equivalencial entre individuos, sino como respeto incondicional por la alteridad de un otro que, al mismo tiempo, no puede ser pensado como absolutamente ajeno a mí, sino como constitutivo de mi propia identidad. Dejar abierto aquel margen de incompreensión e imposibilidad de conceptualización del otro, tal como lo hace la alteridad butleriana, permitirá a la democracia superar finalmente aquella lógica equivalencial que sustenta derechos únicamente en la medida en que sean aplicados a individuos iguales entre sí.

La posibilidad de pensar una justicia para el otro, para el radicalmente alterno, es fundamental para la radicalización de la lógica democrática

Referencias bibliográficas

- Bedin, Paula (2015). Debates y redefiniciones en torno a la universalidad: hegemonía y movimientos sociales. Convergencias y divergencias entre Judith Butler y Chantal Mouffe. *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política* (5).
- Butler, Judith (2005). *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press.
- Benhabib, Seyla (Ed.) (1996). *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton University Press.
- Brown, Wendy (2019). *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. Columbia University Press.
- Butler, Judith (2004). *Precarious Life. The powers of mourning and violence*. Verso.
- Butler, Judith (2020). *La fuerza de la no violencia*. (Marcos Mayer, Trad.). Paidós.
- Catanzaro, Gisela, Chávez Molina, Eduardo & Ipar, Ezequiel (2014), Dilemas de la democracia (y el capitalismo) en la Argentina: transformaciones sociales y reconfiguraciones ideológicas, Parte 1 & 2, *Revista Realidad Económica*, (286).
- Caygill, Howard (2002). *Levinas and the Political*. Routledge.
- Connolly, William (1991). *Identity\Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, University of Minnesota Press.
- Dworkin, Ronald (2006). *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton University Press.
- Garriga Lacaze, Eugenio, Ipar, Ezequiel & Wegelin, Lucía (2014), Crítica y emancipación: algunos dilemas de la radicalización democrática hoy. *Revista del Centro Cultural de la Cooperación*, (20).
- Habermas, Jürgen (2010), *Teoría de la acción comunicativa*, (Manuel Jiménez Redondo, Trad.), Madrid, Trotta.
- Kant, Immanuel (2013). *La paz perpetua*, (Joaquín Abellán García, Trad.). Tecnos.

- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. (Ernesto Laclau, Trad.). Siglo XXI.
- Lefort, Claude (1988). *Democracy and Political Theory*. (David Macey, Trad.). Polity Press.
- Lesgart, Cecilia (2013). Democratización de la democracia: El conflicto y las pasiones. *Estudios. Revista del Centro de Estudios Avanzados*, (29), pp. 13-34.
- Lesgart, Cecilia (2018). La singularidad de la política, lo político y la democracia: Jacques Rancière y Chantal Mouffe. *Revista Argentina de Ciencia Política*, (21), pp. 35-53.
- Levinas, Emmanuel (1998). *Entre Nous: On thinking-of-the-other*. (Michael B. Smith y Barbara Harshav, Trads.). Columbia University Press.
- Levinas, Emmanuel (2014). *Alteridad y trascendencia*, (Miguel Lancho, Trad.). Arena Libros.
- Little, Adrian & Lloyd, Moya (2009). *The Politics of Radical Democracy*. Edinburgh University Press.
- Mouffe, Chantal (Ed.) (1995), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. Verso.
- Mouffe, Chantal (2013). *Agonistics. Thinking the World Politically*. Verso.
- Macpherson, Crawford Brough (1997). *La democracia liberal y su época*, (Fernando Santos Fontela). Alianza.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, (Marco Aurelio Galmarini, Trad.). Paidós.
- Rancière, Jacques (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía*, (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Rawls, John (1995). *Teoría de la justicia*, (María Dolores González, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Raz, Joseph (2013). *Entre la autoridad y la interpretación. Sobre la teoría del derecho y la razón práctica*. (Hernán Bouvier, Pablo Navarro y Rodrigo Sánchez Brígido, Trads.). Marcial Pons.

- Schippers, Birgit (2014). *The Political Philosophy of Judith Butler*. Routledge.
- Schmitt, Carl (2009). *El concepto de lo político*, (Rafael de Agapito Serrano, Trad.). Alianza.
- Tonder, Lars & Thomassen, Lasse (2005). *Radical Democracy. Politics between abundance and lack*. Manchester University Press.
- Wolin, Sheldon (2008). *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton University Press.
- Young, Iris Marion (2000). *La justicia y la política de la diferencia*, (Silvina Álvarez, Trad.). Ediciones Cátedra.

Crítica, normatividad y justicia en las obras políticas de Dussel y Laclau: entre la institución política de lo social y la exterioridad de las víctimas

Critique, Normativity and Justice in the Political Works of Dussel and Laclau: Between the Political Institution of the Social and Externality of the Victims

Juan Pablo Patitucci*

Fecha de Recepción: 25/03/2022

Fecha de Aceptación: 18/06/2022

Resumen: *Tomando como marco un análisis programático de los distintos modos de entender las relaciones entre política y crítica, el trabajo presenta una contraposición entre dos modos de entender esas relaciones: la de Enrique Dussel y la de Ernesto Laclau. Ambos discursos tienen en común el énfasis en la noción de resto o de exterioridad. La principal diferencia radica en si la definición de crítica debe estar vinculada con la justicia. Con ello, se plantea además la relación entre política y normatividad. En la filosofía política dusseliana, a partir de una reelaboración de la propuesta de Emmanuel Levinas y el acento puesto en la liberación, se desarrolla un vínculo fuerte entre ambas nociones. En el caso de Laclau, desde un rechazo a cualquier intención normativa en la política, la justicia no aparece como un aspecto central de su planteo. En el primer autor, se trabajan las distintas acepciones que aparecen en su propuesta sobre la filosofía política crítica y se evalúa el posible “eticismo” en el que recae. En el segundo, se trabaja a partir de la caracterización de su teoría política como “decisionista” y en las posibles respuestas a esa descripción.*

Palabras

clave: *crítica – normatividad – justicia – teoría política – exterioridad*

* Profesor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), Maestrando en Estudios Culturales de América Latina (FFyL-UBA) y Doctorando en Filosofía (FFyL-UBA). Miembro del grupo de investigación INTERCULTURALIA. Correo electrónico: patitucci_90@hotmail.com.

Abstract: *Framed in a programmatic approach of the different ways of understanding the relations between politic and critic, this paper presents an opposition between two ways of conceiving those relations: the one from Enrique Dussel and the one from Ernesto Laclau. Both discourses have in common the emphasis in the concept of rest or externality. The main difference consists in if the definition of critic must be linked with the justice or not. This also brings the topic of the relation between politic and normativity. With a reelaboration of Emmanuel Levinas's works and the accent in the liberation, the dusselian political philosophy develops a strong bond between both notions. In Laclau's case, on the contrary and from a rejection of any normative intention in politics, justice doesn't appear as a central aspect of his system. This text works with the different ways of conceiving the critical political philosophy in Dussel's approach and evaluates the possible "eticism" in which his philosophy may result in. Regarding Laclau's philosophy, the paper introduces the description of his theory as "decisionist" and his possible responses.*

Keywords: *Critic – Normativity – Justice – Political Theory – Externality*

El trabajo que aquí se presenta ofrece una indagación acerca de las relaciones entre teoría política y crítica. En particular, se contraponen las propuestas de dos filósofos latinoamericanos respecto de este tema: Enrique Dussel y Ernesto Laclau. El contraste entre ambos permite discutir una serie de cuestiones que rodean la cuestión: la relación entre política y justicia, entre política y vida y entre política y democracia. Para abordar estas problemáticas, se presenta, en primer lugar, un abordaje programático de las condiciones de posibilidad de la pregunta por lo crítico en teoría política. Allí, se introducen las distintas modulaciones que ha tenido la relación entre política y crítica en la escena contemporánea de este campo teórico. En segundo lugar, se ofrece un abordaje exhaustivo de los distintos modos de entender la crítica en la obra política de Dussel y Laclau. En el primer autor, su abordaje implica una vinculación intrínseca

entre política y justicia. Por ello, la propuesta dusseliana está atravesada por la crítica a la dominación, al capitalismo y por una relación clara y estrecha entre ética y política, lo cual abre la posibilidad de pensar de una forma novedosa los vínculos entre teoría política crítica y teoría política normativa. Sin embargo, al presentar esta relación de manera tan directa, su postura podría ser acusada de “eticista” o de introducir contenidos éticos en la noción de justicia política. En el caso de Laclau, la relación entre ética y política no es tan clara. Por el contrario, la crítica se vincula, allí, con la capacidad política de subvertir un estado de cosas dado y sedimentado. Por eso, la relación entre su teoría política y la crítica entendida como justicia es ambigua, lo cual ha dado lugar a ciertas críticas que caracterizan su teoría como “decisionista”. El objetivo de este trabajo consiste, entonces, en la contraposición de estas dos teorías con el fin de abrir un espacio para pensar la relación entre política y crítica de manera contrapuesta y complementaria, dado que, para ambos, la noción de resto o exterioridad introduce la cuestión de la justicia y de la democracia en la teoría política.

Las modulaciones de la crítica

En un artículo reciente, Emmanuel Biset (2020) se pregunta por los vínculos entre teoría política y crítica a partir de las distintas formas que ha tomado este último concepto a lo largo de la historia. El autor parte del surgimiento de la noción en la propuesta kantiana y realiza un *racconto* de las distintas formulaciones posibles de una teoría política crítica. Con ello, no se limita a pensar las relaciones existentes entre la “teoría crítica” contemporánea y el “retorno de la filosofía política” en la segunda mitad del siglo XX (Abensour, 2005), sino que, en cambio, realiza un rastreo que parte del concepto de crítica en el planteo de Immanuel Kant (como el momento de repliegue de la razón sobre sí para indagar sobre sus propios límites) y la transformación sufrida en la propuesta de Karl Marx (como crítica de las condiciones socioeconómicas que determinan la conciencia). Desde ahí, reconstruye las modulaciones significativas del

concepto, así como sus contextos de emergencia discursivos¹.

La primera formulación que tematiza Biset de la teoría política crítica es aquella que se contrapone con la teoría política normativa (2020, p. 381). La teoría política crítica vincula de manera inmanente teoría crítica y paradigma político (Abensour, 2005) abriendo con ello un espacio de libertad como cuestionamiento negativo sobre la dominación. Lo normativo, por el contrario, propondría un reordenamiento político desde un buen gobierno como consentimiento de una “dominación aceptable”. La crítica buscaría escapar de esa normatividad, abriendo, no sin dificultad, un horizonte de emancipación a partir de la institución política del “vivir juntos”.

La segunda de las modulaciones radica en la distinción entre dominación política y explotación económica, tal como ésta última ha sido trabajada por el marxismo tradicional. El problema de esta dicotomía se halla en que esta formulación subvierte negativamente el concepto de crítica, en tanto y en cuanto divide y fija la dominación en un campo con límites específicos y delimitados (el campo político). Para evitar esto y retomando la herencia foucaultiana, Biset encuentra conveniente pasar del concepto de dominación al concepto de poder (2020, p. 383). Mientras que la dominación se piensa tan solo como la institución de un lazo social que divide el campo político en dominadores y dominados (Abensour, 2005), la analítica del poder rompe

¹ El autor reconoce que la tarea de reconstruir las modulaciones de la noción “teoría política crítica” no está exenta de paradojas. Si bien estos problemas no hacen al tema que aquí se trabaja, merece la pena mencionarlos. De esa forma, identifica tres cuestiones principales: en primer lugar, que la reconstrucción genealógica a la que el artículo se aboca (es decir, la desnaturalización por medio de historización) se vincula estrechamente a la noción misma de crítica. Por tanto, pareciera que presentar genealógicamente las modulaciones del concepto de crítica sería una tarea crítica en sí misma. La segunda cuestión es que cuando se nombra “teoría política crítica” hay que reconocer primero la noción de “teoría política”. Esta designaría una separación entre una y otra, como si la política fuera un objeto al cual la teoría se refiere. En ello, además, se presenta a la teoría como algo despolitizado. Más aún, cuando a teoría política se le agrega el adjetivo “crítica”, se indica una politización de eso mismo. Entonces, mientras que “teoría política” nombraría una separación que hace de la teoría algo despojado de toda politicidad, “teoría política crítica” designaría una politización de eso mismo. La tercera de las cuestiones refiere a la teoría política como un lugar de especialización en el saber académico contemporáneo. Esto colisiona con el hecho de que cuando se piensa algo como “crítico” no se quiere referir la crítica a tal o cual cosa delimitada sino a cuestionamiento generalizado del sistema. Para sortear esta paradoja, Biset propone que la teoría política debe tomar distancia tanto de una adopción ingenua de la especialización en el saber contemporáneo como de una generalidad a secas de la criticidad. Así, se abre un espacio para pensar una crítica general desde dentro de la especificidad del trabajo académico.

con esa concepción: antes que algo que se posee, el poder es siempre relacional, es decir, no algo únicamente represivo sino como una capacidad productiva sobre sujetos y objetos sociales. Al mismo tiempo, el poder no se ejerce simplemente como una dominación coactiva, directa y violenta, sino que, necesariamente, implica algún tipo de aceptabilidad que en determinados contextos puede dar lugar a un margen de resistencia. Por todas estas características, el poder se muestra con numerosas caras, facetas, relaciones con el saber y discursos circulantes; esto permite que muchas teorías lo consideren como su objeto de análisis principal, prescindiendo de posiciones dicotómicas o esencias fijas (por ejemplo, las teorías feministas, queer, postcolonial, las teorías críticas de la raza, entre otras). Si la “dominación política” establecía un juego de suma-cero entre dominación y libertad, esta concepción exige pensar la institución política del lazo social como un entramado que se teje entre el poder y la libertad. Desde este punto de vista, Biset recoge los aportes de Wendy Brown que, en lugar de postular una singularidad específica de la dominación –diferenciada de la explotación económica– sostiene la existencia de una articulación entre el saber, el poder y el capitalismo. Abordaje que permitiría pensar el poder político desde una lógica de mayor alcance, excediendo tanto el nivel específico de la dominación política como el de una visión meramente economicista del capitalismo (Biset, 2020, p. 386).

La tercera de las modulaciones asume un elemento nuevo en la reflexión: el conflicto. Como se dijo, pasar del análisis de la dominación al análisis del poder implica pensar este último a partir de un margen de resistencia. Es decir, el poder solo existiría bajo la dinámica del conflicto. Ahora bien, según Biset esta dinámica no implicaría únicamente la posibilidad de reversión de una configuración específica de poder, sino además la posibilidad de apertura hacia otros ordenamientos. La crítica adoptaría así una lucha por revertir ese estado de cosas que, lejos de agotarse en una negatividad, implicaría siempre un excedente desde el cual se piensa esa reversión. Tal excedente podría nominarse como “justicia”. Sin embargo, es preciso distinguir entre el punto de vista normativo de la justicia de aquel que la concibe como excedencia y, con ello, como la apertura de una posibilidad. Esa excedencia introduce, al menos, dos cuestiones: por

un lado, la imposibilidad de una reconciliación de un orden que se presente como “justo” *a priori* o como *telos*; por el otro, la concepción de la lucha política como algo inacabado: “justicia es siempre la apertura de lo posible indefinido” (Biset, 2020, p. 388). Tal concepción de crítica contradiría toda noción de autonomía del campo político: si la política nombra la institución de lo social mediante relaciones de poder específicas (y por tanto desafía la autonomía de los distintos campos de lo social), la teoría política crítica analizaría esas relaciones de poder específicas y su diferencialidad de fuerzas a partir de un exceso de justicia (como posible reversión de esas relaciones y apertura de lo nuevo).

La cuarta modulación surge de pensar la teoría política crítica como un modo específico de trabajo con la teoría política. Siguiendo con la argumentación anterior, la posibilidad de reversión de las relaciones de poder instituidas implicaría siempre un cuestionamiento del presente, abriendo un espacio para su problematización. Una indagación que se pretenda crítica no debería preguntar por el sentido del presente en general, sino que debería dirigirse contra un modo específico de pensar el presente, el cual ha sido instituido por el “poder-capital”. Al mismo tiempo, ese cuestionamiento busca desnaturalizar esa institución, mostrar su contingencia y su reversibilidad (Biset, 2020, p. 392).

Ahora bien, si una teoría política crítica debería buscar la desnaturalización de las configuraciones de sentido del presente, tal operación podría realizarse desde dos perspectivas diferentes. El primer modo de desnaturalizar consiste en la aplicación del método genealógico con el fin de visibilizar las condiciones de emergencia contingentes de una sedimentación de sentido dada. Asimismo, esto permite mostrar que tal sedimentación consiste en un tipo de racionalidad más entre otras, contribuyendo a mostrar que los modos de pensar el presente tienen marcas históricas y geográficas contingentes. Con ello, ayudaría a desvincular las formas de poder del presente de cualquier tipo de necesidad histórica (Biset, 2020, p. 394). El segundo método de cuestionamiento se vincula con el método deconstructivo. A diferencia de la historización, éste rompe con la identificación unívoca entre contexto y configuración

de sentido, es decir, indaga dentro de las configuraciones de sentido del presente y busca las ambigüedades entre su proceso de significación específica y el contexto de dicha significación. De este modo, constituye una estrategia discursiva que produce una apertura entre las relaciones posibles de significación de una práctica y el contexto en el que ella se da. A través de ello, muestra no solo que la relación entre práctica y contexto es contingente sino también, que es imposible agotar o clausurar su sentido definitivamente (Biset, 2020, pp. 395-396).

A partir de este andamiaje teórico se hace posible revisar las posturas de los dos autores argentinos². En el caso de Dussel, su propuesta se encuentra ligada a varias de las nociones de crítica arriba mencionadas. En su abordaje, la crítica pendula entre una diferenciación con una teoría política de la “dominación justificada”, la posibilidad de una reversión del sistema vigente totalizado y la exterioridad desde la cual surgiría esa subversión. En el caso de Laclau, la crítica se vincula con la posibilidad de revertir un estado de cosas sedimentado, aunque omitiendo cualquier tipo de excedencia de justicia desde la cual esa posibilidad surge. En cambio, en su teoría la justicia se define siempre desde dentro de un sistema significativo dado y la trascendencia “ética” permanecería siempre como una universalidad vacía de contenidos específicos.

Exterioridad y crítica: las relaciones entre ética y política en la obra de Enrique Dussel

La lectura y reelaboración de la obra de Emmanuel Levinas a lo largo de la obra de Enrique Dussel tiene una importancia crucial. Además, en las primeras décadas del

² Entre las contribuciones que trabajan conjuntamente las obras políticas de Dussel y Laclau vale mencionar la de Retamozzo (2011), la cual pone en diálogo tres propuestas de pensamiento crítico latinoamericano: el análisis del discurso, la epistemología de Hugo Zemelman y la filosofía de la liberación de Dussel a partir de las propuestas de cada una de ellas en torno a la noción de “sujeto político”; la de Cruz Rodríguez (2017) la cual aborda el “fundamento de la política” en las obras de los dos autores, centrándose en la “ontología” laclausiana y la “metafísica” dusseliana; y la de Castro Orellana (2019), la cual indaga sobre la noción de “hegemonía” que subyace a cada una de las propuestas. El tema trabajado aquí, sin embargo, solo es mencionado en estos trabajos de manera ocasional.

siglo XXI el argentino ha pasado desde una propuesta predominantemente ética hacia el desarrollo de una “política de la liberación”. La elaboración de tal filosofía política le ha permitido detallar más precisamente qué entiende por crítica, así como las relaciones concretas entre justicia y política³. Por ello, para presentar las relaciones entre política y crítica en la obra dusseliana (1) se parte desde su lectura de la obra de Levinas y las críticas que dirige a éste. A continuación, (2) se muestra la concepción de la ética dusseliana como “teoría general de todas las prácticas concretas”, así como las relaciones que esa teoría tendría con la política. Luego, pasando ya a su propuesta netamente política, (3) se presenta su sistema basado en principios, en el cual se expone la “política de la liberación” en cuanto tal. Por último, (4) se desarrolla el “proceso político crítico” que transforma el contenido semántico de la política crítica de manera diacrónica. Con ello, se da cuenta de las complejas relaciones entre política y justicia en la propuesta dusseliana que contrastan de manera palpable con los postulados de Ernesto Laclau.

La relectura de las obras de Emmanuel Levinas atraviesa sistemáticamente toda la obra de Enrique Dussel. Por ello, el punto de partida de la indagación acerca de la posibilidad de una política crítica es la “crítica ética de la política” levinasiana, entendiendo a ésta última como “totalidad ontológico-política” (Dussel, 2007, p. 255). Sin embargo, incorpora otros modos de entender la política que le permiten pensarla desde un punto de vista crítico. Según Dussel, en la concepción levinasiana, la política resultaría el ámbito de la certeza o la totalización totalizada del poder estatal. Por ello, la acción política se vería restringida a la estrategia que reduce a todo miembro de la comunidad a ser parte de un Todo autorreferente (Dussel, 2007, p. 257). De esta manera, esos miembros no aparecen como “personas” sino como objetos negados en su alteridad. Frente a esto, el lituano propone la “infinita responsabilidad ante el Otro”

³ Existen varios artículos que estudian las relaciones entre la ética material de la vida y la política en la obra de Dussel. Sin embargo, son pocos los que se dedican a vincular específicamente la concepción de la crítica en la teoría política dusseliana. Tanto Gandarilla Salgado (2010) como Mendieta (2002) estudian el pasaje (especialmente a partir de sus obras tempranas) desde la obra dusseliana predominantemente ética hacia la propuesta de una “política de la liberación” en las primeras décadas del s. XXI.

como momento ético anterior a cualquier totalización. Si la política es presentada como un orden totalizado que garantiza la dominación, la ética aparece como una anterioridad a toda estructuración política y, por tanto, como garante de esa responsabilidad frente al Otro. Tomando este planteo, Dussel parte también del “cara-a-cara” frente al dominado por la totalidad, concibiéndolo como la irrupción que socava la “funcionalidad” de los actores políticos del sistema totalizado. Sin embargo, critica a Lévinas en su incapacidad para pensar la mediación entre un aspecto y otro. Es decir, si la política solo tiene el sentido negativo que el lituano le ha otorgado, ¿cómo puede realizarse justicia con el hambriento? En otras palabras, ¿es posible pensar una política que tenga un sentido *crítico liberador*? (Dussel, 2007, p. 258). Esta pregunta implica reformular necesariamente las relaciones entre ética y política tal como fueron propuestas por Lévinas, tarea a la que se ha abocado el argentino en toda su trayectoria.

Para definir el lugar crucial que le otorga a la ética en su sistema, así como aquello que entiende por pensamiento crítico, Dussel parte de la distinción entre la relación con las cosas (mostrando la herencia heideggeriana que fue crucial en su pensamiento temprano) y la *proximidad* del “cara-a-cara” frente al Otro. A su vez, el origen de lo crítico como tal, su “esencia”, resultaría de esa revelación del Otro (Dussel, 2016, p. 12). Ese “dar lugar” a la revelación del Otro implicaría un cuestionamiento en bloque del sistema totalizado, es decir, implicaría desfetichizar el sistema ontológico-político como origen de toda relación (con el mundo y con los otros). En contrapartida, el “cara-a-cara” se manifiesta para Dussel como la relación anterior a toda anterioridad (Dussel, 2016, p. 12). Esta categoría fundaría cualquier abordaje crítico, dado que implica el “querer vivir”, esto es, la recuperación del Otro como “persona”. Por ello, Dussel retoma el planteo levinasiano de la ética como *prima philosophia*. Sin embargo, a diferencia de Levinas, el argentino concibe la ética como una teoría general de todo campo práctico (Dussel, 2016, p. 17). La primacía de la ética estaría dada, allí, por la originariedad de su objeto, o sea, la “afirmación de toda vida humana” a partir de sus mediaciones prácticas. Ahora bien, si para Dussel la ética constituye la teoría general de todas las prácticas concretas, sin embargo, no le es propio ningún campo práctico

específico (Dussel, 2016, p. 18). Por el contrario, el campo práctico concreto (el político, en este caso) subsumiría por analogía los principios éticos. Esto significaría que los principios de la ética y, con ellos, la normatividad que implican representa aquello que hay de “momento práctico” en cada uno de los campos concretos. Por ello, esta subsunción analógica permitiría pensar lo crítico en cada campo práctico concreto (Dussel, 2016, p. 20). Por ejemplo, en el caso de la política, la subsunción de la exigencia ética del no matar al Otro se manifiesta como la exigencia política de no asesinar al adversario político, es decir, de no concebir al adversario político como enemigo a muerte. En este sentido, los principios éticos se predicarían en cada uno de los campos prácticos y, al mismo tiempo, no le sería propio ningún campo en particular; es decir, los principios normativos se especifican y se distinguen en sus contenidos en cada campo práctico concreto. En este punto, es necesario aclarar que Dussel no postula que los principios de la política son principios éticos, sino que la pretensión ética de bondad es subsumida por la política como pretensión política de justicia. Esto significa que, dado que los principios éticos son generales, los principios del campo político no son éticos sino normativos y, por lo tanto, obligan políticamente. Para el argentino, esto implica, en primer lugar, que el contenido de tales principios sería enteramente político; y, en segundo lugar, que se encontrarían en un nivel de complejidad y sobredeterminación tal que supone todas las categorías propias del campo y que no podría ser entendido por fuera de ellas (Dussel, 2016, p. 23).

En efecto, Dussel replica en su filosofía política tardía el esquema “Totalidad/Exterioridad” que había formulado en sus trabajos tempranos, reponiéndolo mediante una teoría basada en principios. Mientras que los principios positivos regirían el sistema ontológico-político vigente (la Totalidad ontológico-política), los principios críticos regirían la filosofía política crítica (la praxis de liberación). La relación entre ambos (ontológico-positivos y crítico-negativos) consiste en una dialéctica entre el sistema político vigente y la crítica que surge de las “víctimas” de ese sistema. Para Dussel, cualquier sistema ontológico-político totalizado engendraría *necesariamente* “víctimas”, esto es, un grupo de miembros de la comunidad política que sufre los

efectos negativos del sistema y que, por tanto, son negados en su calidad de “persona”. Desde allí, la filosofía política de la liberación encuentra su verdadera expresión en la crítica que surge de las *víctimas* y en los principios críticos. En este sentido, el autor propone tres principios ontológico-positivos y tres críticos. Éstos últimos son negativos en tanto y cuanto antagonizan con la “positividad injusta” del sistema: denuncian la negación de la vida de las víctimas como criterio de *verdad práctica* (principio crítico material); la negación de la *legitimidad* del sistema a partir de la no participación efectiva de las víctimas en el consenso sistémico (principio crítico formal); y, por último, denuncian que el sistema es *ineficiente* en la resolución de sus necesidades (principio crítico de factibilidad) (Dussel, 2006, pp. 101-107). Sin embargo, tales principios no expresarían exclusivamente una negatividad sino también una positividad, pero una distinta de la del sistema ontológico-político vigente. Esa positividad surgiría desde un “más allá” del sistema (su *exterioridad*), encarnando la voluntad de vida de las propias *víctimas*. Por ello, el principio crítico material no expresaría solamente la denuncia de la negación de la vida de la víctima sino también la *afirmación* de esa misma vida (Dussel, 2006, p. 102). Por su parte, el principio formal no representaría simplemente la denuncia de la *ilegitimidad* del sistema, sino que organiza positivamente el *consenso crítico de las víctimas* (Dussel, 2006, p. 105). Por último, el principio crítico de factibilidad no solo manifestaría *negativamente* la *ineficacia* del sistema, sino que afirmaría la *posibilidad* de las acciones que garantizarían la reproducción de la vida de las *víctimas* (Dussel, 2006, p. 107).

Vale decir, que en los últimos años Dussel ha distinguido, por un lado, entre el esquema de principios positivos y críticos y, por el otro, las etapas del proceso político crítico. Es decir, el esquema “Totalidad/Exterioridad” vertebrado en principios puede ser abordado como un proceso dinámico (Dussel, 2017). En esta dirección, Dussel postula una configuración del proceso político crítico que consta de tres partes, las cuales manifiestan una complejización del contenido semántico de lo político (Dussel, 2017, p. 18). El primer momento surge de un acontecimiento originario que da comienzo al orden ontológico-político vigente. Este orden es caracterizado como una

organización sistemática, práctica, colectiva y totalizada (Dussel, 2017, p. 19). Pensada temporalmente, en ella pueden distinguirse tres etapas. La primera establece las instituciones y la legalidad del sistema a través de una clase dirigente que basa su poder en el consenso popular. La segunda representaría el momento “clásico” de estabilidad del sistema totalizado. Y la tercera consistiría en la fetichización del poder de la clase dirigente que deviene “dominante” y produce como disidencia el “bloque social de los oprimidos”. Esta noción de orden y de Estado representa el “tiempo final de un sistema histórico” (Dussel, 2017, p. 19). En el segundo momento del proceso político crítico se expresaría la necesidad de pensar un nuevo horizonte político que supere el estado dominador positivo vigente. Esta segunda configuración representaría la crítica deconstructiva⁴ del sistema político totalizado y, por ello, implicaría una negatividad mesiánica. La segunda configuración se presenta también en tres etapas: la primera representaría la figura de la víctima en su pura exterioridad y pasividad frente a la dominación del sistema; la segunda implica la crítica de la dominación y, desde el punto de vista práctico, la “organización clandestina contra el Estado vigente” (Dussel, 2017, p. 23); la última se refiere a la *praxis* concreta, es decir, al proceso práctico específico de deconstrucción del orden imperante. En ella ya no se trataría de la mera crítica, sino del desmantelamiento del sistema vigente a través de una *praxis* negativa contra el Estado dominador (Dussel, 2017, p. 23).

Ahora bien, la política crítica no se juega simplemente en la crítica deconstructiva y la práctica destructiva de un orden ontológico-político totalizado, sino en la capacidad política creativa de lo nuevo⁵: “se trata una cuestión central en toda

⁴ Sebastián Chun postula una afinidad entre la “democracia por venir” de cuño derrideano y la propuesta de Dussel. Sin embargo, como se ve aquí, el proceso deconstructivo del sistema vigente no es ni una tarea que se realiza infinitamente, sino que tiene un tiempo determinado (al menos de un sistema determinado, siempre sobrevendrá la crítica mesiánica *futura* de todo sistema totalizado) ni tampoco es el punto central del proceso político en la filosofía dusseliana. Por el contrario, representa solamente un aspecto dentro de la segunda configuración del proceso político (Chun, 2013).

⁵ Numerosos autores trabajan esta cuestión en la teoría política contemporánea. En la mayoría de los casos, el acento está puesto en el proceso “deconstructivo” del orden imperante que implica una creatividad instituyente y que no puede ser institucionalizada. Así, cualquier institución que surja de esa irrupción, siempre se concibe como dominadora. Dussel no niega esto y a pesar de eso cree que en esa ambigüedad entre lo dominador y lo necesario se juegan las distintas configuraciones de lo político. Por

política, ya que es el momento propiamente político y de mayor complejidad, y donde ahora se muestra la política como un momento positivo, creativo, de construcción en la historia” (Dussel, 2017, p. 25). Como se mencionó más arriba, cabe distinguir aquí dos tipos de positividad: en este caso, no se refiere al sistema ontológico-político positivo sino a la positividad que emerge del *más allá* de la negatividad deconstructiva, es decir, la positividad originaria anterior a todo sistema. En suma, si en la segunda configuración se da una crítica, deconstrucción y ruptura como momento negativo, en la tercera se da una práctica ético-estratégica imaginativa y creativa de lo nuevo con pretensión política de justicia (subsunción política de la pretensión ética de bondad). Aquí Dussel introduce una diferenciación que tiene origen en sus lecturas de la tradición hebrea: la diferencia entre lo *mesiánico* y lo *profético*. El primero implica siempre una crítica *negativa* y se sitúa en la segunda configuración que enfrenta y busca superar el orden dominador vigente. A su vez, el “espíritu mesiánico” permanece en el momento de ambigüedad “en que el revolucionario (David) se torna rey” (Dussel, 2017, p. 26) y, más aún, representa el proceso en el cual el orden futuro se fetichiza y retorna al momento de dominación de la primera configuración (Dussel, 2017, p. 26). Por el contrario, el profetismo implicaría la *permanencia* del espíritu crítico de la segunda configuración en el momento de la política creativa de la tercera (Dussel, 2017, p. 27). Por ello, este ejercicio creativo implicaría siempre un poder obediencial como servicio (*habodáh*), atento a la crítica profética. Para Dussel, solo mediante esta concepción política (la de la tercera configuración) podría darse una definición positivo-creativa de una política crítica fundamentada en la afirmación de la vida de la comunidad. Ésta sería para el argentino la única manera de pensar la posibilidad de la política al servicio de un ser-para-la-vida, es decir, por fuera de una lógica de medios y fines sin ningún tipo de normatividad. Lo cual permite sostener una política crítica y al mismo tiempo

tomar dos ejemplos de autores que se dedican a este tema pueden mencionarse a Antonio Negri para quien el sujeto de la irrupción constituyente es la multitud que, por su propio carácter “interior” al Imperio lo horada continuamente pero nunca puede institucionalizarse (Negri, 1994) (Negri y Hardt, 2000); otro ejemplo es Jacques Rancière, quien divide entre dos momentos: la política representa el movimiento instituyente de los sin parte y la “policía” representa la “repartición de lo sensible” efectivamente existente (Rancière, 2006, 1996).

normativa que sobresuma principios éticos, eludiendo no solo la concepción de la política como “dominación justificada” sino también aquella que la piensa como un posibilismo, dentro de los límites del sistema ontológico-político vigente (Dussel, 2017, p. 27). En suma, según Dussel el “principio de imposibilidad” guiaría una política crítica que provenga del “más allá” de la ontología, superando las prácticas admitidas dentro de la lógica del sistema. Sin embargo, el autor sostiene una concepción de la política que no cae en idealismos, sino que se compromete con las mediaciones prácticas, que dependen, en última instancia de las tres configuraciones antes descriptas (Dussel, 2017, p. 29).

Institución política de lo social y antagonismo

Las relaciones entre política y crítica, así como entre política y justicia o ética en la obra de Laclau son sustancialmente diferentes a las propuestas por Dussel. En primer lugar, porque no existe, allí, una vinculación tan clara entre los dos ámbitos. Además, porque aquello que se entiende por justicia no tiene en la propuesta laclausiana un carácter que vaya más allá de los sistemas político-normativos concretos, sino que es definido siempre dentro de un marco de relaciones significativas. Por ello, en primer lugar, se presenta someramente la propuesta de Laclau sobre la “institución política de lo social”, así como el lugar de la acción política dentro de su propuesta. En segundo lugar, a partir de la crítica de Simon Critchley (2008), se introduce la relación entre la teoría de la hegemonía laclausiana y la “motivación ética”⁶, así como algunos cuestionamientos sobre el presunto decisionismo en el que caería su postura. Por último, se exponen algunas respuestas de Laclau a estos cuestionamientos.

En términos generales, las coordenadas principales del abordaje de Laclau sobre

⁶ Respecto de los vínculos entre teoría política crítica y teoría política normativa en la obra de Laclau (Mendonça, 2014). En este artículo Mendonça realiza un abordaje exhaustivo de las relaciones entre teoría política, ontología y normatividad en la obra de Laclau. Sin embargo, la normatividad en la obra laclausiana tal como la entiende Mendonça está ligada estrictamente a la noción de “libertad” y a la posibilidad de una democracia “pluralista”. No aparece, sin embargo, una interpretación de teoría política normativa en la obra laclausiana vinculada con la “justicia”.

problema de la relación entre lo social y lo político fueron formuladas en su trabajo conjunto con Chantal Mouffe *Hegemonía y estrategia socialista* (2004). Esta obra sienta las bases para desarrollos, propuestas y correcciones ulteriores y, por tanto, representa una buena aproximación al esquema general con el que se mueve. Para Laclau y Mouffe lo social debería ser pensado ante todo como como un conjunto de elementos discursivos. Esos elementos se relacionarían entre sí a partir de sus diferencias, es decir, se unificarían regularmente como un conjunto de posiciones diferenciales, que, en algunos contextos, podría ser significado como “totalidad”. Laclau y Mouffe (2004, p. 142) denominan “articulaciones” a las relaciones que establecen entre sí los distintos elementos y “discurso”⁷ al conjunto estructurado de esos elementos. Ahora bien, cuando esos elementos están completamente entramados y articulados en una totalidad cerrada significaría que han sido reducidos a “momentos” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 143). Por tanto, su identidad queda circunscripta única y completamente a las relaciones que establece con los demás elementos de ese discurso. Además, en ese caso significaría que la práctica articuladora en ese contexto discursivo no sería una práctica en sentido estricto, sino que consiste en un conjunto de relaciones dadas de antemano, necesarias y *a priori*. Por el contrario, los autores plantean que, dado que las relaciones y el sentido de los elementos está siempre *sobredeterminados*, es decir, exceden cualquier tipo de fijación, la totalidad debería permanecer abierta. Para los autores, la contingencia y la práctica articuladora son posibles en tanto y en cuanto la formación discursiva puede eludir la posibilidad de una “sutura” definitiva (Laclau y Mouffe, 2004, p. 144). O sea, la práctica articuladora se da porque las relaciones diferenciales que establecen una “totalidad discursiva” no agotan las identidades de los elementos que la conforman. Laclau retoma este planteo en varias obras posteriores con el *dictum* sobre de la “imposibilidad de la sociedad” (Laclau,

⁷ Para estos autores, el discurso no consiste en una “toma de conciencia” ni en algo que tiene lugar en la mente (Laclau y Mouffe, 2004, p. 147), sino que tiene un carácter eminentemente objetivo. Lo cual significa que existen posiciones de sujeto al interior de tales formaciones discursivas y, por ende, la articulación recorre todas las prácticas, instituciones o rituales que estructuran el discurso (y lo social en cuanto tal).

1996, 2000). La totalidad social nunca podría constituirse como un elemento legítimo del discurso porque no puede pensarse como un principio subyacente que agota las identidades de sus elementos, no permitiéndoles constituir su identidad de modo acabado (Laclau y Mouffe, 2004, p. 151). Si la totalidad social no es un elemento legítimo del discurso tampoco lo serían su interioridad y exterioridad, ya que cualquiera de ellas exista sería necesario que las identidades de los elementos estuvieran plenamente constituidas. El exceso de sentido en la identidad de los elementos, que en la tradición althusseriana era nombrado con el concepto de “sobredeterminación”, es llamado por Laclau y Mouffe como “campo de la discursividad” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 151). Sin embargo, ese exceso que impide la fijación absoluta del sentido de los elementos de un discurso no impediría que existan fijaciones parciales. Sin ellas no podría haber un sistema de diferencias. Por este motivo, si bien la totalidad social como un sistema cerrado resulta imposible, lo “social” existe como un esfuerzo articulador por constituir esa plenitud ausente (Laclau y Mouffe, 2004, p. 152). Al mismo tiempo, esa práctica articuladora que consiste en una fijación precaria (que los autores llaman “puntos nodales”) siempre se encontraría acechada por el desborde de sentido emergente del “campo de la discursividad”. La expresión de esa imposibilidad toma, aquí, el nombre de “antagonismo”. Éste último consiste en la presencia de una alteridad que impide que la totalidad se constituya como tal (Laclau y Mouffe, 2004, p. 168). Precisamente, si la identidad de los elementos es puramente diferencial, la totalidad discursiva se representa como algo que los vuelve equivalentes frente al otro de esa totalidad, esto es, frente a lo que esa totalidad no es (Laclau y Mouffe, 2004, p. 169). Ahora bien, esta equivalencia no podría ser nunca una característica positiva que subyace a todos ellos, dado que su identidad se establece de manera puramente diferencial. Así las cosas, la totalidad solo podría representarse como una negatividad respecto de su exterior, y no como un atributo directamente representable en sus elementos constitutivos. Simultáneamente, esa relación equivalencial resulta ambigua: únicamente puede haber equivalencia entre elementos diferentes y, al mismo tiempo, la equivalencia subvierte ese carácter diferencial. En efecto, existe una relación compleja

de mutua implicación entre contingencia y necesidad: la “lógica de la equivalencia” permitiría la fijación parcial de “puntos nodales” que son necesarios para establecer las identidades diferenciales; a su vez, esa lógica equivalencial nunca podría instituirse definitivamente porque las identidades diferenciales siempre contienen un exceso de sentido que lo impide. Asimismo, como no es posible significar la totalidad a través de un atributo positivo algún elemento particular se instituye como “representante” siempre fallido de la totalidad. Los autores llaman a esta operación “hegemonía”.

En el párrafo anterior fueron expuestas las principales coordenadas del planteo laclausiano sobre la “institución política de lo social”. A partir de ello, Simon Critchley (2008), autor que ha dedicado buena parte de su obra al estudio de las propuestas de Levinas y Jacques Derrida, condensa algunas de las críticas que la teoría de Laclau ha suscitado en lo que respecta a las relaciones entre su teoría política y la ética⁸. Para ello, Critchley comienza proponiendo una relación entre la teoría de la hegemonía laclausiana y la deconstrucción derrideana de motivación ética (2008, p. 145). En función de ella, precisa los sentidos de la política en la teoría de Laclau e indaga por sus relaciones con la crítica. A su juicio, la política sería el ámbito de la decisión que pretende “hegemonizar”, es decir, fijar el sentido de las relaciones sociales. Concibiendo así la hegemonía, la acción política se referiría a un acto completamente contingente que busca articular sentidos de lo social. En efecto, tal concepto de hegemonía revela el carácter político de la institución social, o sea que la sociedad se constituye contingentemente a través de acciones políticas (Critchley, 2008, pp. 145-146). De hecho, a pesar de que la institución de lo social usualmente se realice en función de valores o nociones aparentemente universales, sin embargo, tal

⁸ Critchley no es el único que ha planteado críticas de este tipo. Si bien con tonos e intenciones diferentes Aletta Norval (2008) relee la obra de Laclau en diálogo con las teorías políticas deliberativas, proponiendo un modelo de democracia que conserve ambos aportes a las nociones de crítica y de normatividad; Mark Devenney (2008) propone interpretar la teoría laclausiana como una ontología crítica sustentada en presupuestos normativos ocultos; William Connolly (2008) propone una lectura de la democracia radical laclausiana en relación con una dimensión ética al cual el autor llama “*ethos* de la democratización”; Jelica Šumič (2008) relaciona la democracia radical con la “fidelidad a la emancipación” de inspiración badiouiana y lacaniana, incorporando así un momento ético en la propuesta de Laclau.

universalidad se encontraría siempre contaminada por sentidos particulares de la noción y por el contexto social específico en el cual esa noción opera (Critchley, 2008, p. 146). A pesar de ello, la mayoría de las decisiones y acciones políticas no se presentan como contingentes, sino que buscan borrar esas huellas remitiendo sus acciones a esencias fijas o naturales. Esta sería la principal estrategia política: la invisibilización de la politicidad para presentarse como una evidencia *a priori* (Critchley, 2008, p. 146). Mediante este mecanismo las acciones políticas se autoconciben con un carácter reconciliatorio. Es decir, la política puede aspirar a suturar los sentidos de lo social y conducir la sociedad hacia un estado “armónico”, solo si las acciones mediante las cuales realiza esa conducción se configuran como evidentes o naturales. Sin embargo, según la teoría de la hegemonía laclausiana tal naturalización es por definición imposible: las acciones políticas fijan el sentido de lo social siempre de manera provisoria (Critchley, 2008, p. 147). La hegemonía devela la lógica política de lo social en tanto la sutura del sentido resultaría siempre buscada pero nunca alcanzable. Ahora bien, el cuestionamiento de Critchley está dirigido hacia la normatividad que guía la acción política contingente que pretende pasar por natural (2008, p. 148). Siguiendo el planteo de Laclau, la acción política democrática consistiría en una explicitación de las condiciones contingentes y hegemónicas de las acciones políticas. Para Critchley (que sigue en esto a Claude Lefort), el factor que distingue los regímenes democráticos de aquellos que no lo son radica en que en la democracia existe conciencia explícita de la contingencia de los mecanismos de institución de lo social. El autor inglés postula dos razonamientos vinculados: por un lado, que los conceptos de justicia y mesianismo en la obra de Derrida⁹ deberían ser complementados con una teoría de la hegemonía, con el fin de que estos sean capaces de incidir efectivamente en el campo político; por otro, la teoría de la hegemonía laclausiana debe guiarse por una dimensión ética de responsabilidad ante el Otro y, con ello, evitar el riesgo de caer en un decisionismo absoluto y arbitrario (Critchley, 2008, p. 148). Este postulado surge de la pregunta por

⁹ Dussel realiza una operación similar respecto de la obra de Lèvinas

la diferencia entre hegemonía sin más y hegemonía democrática en de la teoría laclausiana. Si la sedimentación de los sentidos de lo social enmascara su carácter político y la categoría de hegemonía revela ese carácter, cabría la pregunta: ¿en virtud de qué criterio se podría pensar que hay decisiones políticas que son democratizadoras y otras que no? (Critchley, 2008, p. 149). La pregunta implica una manera específica de leer teoría de la hegemonía de Laclau, interpretando su deconstrucción de ese concepto como una operación política en sentido estricto. Una lectura contraria, es decir, como una teoría descriptiva, implicaría el riesgo de “vaciarla de toda función crítica” (Critchley, 2008, p. 149).

Recogiendo las críticas realizadas a sus propuestas, Laclau (1996, 2012) establece una doble operatoria de deconstrucción. Por un lado, sobre la distinción que opone normatividad y descripción, ser y deber ser; por otro, sobre la diferencia entre normatividad y ética. Para el argentino, la primera distinción sería imposible de mantener, en tanto cualquier interpretación de hechos se funda siempre en nuestra relación práctica con el mundo. Es decir, los hechos solo pueden ser significativos, en el contexto de una vida signada por normas. En efecto, la significación aparece siempre mediada por experiencias previas sedimentadas, lo cual significa que los órdenes descriptivos y normativos no pueden nunca constituirse como ámbitos separados, sino que constituyen complejos normativos/descriptivos “en los cuales hechos y valores se interpenetran mutuamente de modo inextricable” (Laclau, 2014, p. 156). La segunda deconstrucción es estrictamente contraria a la primera. Si la distinción entre normatividad y descripción resulta imposible, la diferencia entre normatividad y ética se muestra como necesaria. Para Laclau, lo ético no puede describirse a partir de la positividad de un orden normativo dado. A su juicio, las relaciones entre normatividad y ética no podrían rastrearse en los caracteres positivos de las normas, sino que, por el contrario, la diferencia entre ambas radica en la distancia entre el deber ser como plenitud (ética) y el ser como deficiencia (normatividad). En este sentido, lo normativo se presenta como una particularidad positiva, es decir, como una norma concreta y como signo de una deficiencia que alude a una plenitud ausente absolutamente

inconmensurable. Por su parte, la ética representaría la experiencia de una plenitud incondicionada que no puede tener ningún contenido normativo concreto y, por tanto, resulta vacía. Así las cosas, no sería posible deducir ningún orden normativo concreto de una vacuidad tal y, por tanto, la relación entre lo normativo y lo ético solo puede pensarse como un *investimento radical*. En efecto, el contenido de una norma concreta sería símbolo de algo completamente diferente consigo mismo: lo ético como plenitud ausente. Ahora bien, aunque lo ético solo existiría investido en lo normativo esto no significaría que ambos registros se confundan. Por el contrario, el investimento consistiría en una subversión que lo ético introduce en lo normativo: en primer lugar, estableciendo una cadena equivalencial entre los distintos componentes de ese orden; en segundo lugar, aislando uno de esos componentes como representante de la cadena y significante de la plenitud ausente. Si lo normativo y lo ético se confundieran completamente no existiría diferencia entre lo que un orden normativo concreto nombra como significante de la plenitud y esa plenitud como tal; por tanto, dicha plenitud no operaría a partir de la conformación de cadenas equivalenciales sino que se encontraría efectivamente presente.

Respecto de las objeciones sobre su presunto decisionismo, Laclau ensaya dos respuestas diferentes. Por una parte, sostiene que la inconmensurabilidad entre el orden normativo y el ético es lo que garantiza que existan sociedades democráticas (garantía contra el totalitarismo). Aún más, que no exista un fundamento de la normatividad social y que, simultáneamente, la vacuidad ética pueda ser significada permite que existan órdenes democráticos que garantizan vidas viables. Por otra parte, evalúa las críticas respectivas a la relación entre sujeto de la decisión política e investimento radical¹⁰. A su juicio, tales críticas supondrían la afirmación de un sujeto omnipotente

¹⁰ Laclau refiere al concepto de sujeto como la distancia entre la decisión y la estructura en varias de sus obras (1996, 2000, 2014). Un abordaje exhaustivo de este problema a lo largo de toda la obra de Laclau se presenta en Fair (2021). A su vez, el artículo de Hernan Fair (2014) indaga sobre las críticas al déficit normativo que aquí se presenta y rescata aportes que permitirían “complementar” tal déficit. En particular, refiere a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, el pensamiento des- y poscolonial, el análisis crítico del discurso, la genealogía foucaultiana, la sociología cultural y algunas propuestas de la teoría de la dependencia. Sin embargo, su propuesta respecto de la complementación necesaria del déficit

capaz de sustraerse del orden normativo en el que existe. Por el contrario, según Laclau, el sujeto solo puede desplazar algunas áreas del orden en el cual se encuentra mediante la acción política, en tanto y en cuanto se encuentra siempre limitado por un conjunto de prácticas sociales sedimentadas (constitutivas de toda experiencia y acción posible). Consiguientemente, toda decisión de investir éticamente determinados significantes en lugar de otros se encuentra también limitada por ese contexto. Dando un paso más y aludiendo explícitamente al cuestionamiento de Critchley respecto de su supuesto “déficit normativo”, afirma que su teoría no representaría una “descripción factual neutral” (Laclau, 2014, p. 163) por el mismo motivo que argumentó a favor de los complejos “normativo/descriptivos”. Por el contrario, sus postulados se inscriben en la tradición socialista y solo podrían ser interpretados a la luz de los vaivenes valorativos de esa escuela. Más aún su teoría constituiría una operación dentro del complejo “normativo/descriptivo” de la tradición socialista y, por ende, no podría reclamársele una separación radical entre hechos y valores, ni tampoco una inscripción en una humanidad “abstracta” por fuera de todo marco comunitario.

Sin embargo, para Critchley estas respuestas no solucionan el problema de lo crítico en la obra de Laclau. En su perspectiva, la distinción laclausiana entre lo ético y lo normativo esconde un problema de inconmensurabilidad. Mientras que lo ético (universal) representaría el momento de “contingencialización” de un orden sedimentado, lo normativo tendría un carácter siempre particular, propio de cada orden social. Asimismo, todo cuestionamiento ético de un orden normativo se encarnaría en un nuevo orden normativo que, sin embargo, sería igualmente inconmensurable con la universalidad ética. De esta forma el esquema laclausiano pareciera no poder escapar de la necesidad que ve Critchley de una complementación con la justicia mesiánica, tal como ésta es entendida en las obras de Derrida o Levinas.

normativo laclausiano se vincula a propuestas liberales (sin caer en una noción de democracia liberal-representativa), y no, como en el caso de este artículo a una noción de justicia de cuño levinasiano o derrideano.

A modo de conclusión

El artículo presentó, en primer lugar, un recorrido programático sobre los distintos modos en que fue entendida la relación entre teoría política y crítica. Ese instrumental conceptual permitió situar las coordenadas principales de las obras políticas de los dos autores argentinos aquí estudiados. En el caso de Dussel, se introdujeron las argumentaciones que resumen los vínculos entre política y justicia (en su obra con connotaciones específicamente éticas). Este autor propone, distanciándose de un modelo de política como “dominación justificada”, un sentido normativo de la política sin recurrir a un modelo de “vida buena”. Por el contrario, para él una teoría política crítica se entiende como aquella que parte de las víctimas negadas por el sistema y que, por ello, habilita la pregunta por la liberación. Sin embargo, no aboga por una “reconciliación” definitiva que agote los sentidos de la “vida buena”, sino que propone una teoría política que se encuentra permanentemente interpelada por la *Exterioridad* de la vida del Otro (negatividad y potencia creadora). En el caso de Laclau, se analizó su interpretación de los vínculos entre la institución política de lo social y la sociedad como totalidad imposible. A su vez, se reconstruyó la crítica de Simon Critchley centrada en el presunto decisionismo en el que caería su teoría. Recurriendo nuevamente a la contribución de Bisset, entiendo que la cuestión principal radica en si una teoría política que trabaja con la cuestión de resto, es decir, con aquello que queda por fuera de la sedimentación de sentido del presente, habilita o no una reactivación de sentidos justa. En otras palabras, la pregunta sería si es posible realizar una diferenciación tajante entre una institución democrática de lo social y aquella que no lo es. Para Laclau, basta con entender que su propia teoría se inscribe valorativamente en la tradición socialista y que, por lo tanto, no es una descripción “neutral” de los hechos políticos, sino que responde a los objetivos democratizadores inherentes a dicha corriente. En ese sentido, la noción de democracia que Laclau maneja es muy cercana a la postura de Claude Lefort: para el francés la “revolución democrática” estaría dada por la “disolución de los marcadores de certeza” (Lefort, 2004), la cual explicita la falta

de un fundamento último de la sociedad. Laclau lleva esto aún más lejos, en tanto que lo democrático estaría dado no solo por una institución política de lo social que explicita la contingencia, la heterogeneidad y el antagonismo, sino, asimismo, por la explicitación de que tal contingencia atraviesa también la constitución de los sujetos sociales que llevan a cabo esas acciones políticas. Por el contrario, la noción de justicia en la obra de Dussel es sumamente clara: ya sea en una visión “sincrónica”, con su teoría basada en principios, o en una aproximación diacrónica, con su descripción del proceso político crítico, una acción política crítica debe estar siempre guiada por la exigencia de reproducción de la vida de las víctimas del sistema. Podría decirse que ese enfoque corre el peligro de caer en un “eticismo”, puesto que la noción de “reproducción de la vida” de las víctimas redundaría en una normatividad que le pone contenido positivo a la noción misma de vida. En el caso de Laclau, el hecho de que las nociones de justicia se definan en el interior de los “complejos normativo-descriptivos” y, por ende, se encuentren siempre particularizados por los sistemas de diferencias concretos, presenta el peligro de que su abordaje teórico-político no brinde un criterio suficiente para definir cuál es una acción política justa y cuál no lo es.

Las consecuencias de esta contraposición revelan entonces una diferencia en el modo de entender la política misma. Mientras que para Laclau consiste en la constitución y fundamentación contingente de lo social y de los sujetos sociales y, por tanto, la política crítica sería entendida como democratización, esto es, como explicitación de esa contingencia; Dussel, en cambio, propone siempre una relación estrecha entre justicia y política, de tal manera de que la criticidad de la política esta dada por los principios normativos implícitos que el argentino postula. En este sentido, la política subsume los principios normativos de la ética y, sin embargo, no se rige por principios éticos sino normativos, tal como se explicó más arriba. Tal como desarrollé en otro trabajo (Patitucci, 2021), desde filosofías políticas posfundacionales se ha criticado a quienes vinculan tan estrechamente ética y política (Marchart, 2009; Castro-Gómez, 2015). En particular, Castro-Gómez señala la postura dusseliana como una *ontología de la plenitud*, porque mientras que una postura posfundacional concibe la

voluntad instituyente como una irrupción que busca socavarlo todo (incluso cualquier racionalidad ética), la postura de Dussel incurriría en criterios extrapolíticos para fundamentar la unidad y el consenso de esa voluntad. No comparto esa postura por dos razones: en primer lugar, porque, los principios políticos críticos serían normativos, pero no éticos; en segundo lugar, porque el propio Dussel reconoce los conflictos internos que existen en la comunidad política instituyente (y por ende el carácter político de su unidad misma). En suma, como se dijo, lo que subyace a las diferencias entre ambos autores es la concepción del ámbito de la política en cuanto tal: Laclau piensa a esta como *prima philosophia* (Marchart, 2009) y por tanto, la institución política de lo social lo constituye todo, aún el contenido semántico de la “justicia”; por el contrario, para Dussel, la política subsume los principios normativos de la ética y, por ello, su filosofía práctica puede pensarse como una ético-política.

Referencias bibliográficas

- Abensour, Miguel (2005). Por una filosofía política crítica. En AA. VV. *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. (Alejandra González y Marcela Díaz, Trad.). Colihue.
- Biset, Emmanuel (2020). Teoría política crítica [Esbozo programático]. *POSTData*, 25 (2).
- Castro-Gómez, Santiago (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal.
- Castro Orellana, Rodrigo (2019). Apuntes críticos sobre el concepto de hegemonía en Dussel y Laclau. *Alpha*, 1 (48), pp. 123-137.
- Critchley, Simon (2008). ¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía?. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. (Teresa Arijón, Trad.). Fondo de Cultura Económica
- Chun, Sebastián (2013). Dussel lector de Lévinas y Derrida: entre ética y política. *Instantes y azares*, (12), pp. 195-201.
- Cruz Rodríguez, Edwin (2017). Los fundamentos de la política. Un contrapunto entre

- Enrique Dussel y Ernesto Laclau. *Amauta*, 29 (15), pp. 103-121.
- Connolly, William (2008). El ethos de la democratización. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. (Teresa Arijón, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Devenney, Mark (2008). La ética y la política en la teoría del discurso. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. (Teresa Arijón, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2007). 'Lo político' en Lévinas (Hacia una filosofía política 'crítica'). En *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdés Editores.
- Dussel, Enrique (2009). *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*. Trotta.
- Dussel, Enrique (2016). *14 tesis de Ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Trotta.
- Dussel, Enrique (2017). Las tres configuraciones del proceso político. Reflexiones sobre el Estado en V. I. Lenin. *Cuadernos Filosóficos. Segunda Época*, 14, pp. 18-29.
- Fair, Hernán (2014). Lo ético-político en las democracias contemporáneas. Reflexiones críticas en torno al déficit normativo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. *CS* (13), pp. 19-46.
- Fair, Hernán (2021). El vínculo sujeto-estructura y sus usos en la teoría política de Ernesto Laclau: fases históricas, desplazamientos y rupturas. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10 (19), pp. 141-155.
- Gandarilla Salgado, José (2010). La política de la liberación y los alcances de un nuevo paradigma que se anuncia desde los márgenes. *Herramienta*, 1 (4).
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*, Ariel.
- Laclau, Ernesto (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (2014). Ética, normatividad y heteronomía de la ley. En *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica

- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. (Ernesto Laclau, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Marchart, Olivier (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (Marta Delfina Álvarez, Trad.). Fondo de Cultura Económica
- Mendieta, Eduardo (2002). Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel. *Crítica Jurídica*, 20, pp. 37-54.
- Mendonça, Daniel de (2014) O limite da normatividade na teoria política de Ernesto Laclau. *Lua Nova*, 91, pp. 135-167.
- Negri, Antonio (1994). *El poder constituyente. Ensayos sobre alternativas de la modernidad* (Simona Frabotta y Raúl Sanchez Cedillo, Trad.). Traficantes de sueños
- Negri, Antonio y Hardt, Michael (2000). *Imperio* (Eduardo Sadier, Trad.). Paidós.
- Norval, Aletta (2008). Las decisiones democráticas y la cuestión de la universalidad. Repensar enfoques recientes. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (Teresa Arijón, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Patitucci, Juan Pablo (2021) Libertad, normatividad y liberación en la filosofía política de Enrique Dussel. A propósito de algunas críticas desde la tradición agonística. *Anacronismo e Irrupción*, 20, pp. 65-90.
- Rancière, Jacques, (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía* (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Rancière, Jacques, (2006). *Política, policía, democracia* (María Emilia Tijoux, Trad.). Arcis – Lom.
- Retamozo, Martín (2011). Sujetos políticos: teoría y epistemología: Un diálogo entre la teoría del discurso, el (re)constructivismo y la filosofía de la liberación en perspectiva latinoamericana. *Ciencia ergo-sum*, 18, (1), pp. 81-89.

Šumič, Jelica (2008). El anacronismo de la emancipación o la fidelidad a la política. En Critchley, S. y Marchart, O., *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. (Teresa Arijón, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Reseña de *Humanismo y posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas*

Cabanchik, Samuel y Sebastián Botticelli (comps.), Buenos Aires, Teseo, 2021, 252 páginas

Reseña bibliográfica por Gerardo Oviedo*

Fecha de Recepción: 20/06/2022

Fecha de Aceptación: 20/06/2022

Es Borges quien en el prólogo a *El otro, el mismo* decía que los diccionarios son repertorios artificiosos, muy posteriores a las lenguas que ordenan. Aquí quisiera usufructuar el mentado carácter de artificio, tanto como el funambulismo ontológico de sus a posteriori semánticos. Aún más abusivamente, me excederé en un rasgo que Borges anotaba en su poema “Al idioma alemán” (recogido en *El oro de los tigres*): “...el diccionario que no acierta nunca, con el matiz preciso...”.

Aprovechándome holgadamente de estos rasgos apuntados por Borges, propongo aquí confeccionar un mínimo, enfáticamente sucinto y desde ya arbitrario diccionario filosófico argentino del posthumanismo crítico. Sus entradas terminológicas nos las aportan los autores y autoras del portentoso y desafiante libro que es *Humanismo y posthumanismo*.

Notas para un glosario

Agonía: En clave propedéutica, Samuel Cabanchik y Sebastián Botticelli nos advierten

* Licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSoc-UBA) y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Correo electrónico: gerovied@yahoo.com.ar.

que la filosofía, en sus intervenciones múltiples, permite divisar si las supuestas agonías del humanismo son procesos de resurrección o más bien los últimos estertores de un tiempo cuyo porvenir será el de las formas de lo posthumano. La Introducción al libro firmada por ambos y subtitulada “senderos que se entrecruzan” nos enfrenta preliminarmente a una pregunta general que recorre todo el libro como hilo conductor o paisaje de fondo, y que aquí condenso: ¿qué decir ante la emergencia de un horizonte histórico signado por una vida posthumana o transhumana, donde la noción misma de “humanidad” es socavada, sino sustituida como categoría hermenéutica fundamental de toda experiencia posible?

Antropodicea: Yanina Lo Feudo refiere un tópico existencialista –no necesariamente mentado así– que a la vez no cesa de presentarse como un *factum* desconcertante: a partir de la definición de *humanitas* como apertura e indeterminación se justifica la necesidad de una antropodicea entendida como la importancia de una explicación acerca de los modos en que el hombre llega a ser tal. Lo humano es la carencia de una esencia, y a la vez también los medios para la humanización. Adrián Cangi, por su parte, diagnostica que entre la política clásica y la política globalizada, el hombre del humanismo entra en una crisis histórica de la razón instrumental sostenida, de un lado, por el descrédito del proyecto moderno inconcluso, y del otro, por la vergüenza de ser hombres tras las fábricas de la muerte en serie. Ya no hay retorno de una crisis de los discursos eulógicos, centrados en las lógicas del Sujeto, el Yo y el Individuo. Estas categorías egológicas han fabricado su propia antropodicea, acrecentada desde perspectivas ontológicas, biológicas, zoológicas y antropotécnicas.

Humano: Alejandro Boverio nos convoca a repensar el humanismo para ver qué podemos tomar, si es que algo de lo humano puede recuperarse, de aquellos viejos conceptos demasiado rápido despachados, porque si puede entreverse algo de lo que nos sostuvo en medio del aislamiento social generalizado al que fuimos expuestos y en el que permanecemos aún, eso tal vez sean las humanidades. Mónica Cabrera, en “Constitución y destitución del espacio público”, precisa que la noción de ‘humanidad’ entendida como un concepto que abarca a todos los individuos sin distinción de sus

particularidades, es una categoría histórica puesta en la base del Estado de derecho por la propia y exclusiva condición del ser humano mismo. Esta autora aventura que el concepto de libertad, clave conceptual del humanismo ilustrado, sigue funcionando como marco de referencia allí donde se indican algunos diagnósticos catastróficos posthumanistas que advierten sobre las desdichas que nos depara la máquina antropológica, produciendo “ántropos” como si fuera un artefacto. A su vez, Yanina Lo Feudo advierte que la libertad no podría tener un lugar entre las reflexiones que se dirigen hacia lo que está más allá de lo humano, a riesgo de reponer aspectos del humanismo que precisamente pretende superar.

Humanismo: Samuel Cabanchik y Sebastián Botticelli nos advierten que este libro procura evitar eventuales querellas entre la defensa e impugnación del humanismo, como si se tratara de una reyerta de orden moral. Por eso proponen despejar encrucijadas en vez de entablar competencias, y abrir debates antes que concitar litigios. El humanismo, proclama Alejandro Boverio, es una cierta comunidad de la amistad que atraviesa los siglos y las latitudes y también los libros que compartimos de generación en generación. Martín Ahualli, en “Humanismo y verdad en el pensamiento temprano de Nietzsche (1870-1876)”, advierte que el humanismo aparece como una visión del mundo que ayuda a modelar toda la edad moderna. Shirly Catz, en “Metáforas lévinasianas: un humanismo más allá”, detecta un resto de trascendencia devenido tropo, desvío de lo ausente que sin embargo se expresa en el rostro. Yanina Lo Feudo nos desafía a abrir nuevamente la pregunta por la libertad sin reestablecer a través de ella el punto de vista del humanismo. Sebastián Botticelli advierte que si efectivamente estamos asistiendo al fin del sueño que la Ilustración tejió en torno a la figura de “el hombre”, la tarea de construcción por delante será acuciante y monumental; si el humanismo ya no tiene lugar en nuestro tiempo futuro, no se tratará de reponerlo ni de traducirlo, sino de gestar nuevos tratamientos para el problema de vivir con otros. Adrián Cangi sugiere que debería distinguirse con cautela el “no-humanismo” del sistema, respecto del “no-humanismo” como un más allá del hombre, porque uno supone su aniquilación maquínica mientras que el otro implica su rebasamiento

ilimitado. Este autor considera que es en la diferencia entre ambas alternativas que se juega la historia de nuestro tiempo de experimentación de la caída del humanismo.

Metafísica: Shirly Catz piensa que acaso la superación de una subjetividad cerrada sobre sí tal como la concibió la tradición metafísica occidental, no implique al cabo abandonar toda noción de la trascendencia. Yanina Lo Feudo recuerda que en la historia de la metafísica somos testigos de una multiplicación de los discursos sobre la libertad, problema que constituye uno de los problemas más debatidos y cuestionados por distintas tradiciones. Con Heidegger, esta autora reconoce que la preocupación por la *humanitas* no resulta privativa de los desarrollos filosóficos e intelectuales de la Europa de los siglos XIV y XV, pues recorre la historia de la metafísica en Occidente adoptando distintas expresiones, desde la *romanitas* hasta los humanismos de posguerra. De ahí que para Heidegger, la metafísica sea esencialmente humanista. Roberto Magliano observa críticamente que Sloterdijk se ha propuesto, sin resolverlo, contribuir a disolver la herencia todavía vigente de la metafísica del individuo y la sustancia. También indica que la función que ha cumplido la metafísica es proponerse, como tarea propia de la filosofía, hallar cuál de todos los modos de ser es aquel que realiza con más propiedad el acto de ser, al que se referirían todos los otros modos (se diría, en múltiples enlaces subordinados). La trascendencia histórica que la noción de *ousía* ha tenido estriba en representar *lo primero* en el orden del ser. Semejante precedencia es lo que ha desvanecido la posmodernidad, concluye este autor.

Posthumanismo: Yanina Lo Feudo advierte sobre el giro mediante el cual el posthumanismo parecería arribar al mismo lugar de donde partió, eximiendo al hombre de la responsabilidad por su propia gesta humanizante, y restituyendo así la candidez que pretendía desenmascarar. Eduardo Bianchini refiere que lo que contemporáneamente se denomina posthumanismo puede concebirse como el fin de la lucha del hombre por alcanzar su plena humanidad separándose y distinguiéndose de la animalidad, tanto exteriormente como dentro de él mismo. Así, carente ya de una forma que lo distinga ontológicamente de la naturaleza y de las cosas, el posthumano no tiene ante sí otra tarea que la gestión y la modificación técnica de sí mismo. El

posthumanismo parece de este modo un intento de colocar al ser humano en el lugar de Dios y concretar a su vez, por medio de las biotecnologías, el sueño utópico prometido por la religión, consistente en la eliminación del dolor, el sufrimiento y la muerte física. Esteban Ierardo manifiesta que el posthumanismo devino actualmente un horizonte ineludible de reflexión respecto al *sapiens* atravesado por las altas tecnologías, y añade que la pandemia trae la necesidad de actuar dentro de un orden inmunológico, que dé respuestas a amenazas biológicas antes no valoradas en todo su poder sobre la fragilidad del individuo. Este autor registra como un dato insoslayable el hecho de que el desarrollo de las tecnologías emergentes como la biónica, la nanotecnología, la robótica o la ingeniería genética, impelen un proceso de evolución acelerada del humano hacia el posthumano.

Vida: Roberto Magliano admite que nuestro mundo íntimo es en verdad el más cercano y próximo, revelando con ello que nuestra vida se hace de cosas comunes, donde habitamos la contingencia, la improbabilidad antes que la estabilidad mullida de una realidad inamovible. En suma, estamos destinados a ocuparnos de cosas más patentes y menos metafísicas. Esteban Ierardo nota que la superación de la vida breve es la vida que se extiende respecto a su límite natural, primero como longevidad ampliada, y, en un punto extremo, como inmortalidad, mostrando con ello que el transhumanismo aspira a esa meta de inmortalidad en el futuro, y así continúa una estrategia mítica y antigua en pos de la no-muerte. Ante el mandado de Wittgenstein, “Sé Feliz”, Samuel Cabanchik reflexiona que su cumplimiento como deber ser no consistiría en ninguna forma específica de vivir, excepto la de afectarse a sí mismo con la escisión constitutiva de la vida humana, puesto que a través de semejante afectación, el modo en que ejercemos nuestra voluntad o nuestro deseo modifica la vida de cada quien como una totalidad. Y si bien por este medio se introduce en la vida un valor absoluto, éste sin embargo no sirve a los fines de indicar algún curso de acción específico, porque ello lo dictaminan los valores inmanentes al mundo. Ese absoluto no sustancial hace de la vida la fuente misma de todo impulso en dirección de cualquier valor o cualquier finalidad o destinación teleológica.

Una consideración final

Infundido de un cromatismo categorial que nadie podría reprocharle, el libro que vengo comentando se explaya tan prismáticamente que resulta difícil tenerse en pie en un único registro de recepción, tanto estético-retórico como lexicográfico-conceptual, pese a ciertas recurrencias nominativas y autorales, especialmente contemporáneas. Al menos si bajo esta denominación capturamos un ciclo que involucra de Nietzsche a Agamben, peinando el canon occidental a contrapelo o exponiendo sus fisuras y socavones.

Paso en limpio, porque seguramente no me estoy haciendo entender: no solo me incitan, sino que me cautivan y estremecen las hipótesis argentinas que se discuten en este libro, con independencia de las filigranas exegéticas universalistas que pule tan delicadamente. Un filosofar que bailotea en sí mismo, volcando todo a su alrededor, dionisiacamente nocturnal, y sin embargo, nunca olvidado de su despejarse entre espolones lógico-semánticos, finalmente más cerca de la vigilia meditativa de lo que su ensoñación báquica querría, aferrando sus pictogramas de legibilidad a los encajes argumentativos, siempre cavilando al amparo de una temporalidad sintagmática, secuencial, eslabonada, pero no por ello menos desestabilizada y dislocada de piruetas y cabriolas. Danzar mientras se pueda. Quién sabe cuándo el resplandor del día se encapota repentinamente de tormenta, o la intemperie del anochecer se desploma pesadamente como una helada invernal (del tamaño de una habitación).

Pensar severamente, escribir líricamente. He aquí un lema quizá no inadecuado para dar con el tono de este libro argentino, aun ensalzando su productiva diversidad temática e interpretativa. A propósito de la textura filosófica y poética de este libro, permítanme una última reflexión digresiva.

Es bien sabido que ya la firma de autor abre y a la vez delimita el círculo hermenéutico que goza o padece su nombre. Por eso, lúdicamente, voy a leer un párrafo un tanto airado y recién después explicitaré su firma. La módica charada reside en

sospechar a quién pertenece. Cito: “El llevar clara conciencia a la propia comprensión-del-ser no requiere necesariamente estudios formales. Hay muchas maneras de embrutecerse, y una de ellas pueden ser los estudios académicos; no ha de creerse que la cultura está forzosamente ligada a los exámenes, a los títulos y a los libros, si bien, fuera de duda, la *adecuada* formación académica puede constituir una excelente ayuda y necesaria disciplina para lo que de otro modo fuera dispersión o esfuerzo vano. Esto conviene ponerlo de relieve, sobre todo en nuestros días, contra la fácil crítica de todo lo ‘académico’, crítica que por lo general es fruto de la incapacidad, del resentimiento, la ignorancia o la haraganería. Lo que las consideraciones anteriores pretenden es tan sólo insistir en que la filosofía, entendida como proyecto-del-ser –y no, verbi gracia, como libros de filosofía, que se publican en cantidad y pueden ser pésimos–, expresa el núcleo esencial del hombre, aquello de lo que no es posible prescindir sin dejar de ser lo que en cada caso se es”.

Esta diatriba, devastadoramente achacable a un profesor melancólico más que a un ensayista mortificado, no resulta fácilmente detectable en la firma de Adolfo P. Carpio, y menos, en las páginas que cierran su manual de introducción a la historia de la filosofía occidental, que debía estudiar, o por lo menos no desatender, quien por ejemplo a comienzos de la década del noventa quisiera ingresar a la Carrera de Filosofía de la UBA, o entre nos, a Filo de “Puán”. En efecto, la cita la extraigo de la página 492 de sus *Principios de Filosofía*, que yo tomo de una vieja fotocopia de 1991 pero que se publicó entre 1975 y 2015, y nada indica que dejará de editarse.

Creo, sin necesidad de exaltarme pero con firmeza, que lo que temía Carpio era la emergencia de lo que podríamos llamar el *ensayo académico*. Percibo que es efectivamente lo que hacemos, más allá de los obligados o ineludibles o inexorables *papers*. Todavía en el triunfante modelo de la normalización filosófica del siglo XX, preconizado por Francisco Romero, era nítida la separación entre erudición académica profesional e intervención ensayística libre. Saltaba a los ojos el contraste enunciativo, por caso, entre el propio Carpio, de un lado, y Sebrelí, del otro. Incluso en el campo humanístico de fines del siglo XX, se podía distinguir muy bien entre el estilo de Mario

Presas y el de León Rozitchner, el de Jorge Dotti y el de Horacio González, etcétera, y esto dejando aparte las posiciones ideológicas respectivas. El problema para Carpio, si no me equivoco, se presenta a partir del momento en que la cultura académica erudita es inficionada por una *poética de ideas* (como la llamó José Fernández Vega), encarnada en la vida y cultivada con creatividad conceptual y riesgo teórico. Acaso un horrorizado Carpio avizoró lo que juzgaría un peligro corruptor para la filosofía normalizada argentina: cuando los ensayistas críticos no son ya escritores independientes o intelectuales francotiradores, sino académicos competentes, autoridades de referencia en el sistema de investigación nacional o jóvenes de promisorias carreras y precoces logros. Por eso creo que este libro hubiera enmudecido de escándalo al profesor Carpio. ¿Es que ahora los profesores escriben así, cascabeleando los conceptos entre metáforas, mezclando firmas ilustres con enunciados propios e intransferibles, ahondando surcos y rompiendo terrones de la gleba filosófica universal con retóricas del castellano rioplatense y declinaciones de una sensibilidad barroca?

Quizá exagero, quizá sí me exalto. Quizá yo mezclo ensayismo y teoría del mismo modo en que podría confundir el valor documental o ecdótico –como dicen los filólogos– entre edición príncipe de una obra canónica y correspondencia privada de un autor. Quizá yo designe como “argentino” y localizado lo que es indiferentemente ubicuo. Quizá incluso tergiverse inadvertidamente a Carpio. Todo puede ser.

Horacio González alguna vez comentó que Carlos Astrada y Macedonio Fernández no se leyeron seriamente, sino que apenas se tantearon en los intercambios cotidianos de sus cartas personales. Su intuición era que la filosofía argentina también se practicaba en esas reticencias. Yo me tomé el trabajo de leer este libro y no estoy seguro todavía de haberlo entendido. Quizá sus autores y autoras pensarán de sí que no lo dieron todo, sino apenas tanteos de lo mucho que todavía tienen para decir y meditar, demasiadas veces asediados por la nuda y fáctica cotidianidad. Y entonces que pese a tantos esfuerzos, sólo nos dieron anunciaciones y tanteos. Pero yo me permito todavía creer que *también* esos tanteos expectantes siguen reinventando algo así como una “filosofía argentina”.

Referencias bibliográficas

Borges, Jorge Luis (2018). *El oro de los tigres*. Sudamericana

Cabanchik, Samuel & Botticelli, Sebastián (2021). *Humanismo y posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas*. Teseo.

Carpio, Adolfo (1975). *Principios de Filosofía*. Glauco.

**Reseña de *Más allá del posthumanismo.*
*Antropotécnicas en la era digital***

Galparsoro, José Ignacio (2019). Editorial Comares. 120 páginas

Reseña bibliográfica por Iñaki Ceberio de León*

Fecha de Recepción: 31/03/2022

Fecha de Aceptación: 20/06/2022

Este texto, editado por la editorial Comares, realiza un recorrido crítico del posthumanismo desde una mirada nietzscheana a través de catorce capítulos. Estos a su vez se encuentran estructurados en tres partes. La primera parte dedicada al estado de la cuestión del posthumanismo donde se enfrentan diferentes posturas teóricas frente al humanismo radical; la segunda parte que aborda el problema de la técnica y sus implicaciones antropológicas; y una tercera parte centrada en el rol de la filosofía ante la ingenuidad que despierta la tecnología en los tiempos actuales.

En la primera parte del libro, que corresponde a los cuatro primeros capítulos, José Ignacio aborda temas tan candentes como la posibilidad biomédica del mejoramiento humano, la inmortalidad o el traspaso de la conciencia a un chip, y la naturaleza humana. En esta parte surgen los fantasmas de la eugenesia, que en algunos casos ya se están implementado, y que su reflexión es absolutamente necesaria por las posibles consecuencias que podría suceder en caso de un mal uso. Por ejemplo, para Gregory Stock, el mejoramiento humano debe de tener límites para no caer en prácticas xenófobas como el caso del nazismo. Ray Buchanan argumenta que el mejoramiento

* Doctor en Filosofía por la Universidad del País Vasco (UPB) y Posdoctorado por el Centro de Estudios Ambientales en la Universidad Austral de Chile. Docente e investigador en la Universidad Nacional de Chilecito (UNDEC). Correo electrónico: iceberio@undec.edu.ar

biomédico debería centrarse en la mejora de la calidad de vida. Para John Harris, “el mejoramiento es un deber moral”, ya que si tenemos esa posibilidad estaríamos contribuyendo con un bien hacia el género humano. Además, nos recuerda, que dicho mejoramiento ha estado presente a lo largo de la historia humana. En esta línea, una autora interesante es Jennifer Doudna, la creadora de la herramienta de edición de genes CRISPR. Con esta herramienta se aspira a solucionar enfermedades como el SIDA o el cáncer. Sin embargo, esta herramienta abre una caja de pandora al poder manipular el ADN sin que seamos muy conscientes de las consecuencias. Otra herramienta que entusiasma a los posthumanitas es el desarrollo de la Inteligencia Artificial. Ray Kurzweil propone que en el futuro se podrá volcar la información de un cerebro a un computador, y de esta manera poder vivir más allá de las limitaciones biológicas del ser humano.

En respuesta a las posturas posthumanistas expuestas, José Ignacio contrapone las posturas hiperhumanistas de Fukuyama y Habermas. Para Fukuyama resulta fundamental aplicar el principio de precaución ante los avances científicos como es el caso de la biotecnología, ya que los errores en este campo pueden que sean irreversibles y fatales para el ser humano. Habermas nos alerta de los posibles usos de estas biotecnologías por parte del mercado, buscando el beneficio al margen de sus posibles consecuencias. Habermas también coincide en el establecimiento de límites y normativas claras apostando por una eugenesia negativa, es decir, que sirva para curar enfermedades en vez de buscar un mejoramiento en la especie como propondría una eugenesia positiva o posthumanista. En medio de estas posiciones antagónicas emerge una postura intermedia ante la utopía posthumanista y la distopía hiperhumanista. Para ello, el autor se remite a Stephen Pinker que evita caer en los esencialismos de Fukuyama y Habermas, y en la concepción posthumanista en superar los límites humanos y transformarnos en una especie perfecta. Otra crítica interesante que surge desde esta postura intermedia es la crítica que se realiza en la búsqueda de la inmortalidad, crítica muy bien realizada desde el cuento de Borges *Los inmortales* (1949). José Ignacio se remite a filósofos como Francis Wolf o Hanna Arendt donde la

muerte, junto el dolor y el sufrimiento son condiciones intrínsecas al ser humano, sin las cuales este dejaría de serlo. En este sentido es muy interesante el reciente libro de Byung-Chul Han *La sociedad paliativa* (2021) en el que denuncia la valoración negativa del dolor en la sociedad actual.

La segunda parte se inicia con las reflexiones de Sloterdijk con respecto a la inclusión de la técnica en la vida del ser humano. Según este filósofo alemán, estamos asistiendo a un cambio de época o cambio de episteme en el que el desarrollo de la ciencia ha supuesto una humillación al ser humano. La primera humillación fue con Copérnico, la segunda con Darwin, la tercera con Freud y la cuarta con el desarrollo cibernético-biotécnica. Esta cuarta humillación implica la disolución entre lo orgánico y la máquina, o entre lo natural y lo artificial. Ahora hay una continuidad donde las fronteras se diluyen a medida que se desarrolla la tecnología. Sloterdijk considera que es posible situarse en una postura intermedia, un humanismo que considere a la técnica como algo propio del ser humano, es decir, una concepción antropotécnica o postantropocéntrica tal como lo define Rosi Braidotti. Otra antinomia presente es la que se presenta en el deseo de la desaparición de la especie humana. Los posthumanistas radicales con su sueño de la inmortalidad gracias a la técnica, y la de los ecologistas radicales que auguran la desaparición de la especie por las consecuencias del desarrollo tecnológico. Para el autor, la cuestión consiste en no caer en radicalismos y mantener una postura equilibrada. Marchesini habla de superar las concepciones antropocéntricas que caracterizan a posthumanistas e hiperhumanistas desde una mirada “tecnodimensionada”. La técnica no es extraña al ser humano, sino producto de una hibridación, un socio con el cual se va construyendo un nuevo sujeto. Dicha hibridación no supone el final del hombre, véase las personas que tienen transplantes mecánicos o prótesis. El ciborg es fruto de esta hibridación que nos facilita ver mejor con las gafas, oír mejor con los audiófonos y movernos con vehículos de tracción mecánica.

Además de Nietzsche que está presente en todo el texto, resulta fundamental la recuperación de Ortega y Gasset, que con su texto *Meditación de la técnica* (1939), supuso un acercamiento moderado a la tecnología donde la esta forma parte de la

condición humana y gracias a la cual se ha modificado a la naturaleza para su supervivencia. La técnica, para Ortega, es el instrumento con el cual le permite vivir en la naturaleza, y prácticamente en todos sus ambientes. La técnica no es concebida como algo al margen de la naturaleza sino constitutivo del ser humano que a su vez forma parte de la naturaleza. Volviendo a Sloterdijk, la técnica además de modificar nuestro entorno también modifica al ser humano bajo el concepto de antropotécnica, entendida esta como un conjunto de ejercicios para mejorarse a sí mismo, como ir al gimnasio, o a la Universidad.

Llegamos a la tercera parte que consta de los últimos cinco capítulos. Esta es la parte más reflexiva e interesante del texto, al volcar el autor su mirada personal del ser humano ante la técnica. La postura del autor queda clara desde el principio, sin embargo, es en esta tercera parte desarrolla sus principales argumentaciones apoyadas en filósofos como Nietzsche, Sloterdijk, Foucault, Wolf, entre otros pensadores críticos de la tecnología. Y la propuesta de José Ignacio es la de reivindicar la filosofía como una ascesis en su sentido clásico: ejercicio o entrenamiento práctico para mejorarse uno así mismo. En este sentido, la filosofía es una antropotécnica, una práctica que se mueve en el camino de la incertidumbre, y absolutamente necesaria en estos tiempos donde utópicos y distópicos proyectan sus sueños y sus miedos. En esta última parte, aparecen una serie de autores críticos con la tecnología que nos ayudan a reflexionarla críticamente y que destacan los efectos perniciosos de un mal uso de la tecnología. Stiegler nos alerta de los efectos psicológicos en el que la digitalización de la escritura ha supuesto toda una regresión en la configuración cognitiva del sujeto. Otro crítico de la era digital es Nicholas Carr, que también ha analizado las consecuencias de la era digital en las personas como son la pérdida de concentración, la superficialidad en la reflexión, en definitiva, la pérdida de facultades que empezaron a desarrollarse con el invento de la escritura.

A modo de conclusión, José Ignacio realiza una reivindicación de la filosofía, como un instrumento ascético y antropotécnico, para recuperar las facultades psicológicas de la atención, la lectura en profundidad, la reflexión pausada y metódica,

absolutamente necesarias para enfrentarnos a estos tiempos frenéticos y superficiales anclados entre utopías y distopías que obnubilan la reflexión humana. La filosofía, amenazada por la superficialidad que impone el mundo digital, reclama la recuperación de un humanismo alejado de radicalismos, la recuperación del ser humano con sus singularidades técnicas, que al igual que la cultura nos han ido configurando a lo largo del tiempo. Por suerte, estamos lejos del sueño de Google por encerrar nuestra conciencia en un chip, ya que difícilmente podremos trasladar a un chip, si de entrada aún no sabemos qué es la conciencia. Y este es el gran problema del posthumanismo radical, que pretende solucionar todos los problemas humanos sin comprender realmente que es ser un ser humano.

Referencias bibliográficas

Borges, Jorge Luis (1949). *El Aleph*. Losada.

Galparsoro, José Ignacio (2019). *Más allá del posthumanismo. Antropotécnicas en la era digital*. Comares.

Han, Byung-Chul (2021). *La sociedad paliativa*. Herder Editorial.

Ortega y Gasset, José (1939). *Meditación de la técnica*. Espasa-Calpe.

Reseña de *En el día de la crisis*

Menke, Cristoph (2020). (Agustín Prestifilippo, Trad.). UBU ediciones, 164pp.

Reseña bibliográfica por Ludmila Fuks*

Fecha de Recepción: 09/06/2022

Fecha de Aceptación: 20/06/2022

Ubu Ediciones pone a disposición la traducción de una recopilación de textos de Cristoph Menke publicados entre 2014 y 2017, con un prólogo de Carl Hegemann, más un apéndice de cinco breves textos inéditos. El pensamiento de Cristoph Menke se anuda en una cuasi antropología a partir del enlace entre teoría estética y teoría crítica. Menke hace lugar en la nueva recepción de Adorno, por lo que a lo largo de todos los textos se sostiene *en* y trabaja *sobre* una dialéctica negativa, que inicia dando de baja la oposición entre estética y conocimiento. Sobre el postulado de la oposición entre la naturaleza y el espíritu, Menke expone una dialéctica que actúa internamente, es ella misma constitutiva del sujeto y su pensamiento, a su vez que es constituida por el mismo pensamiento racional. El programa a seguir, como señala el autor en las aclaraciones preliminares que abren el libro, es el de la crisis, tanto como punto de partida como dirección. Esto implica atravesar de forma crítica los presupuestos de libertad e igualdad del orden actual y la posibilidad de su subversión; pero incluyendo una posible didáctica: el arte del teatro. De esta manera, el teatro, para Menke, es el espacio privilegiado para pensar lo estético, en tanto espacio performático donde se ponen en praxis categorías filosóficas del pensamiento. Pero no solo esto, sino que aún más, visibiliza aspectos radicales del sujeto. El presente volumen consta de seis artículos de

* Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSoc-UBA) y Doctoranda en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad (FFyL-UBA). Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: ludfuks@gmail.com.

intervención pública de un autor apenas traducido al habla española. Nos permite vislumbrar la actualidad del pensamiento crítico-estético a la hora de pensar otra subjetividad; un accionar político distinto en un espacio de juego que articule las ideas de libertad y revolución.

En el primer texto, “El hueco en la naturaleza. La lección de la antropología”, Menke se propone pensar la oposición moderna entre naturaleza y cultura, pero por fuera de esta división. Esto significa, vía la dialéctica negativa, pensar ambas como unidad y *al mismo tiempo* oposición. De esta forma, la naturaleza no es más que el lugar de origen de la formación del espíritu, dado a partir de la alteridad que define esta relación. Los rituales son justamente lo que permiten pensarla con el carácter de “otro radical” de la cultura, en tanto que es vacío o ausencia de orden, en el sentido dialéctico de no orden que es lo humano frente a ella. En el apéndice “Naturaleza estética, antibiológica”, Menke completa esta noción al retomar la idea nietzscheana de vida como fuerza activa. En la disputa contra la biologización determinista, la estética como una teoría de la vida implica abrir el espacio de juego a la libertad humana.

En “La posibilidad de la revolución”, el segundo texto, Menke propone, frente a la dificultad histórica de pensar la revolución, y como crítica al marxismo leninista y al postmarxismo francés, pensarla en los términos de la historia misma, es decir como una acción-modalidad ontológica. Lo que cambia la revolución es el modo de ser mismo de las cosas. De esta manera, ella no puede ser hecha, pues “reflexiona lo elaborado”, y es así “un sobrepujamiento de sí”. Señala Menke (2020) “la revolución es como la obra de arte. El artista debe poder *hacer* la obra, pero no *puede* hacerlo. La revolución es como el arte: capacidad de no-ser-capaz” (p.55). De aquí se desprende la pregunta que nombra el primer apéndice: “¿Se puede pensar una revolución?”. Sí, se puede justamente en el espacio que se arma entre la posibilidad de que el mundo sea diferente a como es, y las posibilidades del sujeto de incidir en ello. En el segundo apéndice, “El presente de la revolución”, Menke trae a Kant para pensar la necesidad de una toma de postura frente a una revolución, así como también del deseo como una forma de participación en ella, o el entusiasmo que genera un nuevo modo de pensar, en tanto

transformación de la vida.

En “La lección del éxodo: la salida de la servidumbre”, Menke retoma el relato del bíblico –vía Jan Assmann– para criticar la noción moderna de libertad e igualdad. En línea con el postulado foucaultiano de la praxis de sí, en la cual el sujeto puede, a partir de su transformación, devenir capaz de una verdad, la idea de justicia presente en el Éxodo, implica un pacto, que en tanto tal –y a diferencia del contrato– transforma a los individuos mismos. Es justamente esta transformación la que posibilita la liberación, y por tanto la libertad.

En el cuarto texto, “Volver a Hannah Arendt. Los refugiados y la crisis de los derechos humanos”, el autor alemán regresa a Arendt y su crítica en pos de desencajar la idea liberal de la de los derechos humanos. Este gesto es necesario por la neutralización que produce el liberalismo sobre el mismo concepto, al otorgarle al derecho un estatuto natural, para un goce privado. El “derecho a tener derechos” arendtiano da cuenta de la esencia del hombre en tanto que ya es parte de la comunidad, de lo social. Menke critica duramente a la sociedad alemana contemporánea: la respuesta contra los refugiados de denegarles el ser parte pone de relieve, para el autor, de cómo en realidad es preciso realizar un contexto social que pueda dar cuenta de que cada cual es ya una parte social.

“En el día de la crisis”, se inserta en el debate con Böckenförde sobre la crítica al Estado liberal. El mismo implica un diagnóstico que, diferente al de Schmitt y al de Ritter, para Menke es interesante porque se mantiene en el potencial de la crisis –y podemos agregar, lo lee en términos de una dialéctica negativa–. La paradoja del Estado liberal estriba en la fuente de legitimidad y en su imposibilidad de asegurar una subjetividad política. El Estado liberal, al liberar justamente las instancias normativas, necesita para su propia constitución y permanencia que los sujetos actúen como miembros de la vida política. Si la respuesta de Böckenförde es la de la religión –vía Hegel–, para Menke, *con* Hegel, se trata en realidad de la realización libre de ella. Es decir –frente a un Estado liberal que no tiene instancias en las que apoyarse dado que no genera soportes normativos y toma a la cultura y a la religión como algo dado y que

no puede producir—, para Menke, la salida implica “*hacer* una cultura y una religión de la libertad” (Menke, 2020, 116), pero basándose en una política no liberal.

Podríamos decir que es en el último capítulo donde encontramos la verdadera apuesta de Christoph Menke. En “Crítica y apología del teatro”, frente a la crítica filosófica de la teatrocraza y el ya clásico diagnóstico de la teatralización de la vida por la crítica de la cultura, el autor alemán recorre el derrotero de las autocríticas vanguardistas realizadas por Artaud, Brecht, Debord, y lo que Rancière identificó como la estrategia de “emancipación del espectador”, retomado posteriormente por el teatro contemporáneo. El fracaso constante de estas estrategias de autocrítica teatral que giran en torno al espectador es para Menke siempre el mismo, caen en la subjetivización iluminista que duplica la pasividad, y se olvidan del juego mismo de la escenificación (*Schauspielen*). Menke trae la interpretación de la tragedia nietzscheana, en la cual el actor, por un lado, se olvida de sí mismo y produce una figura diferente. Por otro lado, presenta esta nueva forma desde ésta pérdida de identidad y de figura, es decir, desde lo amorfo. Actuar implica, de esta manera, un sentido doble aunado en la palabra *Vorspielen*—que el traductor aquí opta por equivalerlo a “re-presentar”—. Esta capacidad ética de constituir otra figura, es lo que hace al presente del teatro post-dramático. Así, núcleo del teatro radica en una relación entre jugar (*Spielen*) y mirar que habilitan una ética del juego y una otra subjetividad.

En el primer apéndice, “Todo está permitido. El egoísmo, el amor, el arte”, Menke propone pensar el espacio de la libertad, tensionado entre la destrucción y la renovación, desde la experiencia del arte. Porque es esta la que permite dialécticamente remontar el egoísmo a la rebelión y a su vez generar el movimiento de despliegue de ella que está en el amor. En el apéndice dos, “La idea de un teatro del pueblo” Menke interviene en el debate suscitado en Berlín en torno al cambio de dirección del *Volksbühne* para señalar y precisar el núcleo del debate en términos de sus principios. Lo que se pone de relieve en esta discusión no es otra cosa que la posibilidad de transformación que genera el teatro en sí mismo, dado el juego generado con la contradicción y la confrontación. De esta manera, para Menke, aquello que “está en

juego en la disputa por la continuidad del *Volksbühne*: [es] si debemos seguir preguntándonos por la posibilidad de la transformación estética del mundo” (Menke, 2020, p.146).

Por último, el libro incluye un posfacio del traductor, Agustín Prestifilippo, “Menke y la fuerza materialista de la teoría crítica contemporánea”. Allí, Prestifilippo marca la contribución filosófica y política del libro de Menke en términos de una renovación de la teoría crítica contemporánea. Lo fundamental es el modo de la crítica, el formato de la columna, es decir este libro recopila una serie de intervenciones filosóficas en lo público, en la coyuntura compartida con otros no filósofos. De esta manera, Menke continúa el legado adorniano sobre la operación crítica, en una dinámica que relaciona el actuar y el pensar. Así, Prestifilippo señala cómo cada movimiento conceptual es mostrado en acción a partir de las diferentes problemáticas tratadas. La fuerza materialista de la teoría crítica contemporánea, con Menke, radica en la operación crítica del pensar y actuar desde y hacia la crisis, a partir del tejido que articula el significante de “liberación”.

Referencias bibliográficas

- Menke, Cristoph (2020). *En el día de la crisis*. (Agustín Prestifilippo, Trad.). UBU ediciones.
- Prestifilippo, Agustín (2020). Menke y la fuerza materialista de la teoría crítica contemporánea. En C. Menke, *En el día de la crisis*. (Agustín Prestifilippo, Trad.). UBU ediciones.

Normas de publicación

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones, y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. Los autores deberán firmar un documento que declare la originalidad y la cesión de derechos del trabajo escrito.
- A efectos de remitir sus contribuciones, los autores deberán iniciar un nuevo envío desde el Área personal de la revista en <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>. Para ello, deberán estar registrados e iniciar sesión con el nombre de usuario y contraseña correspondientes. Deberán subir dos versiones de su artículo. Una de ellas deberá contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión deberá eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etc.). Este criterio de circulación de los artículos garantiza que la revisión de pares es de carácter anónimo y es central para el funcionamiento del sistema de referato “ciego” con el que cuenta la Revista.
- Los originales serán sometidos a un proceso de evaluación editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Comité Editorial y el Director, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1) publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) rechazar. En caso de discrepancia entre los resultados de los árbitros, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Los idiomas aceptados por la Revista serán el español, el portugués, el francés, el inglés, el italiano y el alemán. Cada artículo contará con un resumen en el idioma del artículo y otro en inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
 - Toda contribución estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) en el idioma original del artículo y en inglés.
 - La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden):
 - título
 - resúmenes en el idioma del artículo y en inglés.
 - palabras clave en el idioma del artículo y en inglés.
 - cuerpo del trabajo.
 - bibliografía.
 - El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 6.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras. .
 - Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será Times New Roman 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página. .
 - Los archivos se deben enviar en formato Word.
 - El manuscrito debe estar elaborado integralmente según las normas APA. Se puede consultar una **Guía general para autores** en:
<https://drive.google.com/file/d/1gV2dSKVoqvD8KJWi9SPakPyRdzIA7VO-/view?usp=sharing>
- Esta información también se puede consultar en el sitio de la revista.
Nuestro correo electrónico es: **elbanqueterevista@gmail.com**

Convocatoria de artículos para los próximos números

El banquete de los Dioses n° 11

julio – diciembre de 2022

Dossier: Feminismo/s

Fecha límite para el envío de contribuciones: 15 de agosto de 2022

El banquete de los Dioses n° 12

enero – junio de 2023

Dossier: Marxismos-pos-marxismos

Normas de publicación disponibles en:

<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/about/submissions#authorGuidelines>

Sitio de la revista: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>

Nuestro correo electrónico es: **elbanqueterevista@gmail.com**

Se recuerda, además, que la revista también recibe contribuciones para las secciones “Artículos libres” y “Reseñas”.



Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 – Número 10
Enero – junio de 2022
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina