REVISTA

Piezas

en diálogo filosofía y ciencias humanas

EL *CYBORG*, ENTRE LO HUMANO Y LA MÁQUINA
Luis Fernando Suárez Cázares

VULNERABILIDADES CONTEMPORÁNEAS
Azucena Palavicini Sánchez

¿HA SIDO TAN MALA LA RACIONALIDAD MODERNA?
Mario Lozano

RESEÑA
Caleb Olvera Romero: *Post y Trans Humanos*
Rubén Charles Suárez

ENTREVISTA: GRECO HERNÁNDEZ RAMÍREZ
Luis Fernando Suárez Cázares

$80 pesos

ISSN 1870-7041

SEMESTRAL - II ÉPOCA, VOLUMEN XII, NÚM. 33, DICIEMBRE 2021

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas
Editor: Jaime Torres Guillén.
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.
ISSN: 1870-7041
Época: II Época
Volumen: XII
Número: 33
Año: 2021
Periodicidad: Semestral
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

REVISTA
PIEZAS
en diálogo filosofía y ciencias humanas

DIRECTORIO

INSTITUTO DE FILOSOFÍA, A.C.

Rector	J. Jesús Montes Rodríguez, MSpS
Decano de Estudios	Benjamín Rivera Rangel, CMF
Secretario General	Rafael Rivadeneyra Fentanes

REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Editor y Director	Jaime Torres Guillén
Consejo Editorial	J. Jesús Montes Rodríguez Luis Fernando Suárez Cázares Rafael Rivadeneyra Fentanes Dieudonne Rizinde

CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

IIF UNAM	Mauricio Beuchot Puente
UAM-Iztapalapa	Gabriel Vargas Lozano
ITESO	Humberto Orozco Barba
IIS UNAM	Fernando M. González
UIC	Tomás Almorín Oropa
UDG	Elisa Cárdenas Ayala
U. de Pernambuco, Brasil	Paulo Henrique Martins
CEICH UNAM	Jorge Cadena-Roa
U. de Buenos Aires, Argentina	Alberto Bialakowsky
Dept. de Estudios Políticos UDG	Jaime A. Preciado Coronado
CIALC UNAM	Lucio Fernando Oliver Costilla
U. Complutense de Madrid	Marcos Roitman Rosenmann
UAQ	Israel Covarrubias González
UAQ	Stefan Josef Gandler
Inst. Cultural Juan Marinello, La Habana Cuba	Rodrigo Espina Prieto
CIESAS-Occidente	Jorge Alonso Sánchez
Diseño y Diagramación	Javier Salazar Acosta

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. Teléfonos y fax: 01 +52 01 (33) 3631 0934
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas
Revista semestral de filosofía
revista.piezas@if.edu.mx

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara Jalisco.

ISSN 1870-7041
Reserva de derechos al uso exclusivo del título
Piezas núm. 04-2014-020611112800-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:
Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Tlaquepaque, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: revista.piezas@if.edu.mx

Fotografía de la portada: Archivo personal de Greco Hernández Ramírez

ÍNDICE

DOSSIER

Greco Hernández Ramírez: compromiso social y científico 4
Luis Fernando Suárez Cázares

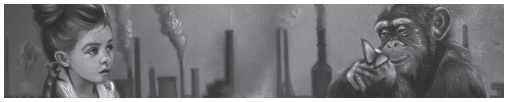
ENTREVISTA

Entrevista a Greco Hernández Ramírez 10
Luis Fernando Suárez Cázares

ESCENARIOS

El *cyborg*, entre lo humano y la máquina. Reflexiones en torno a la identidad 20
Luis Fernando Suárez Cázares

¿Ha sido tan mala la racionalidad moderna? Las perspectivas de Jesús Mosterín y de Steven Pinker 35
Mario Lozano



Vulnerabilidades contemporáneas 45
Azucena Palavicini Sánchez

Humanos, posthumanos y terrestres. Preludio para un debate 54
Jaime Torres Guillén

ENSAYOS

El derecho a la filosofía y sus funciones transformadoras 75
Óscar Valencia Magallón

La crítica cínica de la cultura durante la Ilustración: Rousseau, el nuevo Diógenes 85
Cristofer Morquecho Sánchez

RESEÑAS

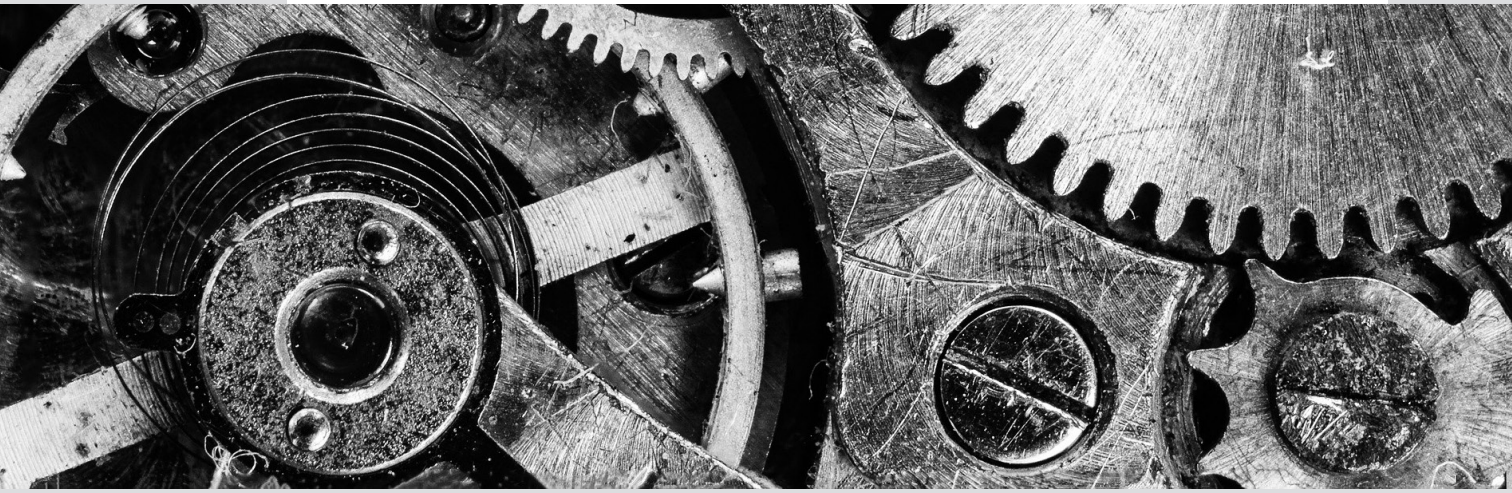
Caleb Olvera Romero: Post y Trans Humanos 97
Rubén Charles Suárez

Editorial

El último informe sobre el clima de Naciones Unidas contiene un mensaje de alerta. Elaborado por el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC), el informe advierte que los cambios observados en el clima "no tienen precedentes en miles, sino en cientos de miles de años, y algunos de los cambios que ya se están produciendo, como el aumento continuo del nivel del mar, no se podrán revertir hasta dentro de varios siglos o milenios". El llamado de la ONU no es entonces para detener esa realidad, sino limitarla sin renunciar al desarrollo humano a pesar de afirmar que "es indiscutible que la influencia humana ha calentado la atmósfera, el océano y la tierra" desde por lo menos 1750. Se trata, según esta organización, de reducir sustancial y sostenidamente las emisiones de dióxido de carbono (CO_2) y de otros gases de efecto invernadero. El tema entonces es limitar el cambio climático con estas acciones, pero no detener el progreso industrial base del llamado bienestar humano.

Ese mensaje de alerta no es nuevo. En la filosofía contemporánea apareció luego que la realidad de la Segunda Guerra, en Europa, nos mostrara la capacidad de la especie humana para autodestruirse. Hans Jonas o Günter Anders escribieron con profundidad al respecto. Luego en la década de los años setenta El Club de Roma informó sobre *Los límites del crecimiento*, después, ambientalistas y ecologistas cuestionaron la gestión industrial de la naturaleza, Richard Heinberg escribió sobre el fin del petróleo y en la actualidad no hay día que no se hable de la "crisis ecológica" o "crisis civilizatoria".

No pocos de estos mensajes han provocado desorientación teórica y práctica, pereza mental y desmovilización política. Su efecto es variado. A algunos los convierte en escépticos, a otros en catastrofistas y a algunos más en calentistas, esto es, los que viven de informarnos que la curva del cambio climático, término inventado por Franz Luntz, se puede representar en forma de palo de hockey. Hay quienes critican el "daño" antropogénico a la naturaleza y quienes juran la inocencia y responsabilidad del carbón en todo este asunto. Lo asombroso de todo esto es que, para la mayoría de la población, estos mensajes han de recibirse con un estoicismo admirable.



En el calentismo de la ONU y en el estoicismo de las sociedades modernas no hay lugar para interrogarse por el ser humano. No por una antropología filosófica, sino por lo que somos en medio de esta realidad y la aceleración del progreso industrial. En este número de **Piezas** intentamos esto. Comenzamos a preguntarnos, no qué podemos hacer contra el calentamiento global o la crisis ecológica. Si fuera el caso, eso debimos hacerlo hace cincuenta años. Se trata más bien de cuestionarnos ¿Quiénes somos nosotros, esos que nos denominamos humanos? ¿Qué mundo o lugar habitamos y cómo? ¿Quiénes seremos luego de los cambios acelerados de la tecnología? ¿En qué situación nos encontramos y qué nos es permitido esperar en el actual sistema mundo moderno? ¿Es posible seguir insistiendo en renovar el humanismo? Estas preguntas no son populares, no llenarían los titulares de la prensa, sin embargo, qué duda cabe que es una tarea ineludible de quienes cultivamos el quehacer milenario de la filosofía.

El número abre una discusión sobre el humanismo, la tecnología y la racionalidad moderna. Desde la excelente **Entrevista** por parte del profesor Luis Fernando Suárez Cázares al doctor en ciencias Greco Hernández Ramírez hasta los **Artículos** "El *cyborg*, entre lo humano y la máquina. Reflexiones en torno a la identidad" de Luis Fernando Suárez Cázares, el del profesor Mario Lozano titulado "¿Ha sido tan mala la racionalidad moderna? Las perspectivas de Jesús Mosterín y de Steven Pinker", también "Vulnerabilidades contemporáneas" de la doctora Azucena Palavicini Sánchez, "Humanos, posthumanos y terrestres. Preludio para un debate" de Jaime Torres Guillén y la reseña al libro *Post y Trans Humanos* por parte de Rubén Charles Suárez, el contenido de **Piezas** tiene ese propósito.

Por lo que corresponde a la sección de **Ensayos,** Óscar Valencia Magallón dialoga y reflexiona sobre la fundamentalidad y necesidad de la filosofía y el filosofar como bienes públicos en su artículo en "El derecho a la filosofía y sus funciones transformadoras". Por su parte Cristofer Morquecho Sánchez en "La crítica cínica de la cultura durante la ilustración: Rousseau, el nuevo Diógenes" interroga sobre la influencia del cinismo antiguo en las ideas del pensamiento de Rousseau lo que le valió ser considerado un desertor de las filas del movimiento ilustrado.

Agradecemos a Rubén Charles Suárez por su oportuna y pertinente reseña del libro *Post y Trans Humanos* de Caleb Olvera Romero.

El Director

Greco Hernández Ramírez: compromiso social y científico

Luis Fernando Suárez Cázares

I. La noche interminable

Greco Hernández Ramírez es doctor en Ciencias por la Universidad Autónoma de Madrid y licenciado en Biología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente, es profesor en la Facultad de Medicina de la UNAM. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores. Su trabajo se centra en el estudio sobre la síntesis de proteínas en el cáncer y la evolución del proceso de síntesis de las proteínas en diversos eucariontes. Además, es divulgador científico. Entre sus obras destacan: *Naturaleza. Una nueva introducción a la biología, El espejo humeante. Ensayos sobre la creatividad científica en biología* y *Homo roboticus. Ensayos sobre la creatividad científica en biología.* Sin embargo, Greco Hernández ha decidido también incursionar en el ámbito de la historia y la crítica social con su obra *La noche interminable. Tlatelolco 2/10/68*, y es que, a diferencia de lo que en más de una ocasión se puede pensar, la ciencia no es ajena al dinamismo social y a los problemas políticos, históricos y sociales que cada cultura, cada país, cada tiempo, llevan consigo. Es por ello por lo que, recuperando ese interés, hemos comenzado por esa obra, quizá diferente a sus habituales publicaciones, pero no por ello menos importante.

En *La noche interminable. Tlatelolco 2/10/68* Hernández Ramírez recupera, a través de las voces de su familia, esa experiencia angustiante, de inseguridad y desconcierto que sus padres, Manuel Hernández y Consuelo Ramírez, y sus hermanos: Cutberto, Sadoc, Efrén, Hortensia, Nohemí, Eira y Alida, tuvieron en aquel momento a partir de cómo, desde su hogar, a unas cuadras de Tlatelolco, vieron surgir el movimiento; teniendo a Cutberto a uno de los protagonistas activos de aquel movimiento estudiantil y la desesperación que la familia padeció tras su detención: "Aquella histórica tarde, mi hermano mayor asistió al mitin convocado por el Consejo Nacional de Huelga en la Plaza de Tlatelolco y sobrevivió a la masacre allí perpetrada por el gobierno".[1]

Tlatelolco no fue la primera vez que el gobierno atentó contra su propia gente. En la presentación de la obra reseñada, Jaime Labastida hace un breve recuento de los hechos en que el gobierno de nuestro país atentó contra sus propios ciudadanos. En 1965 una irrupción en la UNAM para obtener la renuncia del rector Ignacio Chávez. Esta se llevaría a cabo el 26 de abril del año siguiente. Ese mismo año, 1965, un ataque en contra del director del Fondo de Cultura

1 Greco Hernández Ramírez, *La noche interminable. Tlatelolco 2/10/68*, (México: *Siglo* XXI, 2018), 10. Formato Epub.

económica, Arnaldo Orfila,[2] cuyo efecto es destitución del mismo. En 1966, el ejército nacional invade la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y en 1967 ocupa la Universidad Autónoma de Sonora.[3] La historia continua, siendo, en 2014, Ayotzinapa la que más ecos ha tenido con lo ocurrido en 1968.

La noche interminable. Tlatelolco 2/10/68 contiene siete relatos que nos ayudan a comprender en voz de "la gente de a pie", de sus testimonios y vivencias concretas, uno de los capítulos más oscuros en la historia de nuestro país, heridas de un pueblo que, después de cincuenta años, siguen sin cicatrizar y que los mexicanos no debemos permitir se olviden, más aún cuando hemos visto que sucesos tan trágicos como este se repiten con frecuencia en nuestra historia. Por ello, la conocida consigna: ni perdón ni olvido se vuelve, año con año, cada vez más relevante.

II. Entonces, ¿qué es el ser humano?

Una de las consignas más importantes a nivel mundial de la juventud de los sesenta, sobre todo, en el año de 1968, fue: "la imaginación toma el poder". La imaginación es una forma de creatividad y esta ha sido indispensable en el proceso de evolutivo del ser humano. Greco Hernández nos dice sobre esta:

> Hace como 2000 generaciones, desde sus albores en África, el ser humano empezó a caminar, a emigrar, a viajar, a explorar nuevos ámbitos, a buscar nuevos horizontes. Ciertamente, hacer camino es una característica crucial de lo que significa *ser humano,* y en su explorar eterno se hizo *creativo*. Porque el *ir más allá* demanda tener que adaptarse constantemente a nuevos ambientes y enfrentarse a nuevos retos y peligros.[4]

El ser humano, gracias a su creatividad, buscó nuevas formas para adaptarse y sobrevivir en el mundo, y a la par, eso provocó también nuevas formas de comprender el mundo. Pero ¿qué es lo humano? Y ¿cómo es que este se fue comprendiendo a lo largo de la historia? Y todavía más, ¿cómo es que hemos

2 Sobre este hecho es muy importante la correspondencia que Carlos Fuentes y Orfilia mantuvieron, publicada por Siglo XXI bajo el título *Cartas cruzadas 1965-1979*.

3 *Cfr.* Jaime Labastida, "Presentación" en Greco Hernández Ramírez, *op. cit.,* 6-7.

4 Greco Hernández Ramírez, *El espejo humeante. Ensayos sobre creatividad científica en biología,* (México: Siglo XXI, 2016), 11.

llegado al día de hoy a pensar en una nueva forma de posicionarnos que implique la fusión entre la máquina y nuestra corporalidad?

Greco Ramírez a través de la exposición de un nuevo árbol genealógico nos ayuda a comprender el desarrollo evolutivo del género *homo*, pero también la forma en la que, poco a poco, el pensamiento simbólico, complejo, racional, se fue articulando en la historia hasta llegar al ser humano moderno, y más sorprendente aún, señala el hecho de que este no es exclusivo de nuestra especie.[5] Todo ello pondría entre dicho la noción humanista, en la cual el hombre es la única criatura racional. Sin embargo, ¿cómo es que surgió este elaborado pensamiento?, ¿qué fue lo que posibilitó este salto cognitivo, ese nuevo "despertar de la conciencia"? Greco Hernández señala tres aspectos fundamentales:

> 1) El cambio de anatomía que conllevó un aumento en el tamaño y reconfiguración del cerebro, *dando sustento biológico a nuevas capacidades cognitivas*; 2) manufactura de herramientas, que significa *inteligencia técnica*, y 3) las prácticas simbólicas o "no utilitarias" (como expresiones gráficas, sepulcros y rituales con fuego), que significan *inteligencia social.*[6]

Muchísimos factores y variantes debieron de haber intervenido para que estos tres elementos se conjugaran en este acontecimiento. Al igual que varias obras literarias hacen, podríamos imaginar un caso hipotético en el cual un grupo lo suficientemente grande, con especialización del trabajo y uso de instrumentos tecnológicos hayan favorecido las mutaciones que nos llevarán a este despertar de la conciencia.

Y es que, la tecnología y el desarrollo de nuestra especie siempre han ido de la mano, han sido inseparables a lo largo de nuestra historia. En este punto, Jordi Vallverdú ha señalado que la máquina ha afectado directamente a nuestro pensamiento. Según Vallverdú, las máquinas han evolucionado en tres grandes rubros junto a la humanidad.[7] El primer rubro sería aquel

5 *Ibid*., 22-24.
6 *Ibid*., 26.
7 *Vid*. Jordi Vallverdú, *¡Hasta la vista, baby! Un ensayo sobre los tecnopensamientos,* (Barcelona: Anthropos, col. Nueva ciencia, núm. 17, 2011).

en el cual la máquina es una extensión de nuestros sentidos. El desarrollo tecnológico habría sido comprendido como aquellos artefactos que amplían nuestras posibilidades sentientes. Por ejemplo, los anteojos, microscopios y macroscópicos como unos dispositivos que nos permiten "ver más allá" de nuestra propia visión. El segundo rubro sería aquellos dispositivos que nos ayudan a pensar, tales como las computadoras y los robots. Gracias a estos dispositivos nuestra mente puede llegar a pensar de forma más rápida y eficiente, logrando así facilitar gran parte de nuestras tareas modernas. Solo pensemos la importancia que tuvieron las computadoras para ayudarnos a decodificar el código del genoma humano. Finalmente, las máquinas que median el pensamiento: el internet, la inteligencia artificial, las sociedades informáticas. Sistemas informáticos como Watson de IBM son capaces de aprender, como lo hacen los seres humanos, gracias a las experiencias que van adquiriendo.

La hibridación entre el humano y la máquina ha llegado a su punto más alto en la noción, elaborada con maestría por la literatura de ciencia ficción, de *cyborg*. Y es que no faltan ejemplos en la literatura, el cine o el anime de casos en los cuales la máquina y los humanos se hacen uno. Pero ¿qué es un *cyborg*? En la década de los sesenta, Manfred Clynes y Nathan Kline publicaron el artículo "*Cyborgs and Space*" en la revista *Astronautics* en que ofrecen esta definición:

> Un *cyborg* es esencialmente un sistema de hombre-máquina en el que los mecanismos de control de la parte humana se modifican con drogas o dispositivos regulatorios para que el ser pueda vivir en un ambiente diferente al terrestre.[8]

Dejando de lado el terreno de la ciencia ficción, los casos reales más conocidos son: Oscar Pistorius, que causó revuelo en los juegos olímpicos de Londres en 2012, Rob Spence que repuso su ojo derecho con una microcámara, Nadya Vessey, nadadora, y Neil Harbisson, pintor que recuperó la vista gracias a una incorporación de un sistema cibernético en su cerebro que traduce los sonidos en tonos de color.[9]Hoy por hoy, el proyecto *Neurolink* de Elon Munsk da grandes pasos también en la fusión entre el cerebro y el ordenador. Dentro de la filosofía, el concepto de *cyborg* ha sido utilizado también por varios autores y autoras como Donna Haraway en *Manifiesto cyborg* para remitir a una crítica esencialista-naturalista que haga una separación entre lo humano y lo animal o lo humano o la máquina. Una idea similar aparece en *Lo posthumano* de Rossi Braidotti.

Por su parte, Greco Hernández ha utilizado el concepto de *Homo Roboticus*. Bajo este concepto, según Julieta Fierro, "[...] el autor considera que, en un cambio dramático en el devenir futuro de nuestra especie, ya no seremos *Homo sapiens* sino que evolucionaremos hacía nuevas especies artificiales de humanos llamadas, por ejemplo *Homo roboticus*: seres equipados tanto genética como tecnológicamente para enfrentar el mundo con una gama más amplia de habilidades y protecciones contra el medio ambiente".[10]

Pero ¿qué implica este *Homo roboticus*? Y ¿qué tan lejos estamos de él? Sobre la primera pregunta, el primer elemento a considerar es una nueva forma de plantear la evolución, una forma diferente a la propuesta por Darwin, posibilitada

8 Nathan Kline y Manfred Clynes, *cit. post*., Silvia Catuara Solarz, *Cyborgs. La fusión de mente y* máquina, (España: Salvat, col. Biblioteca de neurociencia y psicología, 2018), 10.

9 *Cfr.* FEDERICO KUSKO, *Todo lo que necesitas saber sobre ciencia,* (Buenos Aires: Paidós, 2013), 219-220.

10 Julieta Fierro, "Prólogo" en GRECO HERNÁNDEZ RAMÍREZ, *Homo roboticus. Ensayos sobre la creatividad científica en biología*, (México: Siglo XXI, México, 2017), 11.

gracias al gran avance tecnológico y científico, que conllevará la intervención directa del ser humano en la edición de genes y de la corporalidad por medio de diferentes dispositivos. Es decir, a diferencia de la evolución darwiniana que se ha dado a lo largo de los milenios, en el entorno natural, y que avanza por medio de modificaciones que se transmiten de generación en generación de forma paulatina, la nueva evolución se dará en los laboratorios, hospitales y centros de investigación. El doctor Hernández nos dice sobre este punto lo siguiente:

> La fusión de nuestro ser biológico con la tecnología ya ha comenzado. Este nuevo tipo de evolución, rápida y por medio de la tecnología, contrasta con la evolución darwiniana que nos originó como especie, producida paulatinamente por la acción de la selección natural a lo largo de millones de años. Estamos, pues, transitando de una evolución biológica hacia una evolución artificial. Sin embargo, aunque hemos logrado extender la longevidad, la forma externa (por estética o con prótesis e injertos), y la fisiología interna de nuestro cuerpo (con el trasplante de órganos, el uso de hormonas y de fármacos para la mente), ninguno de estos cambios es heredable. Asimismo, aún no hemos manipulado el cerebro desde sus fundamentos para modificar las leyes que originan y gobiernan la mente y con ella sus capacidades cognitivas.[11]

Todo ello supone un segundo punto a considerar: cuáles serán los aspectos legales, éticos, religiosos que implica esta nueva evolución. ¿Cómo se verán afectadas las formas de comprensión de los aspectos humanos que hoy consideramos más íntimos de la naturaleza humana como la noción de trascendencia, la vida, la muerte, el cuerpo, incluso, más aún podremos seguir hablando de una "naturaleza humana"? Estas preguntas todavía no han encontrado solución. Sin embargo, comienzan a resonar cada vez con más fuerza. Por ejemplo, respecto de la edición genética y la clonación, tenemos que: "En marzo de 2005 la Asamblea General de las Naciones Unidas, después de una votación muy dividida, lograría emitir la "Declaración sobre la clonación humana" en la cual "hace un llamado a los Estados miembros a adoptar todas las medidas necesarias para prohibir la clonación humana que sean incompatibles con la dignidad humana y la protección de la vida humana".[12] Asimismo, "[...] las repercusiones sociales del desarrollo de interfaces cerebro-ordenador son muy diversas, así como también lo son las actitudes que han despertado estas neuro tecnologías entre la población en general en los últimos años".[13] Y es que no es de extrañar que, además del escenario distópico que la ciencia ficción ha planteado a lo largo de los años, subyace una pregunta sobre el acceso de estas tecnologías en la población: ¿quién podrá acceder a ellas?, ¿bajo qué garantías?, ¿cuál será el estatuto jurídico de las personas modificadas? Y un largo etcétera. Al respecto, Rafael Yuste y otros científicos publicaron en la revista *Nature* un artículo titulado "*Four ethical priorites for neurotechnologies and I.A.*" en donde:

> [...] hacen un llamamiento a la ciudadanía, y especialmente a los organismos responsables de generar normativas, para que tomen conciencia de los distintos aspectos éticos que tenemos que empezar a afrontar cuanto antes.

11 Greco Hernández Ramírez, *Homo roboticus...*,.31-32.
12 *Ibid.,* 80.
13 Silvina Catuara Solarz, *op.cit.,* 124.

> Las recomendaciones se centran en cuatro áreas claves: privacidad y consentimiento; agencia-capacidad de tomar decisiones y tener un papel en la dirección de la propia vida-e identidad; aumento de capacidades y parcialidad.[14]

Todas estas precauciones resultan necesarias, tomando en cuenta que estos sujetos modificados ya están entre nosotros, cada día son más frecuentes los usos de nuevas tecnologías para el mejoramiento corporal: los oídos biónicos, los exoesqueletos, la ontogenética, las prótesis neuromotoras son ya una realidad y serán cada vez más habituales. Por si fuera poco, la emergencia de planetaria: destrucción de selvas, bosques, mares, que han causado una fuerte devastación ecológica, debido a la intervención humana plantean una nueva pregunta: ¿cuánto tiempo nos tomará comenzar la colonización de nuevos planetas? Y ¿cuáles serán las modificaciones tendremos que llevar a cabo para la supervivencia de nuestra especie? Greco Hernández apunta lo siguiente:

> De pronto, se aprecia que el rastro de huellas fósiles abandona la orilla del mar y entra en la maleza que hay en las faldas de una montaña. Al ir subiendo por ésta, las pisadas ya aparecen más grandes y profundas; son de humanos adultos arcaicos que, en su andar, formaron un sendero hacia arriba. Ya casi al llegar a la cima, sorprendentemente, las huellas fósiles comienzan a ser raras y cambian de forma, como si hubieran sido hechas por botas de metal, poliuretano y grafeno, o algún otro material sintético. Ya es de noche y aparecen las primeras estrellas en la cúpula celeste. Al final de aquel rastro de pisadas y ya en la cima, las huellas ya no son humanas, pues su análisis arqueológico muestra que fueron hechas por pies cibernéticos que dejaron surcos en forma de circuitos digitales. Apuntan hacia Sirio, la estrella más hermosa que alumbra esa noche. Aquel largo rastro de huellas fósiles fue descubierto por arqueólogos alienígenas que, en los eones futuros, alguna vez visitaron la Tierra. Estas últimas enigmáticas huellas, halladas en la cima, ¿las habrá dejado un grupo de *Homo roboticus*?

Con estas palabras del Dr. Greco Hernández Ramírez quisiera cerrar esta pequeña semblanza de su pensamiento para dar paso a una breve entrevista que tuve con el autor, que nos ayuda a reflexionar conjuntamente sobre ¿qué es lo humano y qué le depara a nuestra especie en el futuro?

14 Rafael Yuste *et al., cit. post*., SILVINA CATUARA SOLARZ, *op. cit.,* 126.

Entrevista a Greco Hernández Ramírez

Luis Fernando Suárez (LF): Estimado doctor Greco Hernández, a nombre del Instituto de Filosofía y de la Revista Piezas, muchísimas gracias por aceptar esta entrevista. Quien está familiarizado con su obra sabe que su principal trabajo ha sido en el campo de la biología, sin embargo, me gustaría preguntarle, antes que nada, ¿cómo fue que, en un país, como México, en el cual se desarrolla poca investigación científica, decide incursionar en este ámbito?

Greco Hernández Ramírez (GH): Yo fui a una escuela activa tipo Montessori y, creo que, había un interesante énfasis, desde el niño, en las Ciencias y en ser curioso, en ser lo más exploratorio que uno pudiera ser. Además, los maestros en vez de decir: ¡cállate niño!, te decían a tus preguntas: oye, hay que averiguar esto. O sea, creo que fue una educación bastante proactiva para la ciencia, además de otros aspectos, pero creo que eso me ayudó mucho. También, yo pienso que siempre tuve una inclinación, una curiosidad, científica desde niño y ahí empezó. Luego, me incliné mucho en las en las materias científicas de la secundaria y la prepa, y entré a la UNAM, a la carrera de Biología en la Facultad de Ciencias, que es una muy buena.

LF: Justamente, usted está trabajando en la Facultad de Biología, ¿nos podría contar un poco cuál es el trabajo que desempeña?

GH: Yo trabajo en el Instituto Nacional de Cancerología. Tengo un laboratorio que estudia aspectos moleculares del cáncer

y aspectos evolutivos de la síntesis de proteínas, expresión genética, la evolución del ARN mensajero, y soy profesor de los posgrados de bioquímica de Ciencias biomédicas y Ciencias biológicas de la UNAM, es lo que hago ahorita. Y también trabajo con la maquinaria de traducción de síntesis de proteínas.

LF: Además de su trabajo como investigador, también se destaca su tarea como difusor de la ciencia. Revisando su currículum, he visto que ganó el Premio Internacional de Divulgación de la Ciencia del Fondo de Cultura Económica en la colección Ciencia para Todos. Podría contarnos un poco sobre su interés por este aspecto, es decir, por sacar, digámoslo así, la ciencia de las de las universidades y hacerla llegar a un público más amplio. ¿Cómo ha sido esa tarea?

GH: Yo creo que la ciencia debe de salir de las universidades, debe salir de los laboratorios por dos razones. Primero, porque la ciencia se financia con el dinero del contribuyente; por ejemplo, tú estás financiando lo que yo estoy haciendo. Entonces, yo tengo que dar cuenta a la sociedad de qué hago con su dinero. Es un aspecto que muy directo y muy claro, tenemos que dar cuentas del dinero que se nos proporciona para hacer la investigación. En mi caso, establecer la investigación es descubrir cosas, estudiar aspectos moleculares, llegar a explicaciones científicas y también formar recursos humanos. Es explicar a la gente, digamos, de a pie o a la gente que no es científica qué estamos haciendo, creo que eso es muy importante. Y número dos, aparte de dar cuenta al contribuyente sobre lo que está pagando con una explicación, también creo que es importantísimo desde el aspecto de social, creo que debemos divulgar la ciencia para que haya más científicos. Yo estoy muy de acuerdo con esta arenga que se grita en las marchas pro-ciencia para pedir más dinero: ¡queremos más investigadores y menos senadores! Creo que la ciencia es muy importante en los países, ya que está moviendo al mundo desde hace siglos. Una explicación científica sobre las cosas ha mejorado mucho en la vida del ser humano. Un ejemplo es la medicina: las vacunas, ve lo que está ocurriendo con la pandemia. Primero alguien tiene que descubrir que hay un virus detrás de una pandemia y luego, alguien tiene que generar una vacuna o un antiviral y después explicar cómo es que evoluciona ese virus para entender lo que está pasando, y dar una respuesta coherente ante la pandemia. Por ejemplo, hay otras pandemias como la del SIDA, el cáncer, etcétera, que afectan la vida. Por ello, necesitamos más gente científica, necesitamos más tecnología, más tecnólogos, más bioquímicos, más químicos, más biólogos, más geólogos, necesitamos tener una explicación más científica de la vida y de la sociedad ya que esta transforma el mundo para nuestro bienestar. Por mencionar un caso, el petróleo como tal no te da bienestar, no te cura el cáncer. Sin embargo, transformar el petróleo en riqueza sí te da bienestar. Para transformar el mundo necesitamos tecnólogos y científicos que entiendan el fundamento y las leyes de la naturaleza. Entonces, en un país como México, donde hay muy poquita ciencia, si llegamos más a los jóvenes, es decir, divulgamos la ciencia más de lo que se divulga, podemos reclutar más jóvenes y, digámoslo así, ser más atractivos a la juventud, para que los jóvenes digan: yo también quiero ser científico, porque estoy viendo ejemplos allí afuera de otros científicos, que en algún momento fueron jóvenes y que se decantaron por una carrera científica, y entonces creo que es muy bueno divulgar la ciencia, poder explicar a la gente su funcionamiento, porque al final

eso va a generar más científicos.

Y sí, acabó de ganar el premio internacional del Fondo de Cultura de divulgación de la ciencia. El libro se va a presentar en la FIL de Guadalajara y se llama *El acertijo de la vida* y es la historia de cómo se desarrolla el concepto de código genético, no de ADN, porque este ya se había descubierto, la famosa doble hélice. La molécula de ADN está inerte, no está viva. Yo cuento, en cambio, lo siguiente: el código genético, el código genético que traduce las instrucciones en las que están contenida la vida en los organismos. De eso va el libro, que me gustaría que lo compraran. Yo voy a estar, en Guadalajara, en la FIL presentándolo, y es un libro que gustó mucho. El jurado me hizo excelentes reseñas y me dieron el premio. Regresando a la beta de divulgación, desde hace muchos años que me he dedicado a escribir cosas de divulgación, que es un aspecto interesante que muchos científicos tenemos: sacar la ciencia de laboratorio.

LF: Muchas gracias y claro que compraremos su libro, le haremos difusión y lo discutiremos. Respecto de lo que nos comenta sobre las pandemias, me llama mucho la atención y quisiera plantear una pregunta. Justamente, en el marco de esta pandemia, que nos toma en una sorpresa aparente, pues los científicos ya habían pronosticado que con el cambio climático y la intervención humana en los ecosistemas, se iban a venir cosas de este estilo. Sin embargo, lo que me gustaría que nos contara es acerca del trabajo colectivo de la comunidad científica respecto de este problema que surgió y la forma tan inmediata en que se respondió; es decir, las vacunas tardaron un año en aparecer y se han generado una situación de mucha desconfianza. Vemos no solo en nuestro país una actitud antivacunas, incluso tenemos a figuras públicas y políticas que han hecho una serie de comentarios en contra de estas. A veces, incluso, parecería que se cae en un desprestigio hacia la ciencia. Desde su experiencia, ¿qué nos puede decir sobre este fenómeno?, ¿cómo ha sido afrontar como científico este problema?

GH: Sí, la profecía ya estaba cantada. Desde hace muchos años se sabe cómo funciona el salto de un virus de una especie a otra, y los científicos llevan años avisando, dando voces de alerta: oigan se viene un brote muy fuerte de un virus, y se viene porque ya conocemos la naturaleza de los ecosistemas del mundo. Todos los ecosistemas son matrices de genes yendo y viniendo vía virus, se sabe que los virus son las partículas biológicas más abundantes de la naturaleza. Vivimos inmersos en un planeta de virus. Entonces, en un contexto en el que hay quince virus por cada célula en el planeta, no es de extrañar que te puedas infectar con uno. Pensemos los ecosistemas como panales de abejas, si tú entras al panal, en donde hay 15 abejas por cada persona, y comienzas a modificarlo, a picarle, y haces enojar a las abejas, te van a picar una y otra vez. Eso es lo que ha venido sucediendo a lo largo de los milenios, hemos intervenido en los ecosistemas. Ha habido un montón de pandemias; es decir, las pandemias ocurren, más o menos, cada cincuenta años, lo que pasa es que se nos olvida. Continuamente hay cadenas de brotes y brotes virales: ébola, chikungunya, la pandemia del virus de la gripe española que mató 50 millones de personas. Entonces, primero, los virus son abrumadoramente mayoría en la tierra; segundo, ya se sabe cómo funciona, se sabe que el paso de un virus de una especie a otra es un fenómeno normal y recurrente en la naturaleza. Lo que sucede es que el humano se ha dedicado a degradar el ecosistema global, se ha dedicado a calentar el planeta, se ha dedicado a contaminar el planeta, se ha dedicado a

extinguir miles y miles de especies, se ha dedicado a tomar todas las tierras posibles para asentamientos humanos y para cultivo de sus plantas, de sus vegetales, de sus animales. Estamos abrumadoramente arrasando con el planeta y resulta que el planeta es viral. Por lo cual, si ya de por sí hay un salto viral normal, ¿qué podemos esperar si le movemos al panal?

Cada tanto tiempo hay epidemias. Por ejemplo, cada año tenemos un tenemos brotes del virus de la influenza, pues eso nos parece ser normal; pero en realidad los virus de la influenza vienen de aves que nos contagian porque vamos y nos metemos en los ecosistemas acuáticos donde habitan estas. Esos virus normalmente no hacen nada a las a las aves acuáticas porque llevan millones de años de coevolución, pero de alguna manera invadimos sus territorios haciendo que sus virus salten hacia nosotros. De modo que cada año tenemos una nueva pandemia del virus de la influenza. En el caso del coronavirus esta es la séptima. Los científicos llevan años dando voces de alerta: oigan va a haber una nueva pandemia. El coronavirus ya se estaba pronosticado desde el 2003 porque hay un montón de tráfico legal e ilegal de especies exóticas. Se trafican pangolines, se trafican serpientes, se trafican lagartos, rinocerontes de África a China, ese tráfico de especies silvestres contiene millones de virus, provocando saltos de virus. Por ejemplo, los coronavirus de un murciélago. Uno se pregunta, ¿qué tenemos que hacer metiéndonos en las cuevas de los murciélagos? O más aún, en China se los comen... bueno, ahí están las consecuencias. Nosotros provocamos la pandemia, ahora nos la aguantamos y tenemos que aprender de ella. Tengo otro libro en prensa va a salir el año que entra con Fondo de Cultura Económica titulado *El año del murciélago* y hablo de dónde sale este fenómeno, de dónde sale una pandemia, ya que es un fenómeno que nosotros estamos provocando, tanto así como el fenómeno del calentamiento climático, tanto así como la contaminación gigantesca que estamos haciendo en los mares y los ríos. Solo por mencionar un dato, hay un séptimo continente de basura. Ya hay tiraderos de basura en los océanos del tamaño de Estados Unidos, nosotros estamos provocando una degradación de la tierra y de los ecosistemas de una manera brutal y claro que eso provoca el salto de virus patógenos. Afortunadamente, a esta generación, a la que nos tocó esta pandemia, vivimos en un esplendor de la ciencia y sobre todo en un esplendor de las ciencias biológicas: se pueden editar los genes, puede haber terapias génicas, se pueden hacer todos los organismos transgénicos que quieras, se puede modificar el código genético a placer. Las ciencias biológicas, actualmente, son un motor de una nueva revolución industrial. La nueva revolución se llama la cuarta revolución industrial y uno de los motores más potentes que la está propulsando son los adelantos en la biología junto con la informática y con la física de partículas. Afortunadamente, nos tocó vivir la pandemia en este momento de esplendor de la biología que llevó al desarrollo de vacunas en un año, porque tradicionalmente las vacunas pueden durar en desarrollo hasta 15 años. Esta falta de rápido desarrollo de vacunas fue lo que mató a 50 millones de personas con la gripe española. En cambio, en nuestra pandemia llevamos poco más de seis millones de muertes. Es decir, la gripe española mató a 10 veces más personas respecto de esta, y eso en gran medida porque hay vacunas, hay antivirales, hay tecnología, etcétera. Todo esto no existía hace 100 años. Entonces, esta pandemia nos la dejaron barata, nos salió muy tranquilita. Además, la forma en la que la vivimos es distinta, nos

confinaron 40 días estrictamente y teníamos *whatsapp*, teníamos Netflix, entonces esta pandemia nos salió barata. Por si fuera poco, la estamos acabando muy rápido. Primero, los médicos se la rifaron ya que se morían en la trinchera curando a la gente; pero detrás estaban los científicos desarrollando antivirales, desarrollando vacunas y desarrollando los sistemas para intubar a la gente. Le debemos mucho a los científicos, muchísimo a las vacunas y a los médicos. La gente que no se quiere vacunar carece de empatía por este trabajo y resulta corta de visión, ya que la vacuna no es más que una situación terapéutica profiláctica, como lo es lavarse los dientes. Si no te lavas los dientes diario, te va a dar una infección; cuando uno se corta en la piel, te pones mertiolate, ya que hay bacterias que pueden provocar una infección. La vacuna es un químico profiláctico, es una situación sanitaria más allá de las creencias de las demás personas. El problema de los que no se vacunan es que entre más tardemos en estar dentro de la pandemia más tardaremos en salir del ella. Principalmente en dos terrenos, además del sanitario: el económico y el académico. La pandemia produjo un atraso académico terrible y además hay aspecto económico muy fuerte: mucha gente se quedó sin trabajo, y si yo no me pongo la vacuna más tardaremos en salir de ella. Hay gente que puede pensar: a mí no me pasa nada porque soy joven. Sin embargo, no alcanza a ver que su tío se quedó sin chamba. Es una visión muy corta. Hay que vacunarse.

LF: Hace un momento, usted hablaba de la coevolución entre diferentes especies y cómo es que esta se ha dado a lo largo de millones de años. Quisiera retomar este tema para meternos ya en el tópico del Homo Roboticus. En su libro *Homo roboticus. Ensayos sobre creatividad científica en biología*, usted comenta que estamos frente a una singularidad, una nueva forma de evolución, más que nada provocada por el ser humano, ajena a la visión darwiniana. Me gustaría que nos pudiera explicar, primero, ¿en qué consiste la evolución darwiniana y cuál sería esta singularidad evolutiva de la que habla? Y, en un segundo momento, ¿en qué consiste el concepto de Homo roboticus y cuál sería la diferencia de su concepto respecto de otros como los transhumanismos o los posthumanismos?

GH: Vamos por partes, la evolución darwiniana es una evolución que dura millones de años en que se van seleccionando mutaciones que aparecen al azar en las poblaciones. Si hay una ventaja para adaptarte a el medio ambiente o confiere una ventaja en la capacidad de reproducción, esta mutación va a ser seleccionada y se va a perpetuar. Esto provoca la evolución en las especies, pero dura muchos años, millones de años. Así es como funciona la naturaleza. El humano desde que empezó a entender y hacer evolucionar su capacidad cognitiva, su gran inteligencia, él mismo tomó en sus manos su evolución organísmica. Desde que se domesticó el fuego, empezamos a comer carne cocida, que proporcionó mejores nutrientes al cerebro y, con el paso de las generaciones, empezamos a ser cada vez más inteligentes. Por otro lado, con el desarrollo de tecnología desde las industrias líticas, cuando el *Homo habilis* aparece aproximadamente hace dos millones de años en el sur de África, se empiezan a generar artefactos por medio de la creatividad o de la curiosidad y eso, a su vez, provoca que nosotros empecemos a habitar nuevos lugares, nuevos ambientes. De modo que producir tecnología: ropa para cubrirnos del frío, usar herramientas para ser más eficaces en la caza de diferentes animales, la domesticación de especies, etcétera, han hecho que, al final, el huma-

no haya generado su propia evolución y también de otras especies de una manera no darwiniana; es decir, por procesos del desarrollo de la tecnología. Al final, el ser humano ha logrado modificar su propia biología. Por medios tecnológicos empezamos a modificar nuestra configuración biológica. Por ejemplo, el hecho de que nosotros desarrollamos una vacuna y nos la inyectemos, nos ofrece la posibilidad de que ya no muramos de tal o cual enfermedad. En este caso, generamos una constitución orgánica en nuestro sistema inmune por tecnología, lo mismo ocurre con el hecho de desarrollar un marcapaso e insertárnoslo, es tecnología. Hoy por hoy, podemos vivir conectados permanentemente a una esfera digital que es la Internet y esto ha provocado que gran parte de nuestra vida sea digital, es decir, ya no sucede en nuestro cuerpo sino que sucede en una nube digital. Cada vez estamos más conectados a la tecnología y cada vez nos vamos a reconfigurar más con ella. Pienso que nuestro sistema inmune, por ejemplo, está configurado por tecnología, debido a la cantidad de vacunas que nos ponemos desde bebés. Hay muchos ejemplos, el hecho de que tú y yo usemos lentes es una tecnología. Y al final, el hecho de que ya hayamos logrado desarrollar una serie de técnicas y metodologías en biología molecular como la Crispr-cas que logra modificar el genoma. Podemos editar nuestros genes, aunque hasta el momento no está sucediendo en los seres humanos porque está prohibido. Sin embargo, yo pienso que se está haciendo en "lo oscurito", no tengo la prueba y esto es especulación; pero el humano siempre lo ha hecho. Puede más nuestra vanidad que la ética. Un ejemplo de esto, para mí clásico, es el desarrollo de la bomba atómica en los treinta y cuarenta del siglo XX. El proyecto Manhattan, en Estados Unidos, para estudiar la bomba atómica se hizo en secreto y nadie sabía que

estaban desarrollando una bomba atómica, porque ya se conocía el fenómeno de la fusión nuclear que es la que detona la energía contenida en los núcleos atómicos. Bueno, eso sucedió. Y al final, se tiraron las bombas atómicas en Japón, aunque había leyes. Ahorita hay leyes éticas que dictan internacionalmente que no se toque el genoma humano porque no se saben las consecuencias, pero los chinos han comenzado a hacerlo y hubo un revuelo, pero eso apenas sucedió. Yo pienso que está ocurriendo también en otros países, como te mencioné, en lo "oscurito", porque pienso que van a poder más las leyes del mercado y del movimiento del

dinero y el aspecto de la vanidad para que, al final, se acabe imponiendo la modificación del genoma de humano.

Por otro lado, los transhumanistas piensan, con lo que yo estoy de acuerdo, que la modificación genética va a suceder, más allá de que nos guste o no. También pienso que ya estamos empezando el camino de alargar la longevidad de la vida, cosa que ya sucedió gracias a la tecnología: el humano arcaico vivía 30 años y los antivirales, las vacunas, los sistemas de salud, han hecho que se alargue la vida tres veces más. Ahora logramos que la esperanza de vida de mucha gente sea de 90 años, y esto va a seguir sucediendo. Yo no veo cómo se pueda parar el desarrollo científico ni cómo no lleguemos a la modificación en sí del ser humano ya de manera más permanente, sobre todo porque estamos acabando con el planeta y se va a calentar y tenemos que adaptarnos a un planeta con climas cada vez más extremos. Asimismo, ya están empezando a tratar de colonizar otros planetas, ya están a punto de suceder las misiones tripuladas para habitar Marte... bueno, pues ¿quién va a habitar Marte? Para que una persona pueda habitar Marte se debe modificar genéticamente a las generaciones futuras. Entonces, el ser humano va a modificar deliberadamente el genoma y es ahí cuando se va a dar la mentada singularidad tecnológica. La singularidad tecnológica puede entenderse de varias maneras. Los físicos se refieren a que la inteligencia artificial va a sustituir al hombre; sin embargo, hay otras personas que dicen la singularidad tecnológica va más allá, yo incluido, pues vamos a generar un nuevo tipo de humano, al que yo llamó, metafóricamente, *Homo roboticus*. Estamos hablando de la génesis de humanos cambiados, de una revolución antropológica, es decir, la génesis de nuevas especies de humanos. Se piensa que en 50 años va a empezar a suceder, ahorita es temprano para hablar ya como tal de nuevos humanos. En este momento no existen, pero quizá en 50 años es muy probable que los haya.

LF: Hay aquí un elemento que me gustaría discutir. Si bien, todavía no se dan estos nuevos individuos, ya están todas las posibilidades tecnológicas para que se lleven a cabo. La ciencia ficción ha retomado mucho, desde hace años, este planteamiento habitualmente en la figura del cyborg, una hibridación entre el hombre y la máquina. En la ciencia ficción, generalmente, el cyborg se presenta desde dos visiones. Una visión utópica en la cual vamos a llevar la fiesta en paz, incluso estos cyborgs van a tender a humanizarse. Un poco es el planteamiento de películas como *Inteligencia Artificial* y *El hombre bicentenario.* Por otro lado, también están las visiones distópicas en las cuales los cyborgs van a tender a destruir la humanidad, como es el caso de *Terminator.* ¿Cuál es la visión que usted tiene al respecto sobre este posible futuro?

GH: Están también las películas *Ex machina* y *Titán*. Yo creo que va a suceder la segunda posibilidad que tú planteas, una visión distópica, porque es la historia del ser humano que siempre ha sido algo como: "sálvese quien pueda" y "yo jalo agua para mi molino y me vale lo demás". No creo que habrá fiesta en paz porque va a ser una lucha, como siempre lo ha sido, por la supervivencia y siempre van a pervivir los que tengan más dinero, los que tengan acceso a la tecnología *versus* los que no la tienen. Creo que va más por la visión que plantean series como *Black Mirror* y *Ex machina* que las visiones idealistas del ser humano porque esas no han sido lo que la historia de la humanidad ha mostrado. Pero también, para mí, hay una otra tercera opción, tipo futurismo, tipo *Guerra de las galaxias* que es todavía una visión más antigua y utópica donde el humano queda igualito al hombre

contemporáneo. Si tú ves la *Guerra de las galaxias,* que a mí no me gusta, plantea un espacio donde el humano está igualito como tú y yo, solo que hay muchas máquinas y organismos extraños. Yo pienso que se equivoca. Soy de la idea que el humano tiende a fusionarse con la tecnología, que el cerebro va a ser un producto biotecnológicamente, que vamos a estar enchufados a chips y a diferentes artilugios tecnológicos y digitales, cosa que no sucede en una serie de películas tipo *Guerra de las galaxias,* que son mucho más que inocentes, donde ni siquiera el humano se fusiona con la tecnología y sigue igual, como si el cambio no pasara. Yo creo que sí se va a funcionar y que va a haber una singularidad tecnológica donde la inteligencia artificial va a ser preponderante. Y también va a haber una lucha entre los pocos humanos que estén modificados con los que no lo estén. Esto conllevará un desplazamiento más fuerte, más pronunciado, en las luchas de clases y entre países pobres y países ricos, provocando un abismo todavía más grande de diferencias. Me parece que va a haber una distopía, como siempre ha existido.

LF: Hay un punto en el cual la ciencia ficción se ha interesado mucho, y es el momento previo en el cual las personas modificadas y las no modificadas se encuentran en una cierta interacción, más o menos, pacífica hasta que una se da cuenta de que puede dominar a la otra. Respecto de todos estos nuevos avances, todas estas nuevas propuestas, hacen surgir nuevas preocupaciones; por ejemplo, el dopaje cerebral y la conexión total entre el cerebro humano y la interfaz. Mi pregunta es, ¿qué va a ocurrir cuando vinculemos nuestras neuronas a microchips y podamos conectarnos directamente a Internet?, ¿cuál va a ser la concepción que tendremos de aprendizaje?, ¿de qué forma vamos a reformular la educación que hemos tenido históricamente?, pero también, ¿qué va a ocurrir con los derechos humanos, con la política? Por ejemplo, respecto de las inteligencias artificiales que han estado surgiendo, ¿cómo se les va a nombrar?, ¿serán sujetos de derecho?, ¿cómo se les va a regular?, ¿tendrán derechos como las personas, vamos a decirlo así, normales? Hace un momento usted hablaba la *Guerra de las galaxias.* Recuerdo que los robots, en esas películas, son sentientes, es decir, sienten dolor, cansancio, etc., pero también son los que hacen el trabajo forzado, casi se les da la condición de esclavos, de ahí que le pregunte también, ¿qué es lo que podría ocurrir?

GH: Tenemos que empezar a replantear todo. O sea, tenemos que repensar qué significa ser humano, qué significa el derecho, qué significa el tiempo, todo eso se va a tener que replantear en los próximos años. Yo no tengo las respuestas, pero creo que debemos comenzar por abrir la pregunta: ¿qué pasaría si...?, ¿qué va a pasar con los derechos humanos?, ¿qué va a pasar con los derechos de la gente híbrida?, ¿qué va a pasar con...? Todas estas preguntas son muy interesantes y cada vez más debemos de ponerlas sobre la mesa. Pienso que no tenemos de otra más que empezar a ver en el futuro cercano a este tipo de humanos, sus derechos, sus posibilidades. Muchas cosas van a suceder. No solo el humano se verá afectado, también nuestras mascotas. El perro, por ejemplo, ya es visto como un hijo. El perro ya tiene un montón de derechos: no lo puedes maltratar, no lo puedes abandonar, no puedes dejarlos en la azotea. Nuestra relación con ellos también ha cambiado. Yo creo que esto se va a exacerbar, no solo vamos a hacer de nosotros humanos cada vez más complejos tecnológicamente, también nuestras mascotas se

van a modificar, habrá un transperrismo, un transgatismo, etcétera. Pero también vamos a llevar con nosotros todo lo que significa ser humano y lo vamos a llevar más allá en el plano tecnológico. Todas estas son preguntas abiertas, que hay que preguntarse, pero no sé las respuestas.

LF: Hace unos momentos hablaba sobre cómo el hombre ha tomado en sus manos la evolución y también mencionaba las tecnologías que permiten editar genéticamente al ser humano. Eso plantea como muchísimas preguntas bioéticas, sobre todo porque generan miedo, más después de lo que ocurrió con la eugenesia que propugnó el nazismo y, claro, debemos cuestionarnos ¿qué nos da derecho a intervenir sobre la vida? Por otro lado, ¿cuáles serían los alcances de esta tecnología? Si volvemos un poco a la ciencia ficción, esta ha explorado varias posibilidades. Lo que tenemos es que, en el tema de la clonación, por mencionar un caso, esta va desde clonar seres humanos hasta la creación de órganos artificiales para mejorar la calidad de vida. Recuerdo que hay un filósofo francés, Jean Luc Nancy, que tiene un pequeño texto que se llama *El intruso*. En él reflexiona sobre un trasplante de corazón al que se sometió. Él comenta que sentía que ese órgano no era suyo, que era un intruso en su cuerpo, algo como: dónde comienzo y dónde termino yo. ¿Cómo cree que estas nuevas modificaciones corporales afectarán nuestra identidad?

GH: Yo no te puedo responder eso. Creo que me he dedicado a hacerme preguntas y nunca me doy respuestas. Es muy interesante lo que lo señalas, pero no te puedo responder. Sin embargo, hace unos días dieron la noticia de que ya lograron hacer un trasplante de un riñón de cerdo a una mujer con todo éxito. Esto nos hace pensar que ahora no solo vamos a estar conectados artilugios digitales, a tener un marcapaso, y a tener anticuerpos generados artificialmente en la sangre, sino que también vamos a tener partes de otros

seres en nuestro cuerpo: riñones o pulmones de cerdos para evitar el problema de espera de trasplantes de órganos. Tal vez nos parezca raro, pero si yo estoy a punto de morirme... pues sí, que me pongan uno. De modo que vamos a ser unas quimeras extrañas a partir de ya. Y todo esto plantea más preguntas éticas, pero yo no tengo las respuestas; pero qué bueno que las preguntemos. Tenemos que ponerlas sobre la mesa y discutirlas todo el mundo: qué opinas tú como teólogo, qué opinas tú como filósofo, qué opinas tú como químico, qué opinas tu como ingeniero, qué opinas tú como ama de casa. Y es que debemos cuestionarnos: ¿qué va a pasar con todo esto?, y es que este tópico implica a todos, ya que nos está llevando a replantearnos la definición sobre lo que significa ser humano, ya que se está removiendo todo el fundamento de la naturaleza humana.

LF: Por último, doctor, quisiera retomar su libro *La noche interminable* en la que nos cuenta la experiencia de su familia sobre los trágicos eventos ocurridos en la matanza de Tlatelolco en 1968. Me parece muy importante que los científicos se impliquen en la historia social de un país. Justamente, hace un momento nos platicaba sobre el proyecto Manhattan. Yo recuerdo que Robert Oppenheimer, quien fue el director de este proyecto, después de lo que ocurrió con las bombas de Hiroshima y Nagasaki, se dedicó al activismo. Incluso, tras este hecho varios científicos protestaron y se generó un concepto que se llama la responsabilidad social de la ciencia. En su experiencia, ¿cuál cree que sea la tarea de los científicos en el ámbito ético y social de un país?

GH: El científico no vive aislado, vive en una familia, tiene hermanos, tiene pareja, tiene hijos, está inscrito en un entorno. Yo voy al mercado y tengo que hacer decisiones para seguir viviendo en mi entorno. Pienso que el científico necesariamente debe tener una opinión social, tiene que hacer decisiones éticas cada día, porque no vive en una burbuja. Yo salgo y tomo el coche y tengo que ir a un lugar y me topo con que hay una manifestación y estoy dos horas parado en una calle. Pero digo: "tienen razón". Al final, todos tenemos opiniones ideológicas, tenemos opiniones sociales, políticas: puedes estar de acuerdo o no con el nuevo presidente, etcétera. En ese sentido, pareció lógico escribir el libro sobre la historia de mis hermanos y mi familia en el 68 ya que es algo que estaba ahí en la familia y que mi hermano vivió. Es un aspecto social que a mí me gustó mucho, y pues escribirlo fue muy significativo porque al final yo iba a las marchas del 68. Reconozco, sin embargo, que hay aspectos sociales con los que no estoy de acuerdo con unos y otros con los que sí estoy de acuerdo, pero uno se tiene que manifestar siempre. Somos entes sociales.

LF: Muchas gracias por la entrevista, Dr. Greco.

El *cyborg*, entre lo humano y la máquina. Reflexiones en torno a la identidad

Luis Fernando Suárez Cázares*

* Licenciado en Filosofía y ciencias sociales (ITESO). Magister en filosofía (IVHM) y candidato a maestro en Literatura mexicana (U de G). Actualmente, profesor en el Instituto de Filosofía.

Resumen: El presente ensayo busca reflexionar en torno al concepto de *cyborg*, tomando en cuenta dos horizontes narrativos: el biológico y el cultural. Para esta reflexión se busca poner en diálogo la figura del *cyborg* a partir de algunos ejemplos de la ciencia ficción y algunos de los descubrimientos científicos contemporáneos para, más que brindar un diagnóstico, plantear algunas preguntas sobre la fusión entre la máquina y el ser humano.

Palabras clave: Cyborg, humano, máquina, identidad.

Abstract: This essay seeks to reflect on the concept of cyborg, taking into account two narrative horizons: biological and cultural. This reflection seeks to put the figure of the cyborg in dialogue based on some examples of science fiction and some of the contemporary scientific discoveries in order to, rather than provide a diagnosis, pose some questions about the fusion between the machine and the human being.

Keywords: cyborg, human, machine, identity.

0. A modo de introducción

Con la crisis sanitaria que el mundo ha enfrentado recientemente, muchos de nosotros cambiamos nuestra dinámica en nuestra vida diaria, nuestras actividades cotidianas fueron modificadas por un fenómeno de traslocalización, llevándonos a cambiar la forma en que nos comunicábamos, trabajamos, intimábamos, etc. El aislamiento en nuestros hogares nos hizo que la forma en la cual vivíamos nuestro día a día diera un giro radical. Cada uno de nosotros ha vivido esta situación de manera diferente. En mi caso, se abrió la posibilidad de un mayor tiempo libre que de alguna manera tenía que ser llenado. Primero lo hice por medio de lecturas que habían sido dejadas de lado, pero después mi interés se centró en el cine. Las horas que antes dedicaba a los largos traslados entre un lugar a otro fueron llenadas por películas y series. En estas, una figura que aparecía constantemente era la que tenían que ver con la Inteligencia artificial, la virtualidad, los robots y una figura híbrida que es conocida como *cyborg*. Como bien señala Rossi Braidotti:

> Los discursos de la cultura *mainstream* van desde las obstinadas discusiones económicas sobre los robots, las prótesis tecnológicas, las neurociencias y los capitales biogenéticos, hasta las más confusas visiones *new age* del transhumanismo y la tecnotrascendencia. La potenciación humana es el punto central de estas discusiones. En la cultura académica, por otra parte, lo posthumano es, alternativamente, celebrado como frontera de la teoría crítica y cultural, o rechazado como último elemento de moda en la serie de los tediosos post.[1]

Al principio, estas películas cumplían un papel meramente recreativo, pero a medida que pasaba el tiempo tomaron una dimensión diferente, problemática, generando preguntas como: ¿qué es lo que nos hace humano?, ¿cuál es el papel que juega la tecnología en nuestra vida?, ¿cómo esta nos configura? Y ¿qué tipo de identidad tendremos cuando el hombre dé un salto y, finalmente, la fusión de su corporalidad y lo tecnológico sea total? Estas preguntas, han sido vislumbradas a través de la literatura y el cine de ciencia ficción, pero, ¿qué puede decirse desde la filosofía sobre estas?

Al respecto, cada vez son mayores las nuevas áreas de reflexión. En ciencias, la robótica, la biología sintética y las neurociencias toman cada vez más la palabra para posicionarse al respecto. En filosofía: la filosofía de la computación, la antropología, la ética y la ontología, son las que han incursionado en esta cuestión bajo el nombre común de lo llamado posthumano. Este ensayo pretende reflexionar en torno a esta nueva posibilidad y las distintas posibilidades de identidad narrativa que ofrece, entendiendo esta como aquella red discursiva que posiciona históricamente la construcción de un concepto.

I. ¿Qué es lo humano? Un breve recorrido por la historia

Desde los inicios de la filosofía occidental, la pregunta acerca del ser humano, su naturaleza y esencia ha metido en líos a los filósofos, que han ofrecido diversas definiciones al respecto: el hombre es un animal racional (Aristóteles), sustancia individual de naturaleza racional (Boecio), animal cultural (Cassirer), animal de realidades (Zubiri), entre muchas otras. Es imposible hacer una reconstrucción detallada del concepto humano; sin embargo, metodológicamente hablando, es necesario dar una breve descripción que permita comprender el núcleo problemático de este tópico. Por ello, he decidido hacer una presentación general sobre el concepto.

En el mundo griego, los primeros filósofos buscaron separarse de la explicación que la mitología ofrecía sobre el mundo. En esta, por lo menos en la *Teogonía,* de la cual no podemos hacer un análisis exhaustivo, de Hesíodo, vemos que el orden cósmico arranca con los seres divinos: "En primer lugar existió el Caos".[2] Caos es un ser preexistente que lo contiene dentro de sí todo. Como tal, no hay un acto de creación al modo que aparece en la tradición judeocristiana, en la cual Dios creó desde la nada el universo y el resto de los seres. Caos ha sido siempre, ha existido como un ser eterno. De él surgen los demás titanes, siendo los primeros Gea, Erebo y Nyx. Estos posteriormente engendran a Éter y Hémera, los cuales engendraran más hijos. En el relato mitológico, una pareja toma un papel primordial, Gea y Urano: Tierra y Cielo, del cual nacen varios hijos, siendo Crono el más importante para nuestra narrativa. Crono cercena los

1 Rossi Braidotti, *Lo Posthumano* (Barcelona, Gedisa, 2015), 12.
2 Hesíodo, *Teogonía* (Madrid: Gredos, 2015), 16.

genitales de Urano y arroja estos al mar, del cual nace Afrodita. Crono toma el poder del padre Urano y se hace con el trono divino, no sin antes recibir de su padre una maldición: serás asesinado por tus hijos. Crono, consciente de esta maldición, devora a sus hijos, los dioses, que tiene con su hermana Rea. Sin embargo, en algún momento, Zeus logra escapar a su fatal destino y libera a sus hermanos: Hestia, Deméter, Poseidón y Hades, del vientre de su padre. Luego, junto a los ciclopes, hecatónquiros y sus hermanos comienza la guerra contra los titanes. Los restos de sangre de estos seres divinos caen desde el Olimpo a la tierra y fecundan el suelo, haciendo así nacer la vida. En la batalla entre dioses y titanes, Zeus castiga a todos aquellos que opusieron resistencia, al temible Atlas lo condena a sostener los cielos por toda la eternidad y a Crono lo envía a contar todos los instantes de la eternidad. Sin embargo, no todos los titanes participaron en la guerra contra los dioses. A los que se mantuvieron al margen, Zeus les permite vivir tranquilamente en el Olimpo, incluso con algunos traba amistad, como es el caso de Prometeo.

Al finalizar la batalla, Zeus se hace con el poder de todo en el Olimpo (el cielo) desde el cual reina, repartiendo el resto del mundo a sus hermanos: Poseidón se queda con los mares y el Tártaro será destinado el reino de Hades. El tiempo pasa, y poco a poco, van naciendo el resto de los dioses olímpicos. Un clima de paz llega al mundo. Zeus aburrido de este clima de tranquilidad, en el cual parece que nada ocurre, pide a Prometeo crear unos seres semejantes a los dioses, pero reducidos en tamaño, poder e inteligencia, para observarlos, estos serán los hombres, y acentúo hombres ya que, de momento, no hay mujeres hasta la llegada, mucho tiempo después, de Pandora. Prometeo recorre el mundo recogiendo diferentes tipos de tierra: tierra amarilla, tierra blanca, tierra roja, tierra café y tierra azul. Tras esta recolección, comienza a fabricar los cuerpos de los hombres, pero estos, al no tener soporte, eran endebles y se venían abajo. Prometeo decide darles soporte por medio de pequeñas ramas que forman un esqueleto interno, que más tarde se convertirán en los huesos, y sobre este, con los distintos tipos de barro, amasa el cuerpo de los hombres. Cinco tipos de hombres han sido creados. Ahora falta darles la vida. Satisfecho por su obra, Prometeo llama a Zeus para que vea la obra recién creada, pero debido a su tosquedad, aplasta a dos de las creaciones de Prometeo: los hombres rojos y azules. Al resto, les provee vida por medio de su aliento. El hombre ha surgido. Más tarde, Zeus expulsa del Olimpo a los hombres y Prometeo les otorga el fuego. Como venganza, a Prometeo lo ata a una roca en donde un buitre le devora el hígado y los ojos; en cambio, para los hombres, pide a Hefestos que esculpa a Pandora, la primera mujer, a la cual envía a la tierra con un regalo que más adelante sabremos son los distintos males que aquejan a los seres humanos: el hambre, la enfermedad, la vejez, la muerte, el sufrimiento, etc.

Este breve resumen de la *Teogonía* nos ayuda a comprender una serie de características: primero, la explicación del surgimiento de la naturaleza y del ser humano, provienen de entes divinos, segundo, son los poetas, los rapsodas, los reyes, un tipo de persona elegida por los seres divinos, los que puede poseer la verdad (de diversos ámbitos) por medio del entusiasmo, que etimológicamente significa endiosamiento. La verdad es trasmitida por medio de un éxtasis místico, endiosamiento, con el cual el poeta comprende la realidad y posteriormente la comunica:

> El poeta, el profeta y el rey [...], hablan inspirados, respectivamente, por las Musas, por Apolo y por Zeus. Las musas

> proporcionan al poeta el conocimiento de lo que fue, de lo que es y de lo que será. Del mismo modo que Apolo, que mediante los oráculos es capaz de unir el presente con el futuro y de buscar los orígenes de nuestros males en una falta pasada. El rey, por último, al administrar la justicia mediante los *thesmoi*, mediante los preceptos jurídicos orales, es capaz de ajustar el orden presente con el orden eterno de los preceptos de Zeus y hacer que brille la justicia de Dios, sobre la que se asienta el orden cósmico y su gobierno en el mundo.[3]

Así, el orden jurídico, religioso, gnoseológico y moral estaba fuertemente anclado a los designios divinos: la verdad no era de carácter humano ni estaba en este mundo, sino en otro, propio de los dioses que, por medio de un heraldo, comunicaban a los hombres el sentido de las cosas y la vida. Los primeros filósofos cuestionarán duramente esta visión, en buena medida gracias a un orden cultural, económico y político, que permitió el surgimiento de la filosofía: las constitución de las polis griegas con sus propias constituciones y el ejercicio de la democracia y la discusión en el ágora, el desarrollo del tiempo libre como quehacer reflexivo (*otium*) de los hombres libres, producto de una cultura esclavista, así como los intercambios económicos y culturales, primero con las diferentes ciudades-estado helénicas, y luego con otros reinos, fueron el caldo de cultivo de un cierto relativismo frente a la mitología arcaica, lo que provocó el nacimiento de la filosofía.

Los primeros filósofos no se contentaron con explicaciones que provenían de la mitología, aunque esto no quiere decir que el mito fue eliminado del pensamiento griego, y comenzaron a abordar las preguntas desde otro ámbito, desde el *logos*, desde el pensamiento racional. La primera de estas cuestiones fue la naturaleza (*physis*). Tales de Mileto y compañía no creían que la naturaleza fuera producto de una batalla entre seres divinos, sino que debía de ser producto de un *arjé* (primer principio) material abundante que estuviera presente en todas las cosas y que, por medio de una causa eficiente, haya sido puesto en movimiento, generando así la diferenciación de distintas sustancias o seres naturales. Así, tenemos el surgimiento de la física de los cuatro elementos: aire, agua, fuego y tierra, y las distintas causas eficientes: la inteligencia (*nous*) de Anaxágoras, la fuerza arremolinadora (*diné)* de Leucipo y Demócrito, la lucha de fuerzas antagónicas (*philíaneikós*) de Empédocles, etc.

Esta nueva forma de pensar el mundo conllevó una serie de consecuencias, tales como que: la verdad ya no era propiedad divina ni de unos cuantos seres elegidos (poetas, profetas y reyes) sino un patrimonio común a todo ser humano que, por medio de su razón, pudiera pensar y descubrir las leyes internas de la naturaleza que se esconden detrás del cambio aparente: "Los hombres deberían tratar de comprender la coherencia subyacente a las cosas; expresada en el Logos, la fórmula o elemento de ordenación de todas ellas".[4] Por otro, contemplar al ser humano como un ente dentro de la naturaleza y que, materialmente, era idéntico al resto de los demás seres vivos, pero diferente a ellos en cuanto a su alma.

Si bien, el concepto de alma no es de cuño filosófico, pues su origen se encuentra en la poesía mítica de Homero, ha sido la tradición pitagórico-platónica-aristotélica la que mejor sistematizó sus contenidos.

3 José Carlos Bermejo, *Grecia arcaica: la mitología* (Madrid: Akal, 2008), 9.

4 G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia y selección de textos* (Madrid: Gredos, 2008), 251.

Para los pitagóricos y platónicos, el alma es un elemento inmaterial, inmortal, que anima el cuerpo, que le otorga vida. Además, es aquella que guía el pensamiento racional y moral de los seres humanos. Aristóteles seguirá en buena medida los atributos pitagórico-platónicos, con la salvedad que él no oponía el cuerpo al alma sino que los veía unidos en una misma sustancia hilemórfica. Así, el cuerpo y el alma, para el maestro de Alejandro Magno, se "animan" conjuntamente y al morir uno, el otro también lo hace. Aristóteles además distinguió tres tipos de alma: vegetativa, que carece de movimiento local y sensaciones, pero posee funciones como la nutrición y la reproducción; la sensitiva que, además de la nutrición y reproducción, posee locomoción, apetito y memoria; la racional que además de tener las facultades de las anteriores posee voluntad y racionalidad, lo cual le permite elegir y pensar.[5] Esto permitió definir al ser humano, en la cultura griega, como *zoon logon, zoon politikon*, esto es, como animal racional y político.

De esta manera: "El hombre es sin duda una parte de la naturaleza. Con todas las otras cosas cambiantes el hombre pertenece al campo de la física (en el sentido antiguo). Pero lo que le caracteriza y constituye su propia esencia es única y exclusivamente su alma".[6] Es así como el pensamiento griego asienta el primer criterio de la "humanidad": la razón. Nota aparte son las consecuencias que en la cultura griega tuvo este planteamiento que terminó por excluir de la categoría de "racionalidad" a los esclavos, los extranjeros, los niños y las mujeres que entraban en otro tipo de narrativa: la de hombres incompletos (en el caso de las mujeres), bárbaros (para los extranjeros que desconocían el griego) y los efebos (adolescentes que tenían que ser instruidos mental y militarmente para convertirse en hombres libres).

El mundo judeocristiano, influenciado fuertemente por el helenismo grecolatino, mantuvo a la razón como una de las características emblemáticas del ser humano. Sin embargo, la razón no era ya la fundamental característica. Los niños, las mujeres, los locos eran también sujetos de dignidad al ser hijos de Dios. Es decir, mientras en el mundo antiguo la humanidad estaba dada por una condición gnoseológica: la posibilidad del pensamiento racional, en el mundo judeocristiano esta está referida a una condición ontológica, una condición de ser: el ser humano ES creado a imagen y semejanza de Dios. Así, en el *Génesis* se nos narra que Dios creó el cosmos y a las diversas criaturas que habitan en él. Ontológicamente esto señala una relación de dependencia: las criaturas son, en términos que Tomás de Aquino recupera de Averroes, un ser contingente que debe su existencia a un creador, ser necesario. La condición de contingencia en el ser humano y el resto de las criaturas es igual, pero hay un dato que reviste de una cualidad especial a los humanos, estos son hechos a imagen y semejanza de Dios (*imago Dei*).

A diferencia del juego de Zeus por crear a unos seres parecidos a los dioses, un poco para el entretenimiento de los seres divinos, el Dios judeocristiano realiza la acción creadora motivado solamente por el amor, volviéndonos a todos y cada uno de nosotros sus hijos, a los cuales dota de libertad, de ahí el origen del pecado, pero también con la capacidad de ser resarcidos al amor eterno.

La dependencia a Dios y la dignidad dada a partir de esta dependencia encuentra su centro ético en los mandamientos, los cuales son una especie de normativa que garantiza no se pisotee la dignidad

5 *Vid.* Aristóteles, *De anima,* II, I,412b y ss.
6 Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica* (Barcelona, Herder, 1991), 45.

humana: "ama a tu prójimo como a ti mismo". Esta dignidad universal es posible si consideramos a todos los seres humanos idénticos a mi propio yo, es decir, con los mismos derechos, sentimientos, capacidades, razón, etc. Si yo no amase a mi prójimo como me amo a mí mismo, la relación de yo-tú, no significaría nada; si el otro fuera visto como algo que no me es prójimo, que no me es lo más cercano, veríamos al otro como el extranjero, el extraño, el bárbaro, aquel que no comparte nada conmigo. Lo que compartimos es la dependencia a un origen, el amor de Dios como ser creador. Este será el fundamento teórico de la palabra comunidad, *comunitas*, una característica común a todos. De modo que, podríamos señalar que la segunda característica de la humanidad es la dignidad.

Sin embargo, esta narrativa no deja de ser excluyente. A medida que el cristianismo se asentó como la religión oficial en el imperio romano y posteriormente se extendió por toda Europa en la edad media, el dogma cristiano se convirtió en una carta para justificar actos violentos. Todos somos dignos en medida en que somos cristianos, pero fuera de esta iglesia no hay salvación. La preocupación por la correcta interpretación de la escritura, poco a poco, fue decantando en la creación de documentos, como el *Dictatus Pappae* de Gregorio VII en 1075 que reconocía que solo la Iglesia romana era la expresión de la verdadera fe y expresaba que quien se opusiera a esta cometía una herejía, que posibilitaron movimientos tan barbáricos como la Inquisición en 1231.[7] Incluso estas acciones violentas son remitidas a los procesos de evangelización que se dieron en América, en donde los indígenas y sus tradiciones fueron censuradas y se les forzó, por medio de violencia, a la conversión del cristianismo. Estos indígenas, no cristianos, escapaban de la narrativa cristiana y su concepto de humanidad, al modo de unos "buenos salvajes", utilizando la conocida expresión de Jean Jacques Rousseau, a los cuales había que convertir.

En el siglo XV, aproximadamente, la edad media se encontraba en su ocaso, dando paso al llamado Renacimiento, caracterizado por: una vuelta a las concepciones naturistas grecolatinas, el arte, la experimentación y la modernidad. De a poco, la ciencia, principalmente la física y matemáticas, serán el modelo de conocimiento que garantice certeza al ser humano. La razón vuelve a constituirse el criterio propiamente humano, dejando de lado la fe; o mejor dicho, dejando de lado a la Iglesia como aquella depositaria de la verdad. Los modelos experimentales, perseguidos por la iglesia, comienzan a cuestionar la noción de Creación y de a poco van surgiendo los modelos cosmológicos mecanicistas que llegan a su cúspide con Isaac Newton. Asimismo, las visiones evolucionistas comienzan a florecer, primero con Giordano Bruno, que es quemado en una hoguera por la Iglesia al considerarse herejía su teoría (un destino similar hubiera compartido Galileo Galilei de no haber abjurado de su teoría heliocéntrica), pasando por Jean Lamarck y llegando a su coronación con Charles Darwin. Expliquemos brevemente en qué consiste la idea de la evolución, según Darwin.[8]

7 *Cfr.* Claudo Pasqualucci, *Historia. La edad media* (Bogotá: Panamericana editorial, 2007), 25.

8 La exposición sobre la evolución que es presentada aquí resulta ser una síntesis de las siguientes obras: Isaac Asimov, *Grandes ideas de la ciencia,* (Madrid: Alianza, 2014), 122-129; Isaac Asimov, *Momentos estelares de la ciencia,* (Madrid: Alianza, 2015), 129-135; Stephen F. Mason, *Historia de las ciencias. 4. La ciencia del siglo XIX,* (Madrid: Alianza, 2005), 58; José Manuel Sánchez Ron, *El jardín de Newton. La ciencia a través de su historia,* (Barcelona: Booket, 2009), 139-194; Paul Strathern, *Darwin y la evolución* (México: Siglo XXI, 1999). Para no irrumpir la lectura con las múltiples paráfrasis de este apartado, solo pondré las referencias en el caso de las citas textuales a las obras remitidas. Reconociendo mi deuda con todas estas.

En 1801, Lamarck publicó *Sistemas de animales vertebrados*, en ella estableció una clasificación de los sistemas respiratorios, circulatorios y nerviosos de varios vertebrados. Además, analizando las diferencias y similitudes entre dichos sistemas, propuso, de forma incipiente, su teoría de la evolución. Al año siguiente, esta teoría sería explorada de forma más profunda, pero sin lograr una exposición sistemática en *Investigaciones sobre la organización de los cuerpos*. Para el naturalista francés, los cambios producidos en las especies a lo largo del tiempo son el resultado de: 1. Una tendencia natural en el mundo orgánico hacia una complejidad cada vez mayor, y 2. La influencia del entorno que determina el cambio. Lamarck siguió revisando sus ideas evolucionistas a partir de estos principios y en 1809 publica su mayor obra *Filosofía zoológica*. En esta, continuando con las ideas de la influencia del entorno y la tendencia natural, sostiene que:

> 1. En todo animal que no ha traspasado el término de su desarrollo, el uso frecuente y sostenido de un órgano cualquiera lo fortifica poco a poco, dándole una potencia proporcionada a la duración de este uso, mientras que el desuso constante de tal órgano lo debilita y hasta lo hace desaparecer.
>
> 2. Todo lo que la naturaleza hizo adquirir o perder a los individuos por influencia de las circunstancias en que su raza se ha encontrado colocada durante largo tiempo, y consecuentemente por la influencia del empleo predominante de tal órgano, o por la de su desuso, la naturaleza lo conserva por la generación en los nuevos individuos, con tal de que los cambios adquiridos sean comunes a los dos sexos, o a los que han producido estos nuevos individuos.
>
> 3. No son los órganos, es decir, la naturaleza y la forma de las partes del cuerpo animal las que han dado lugar a sus hábitos y a sus facultades particulares, sino que, por el contrario, sus hábitos, sus maneras de vivir y las circunstancias en las cuales se han encontrado los individuos de que proviene son los que con el tiempo han constituido la forma de su cuerpo, el número y estado de un órgano y las facultades, en suma, de que goza.[9]

Darwin estaba de acuerdo con Lamarck acerca de que los caracteres heredados pasaban de un miembro a otro, además de la importancia que el medio ambiente ejercía respecto de las mutaciones observables. Sin embargo, no consideraba que la evolución fuera una línea ascendente desde los elementos más sencillos hasta los más complejos. Darwin consideraba que esa forma de pensar la evolución, más que mantenerse en el estricto análisis de los datos objetivos, reproducía las ideas de la filosofía de la historia y naturaleza de algunos pensadores alemanes y franceses. Y es que, mientras para Lamarck la evolución de las especies partía de los organismos más sencillos hasta llegar a los más complejos, siendo el ser humano el punto culmen de la evolución, pensó que la evolución no era necesariamente ascendente. Más bien, esta debería entenderse como una línea con diversas ramificaciones, en las cuales los miembros de determinada especie continúan su camino mientras que otros, en cambio, se estancan, y otro más, dejaban de existir.

Todo esto generaba dos problemas, el primero, del cual Darwin no pudo dar respuesta de modo satisfactorio nunca, en gran medida porque desconocía la genética de G. Mendel, fue el de explicar cómo es que los caracteres dominantes de un

9 José Manuel Sánchez Ron, *op. cit.*, 149-151.

miembro pasan a otro a lo largo del tiempo. El segundo problema fue: cómo es que unas especies continúan su desarrollo mientras otras perecen. Para encontrar la respuesta de este segundo problema, Darwin miró a la economía de Robert Malthus.

En 1798 Robert Malthus publicó *Un ensayo sobre el principio de la población en cuanto afecta a la futura mejora de la sociedad, con consideraciones acerca de las especulaciones de Godwin, Condorcet y otros.* William Godwin, principal interlocutor de Malthus, siguiendo la estela del liberalismo de A. Smith, propuso que el progreso económico, social, psicológico y personal surgía de la libertad para buscar la propia felicidad, sin ninguna coerción externa. El optimismo de Godwin habría de llevarlo a pensar que el ser humano, bueno por naturaleza, se autorregularía de forma pacífica, tomando como propiedad "únicamente lo que necesitase para vivir". Malthus, por su parte, consideró que esta visión era utópica. A los ojos de Malthus, los recursos (alimentos, territorio, agua, minerales, etc.) son limitados y el crecimiento de las poblaciones es tan rápido que dichos recursos son insuficientes para todos, lo cual provoca una constante lucha entre individuos:

> Digo que la potencia de la población es indefinidamente superior a la potencia de la tierra para producir sustento para la humanidad [...]. La población sin controlar aumenta en una razón geométrica, mientras que el sustento solo crece en razón aritmética.[10]

Esto implicaba que nunca existieran los suficientes alimentos (y recursos naturales, en general) para toda la humanidad, lo cual concluía en guerras y luchas de todo tipo. Mientras Darwin prepara sus investigaciones, por ahí de 1838/9, revisó el ensayo de Malthus, donde encontró una de las claves más importantes de su pensamiento: los organismos compiten por la supervivencia, compiten por las parejas sexuales, compiten por las fuentes de alimento, sobreviviendo y logrando reproducirse solo, para utilizar la expresión de H. Spencer, "los más aptos". Los miembros mejor dotados para enfrentar esta competencia eran aquellos que habían desarrollado unas variaciones o mutaciones adaptativas que les permitían vencer a sus rivales. Al ser estos los que lograban reproducirse, dichas mejoras se transmitían a la siguiente generación.

En una obra posterior, *El origen del hombre*, Darwin aplicó su teoría evolutiva a la génesis del ser humano, reconociendo que este provenía de un pariente común a los simios actuales. Esta concepción lo modificó todo: el ser humano ya no necesitaba de Dios para explicar su lugar en el mundo, pero tampoco era diferente al resto de los animales, sino que formaba parte de este género, asimismo, la razón solo era una estrategia evolutiva desarrollada como forma de supervivencia. Esta es la tercera consideración: el ser humano es un ente biológico como todos los demás.

Tras haber hecho este breve recorrido se han planteado tres características que pueden ayudarnos a comprender qué es el ser humano como un ser biológico que gracias a la evolución ha desarrollo una facultad racional, expresado en un cerebro hiperformalizado, y que ha sido considerado como un ser que posee una dignidad, en un primer lugar atribuida a su relación con Dios, y en un segundo momento, establecida por los Derechos Humanos. Sin embargo, este recorrido también nos ayudó a comprender que dentro de las narrativas acerca de lo humano no todas las personas a lo largo de la historia pudieron participar

10 Stephen M. Mason, *op. cit.*, 31-32.

de esta categoría. Pero, si el ser humano es un ente biológico racional y con derechos, ¿qué implica ser post humano? Es la cuestión que a continuación reflexionaré.

II. ¿Qué es el post de lo humano?

El prefijo post implica una transición hacia un más allá, un después de. Preguntarse por lo posthumano es cuestionarse acerca de aquello que está más allá de lo humano. Sin embargo, hemos visto, por un lado, con la visión antigua y judeocristiana que lo humano es un producto narrativo, es una serie de redes discursivas que hacen emergen en torno a la humanidad diversos sentidos que, a lo largo de la historia, configuran la noción de humanidad. Por otro lado, con la modernidad, y su énfasis científico surgió la teoría darwiniana que señala nuestra humanidad es una condición biológica. Esta condición está remitida al género "*homo*" que opera como un continuo que hemos mantenido a través de las diferentes modificaciones que nuestra especie ha tenido. Así, hay algo que se comparte entre el *homo habilis* y hasta el *homo sapiens*. Digo esto, porque el humano pertenece entonces a una doble narrativa, un binomio entre lo dado (biológico-genético) y lo construido (cultural).

Parece, desde el lado de lo biológico, una paradoja pensar en el post de lo humano, ya que si, biológicamente, podemos comprender la humanidad como un continuo que nos vincula con nuestro proceso evolutivo como género *homo*, pensar en algo más allá de este es justamente romper con él. Justamente esto es lo que ha ocurrido con nuestro antecesor *Australopitecus Africanus*. En algún momento de la historia evolutiva este dejó de existir pasando a un "post-africanus": surgiendo *homo habilis*. Entonces, parece un contrasentido, biológicamente, hablar de un post-humanismo. Sin embargo, el tema no es tan sencillo y es que en la actualidad el desarrollo tecnológico, principalmente la edición genética por medio de Crisp-cas9, nos ofrece la posibilidad de modificar el ADN de nuestra especie. Esta intervención dejaría de responder a la visión darwiniana y es aquí en donde surge el problema: si podemos modificar nuestra biología humana, ¿es posible la posthumanidad? A mi modo de ver, estrictamente no hablaríamos de un posthumanismo como la creación de una nueva especie, sino de la hibridación de lo tecnológico con lo biológico. Es aquí donde acontece el segundo elemento de nuestro binomio: la narrativa cultural, construida. Ante la posibilidad real de modificar nuestro entorno y biología, fusionarnos con la máquina, la Inteligencia artificial y el uso de fármacos para modificar nuestra relación con el mundo, nuestras narrativas cambiarán, el ser humano ya no sería solo un cuerpo biológico inscrito a las narrativas naturistas (y a veces esencialistas) que se le han dado, sino que surge una nueva. Esta nueva narrativa ha sido ya tocada por la ciencia ficción con la figura del *cyborg*. En este sentido, un post-humanismo que actualmente pueda dar cuenta de un cambio de narrativa en lo dado biológicamente sin modificar nuestra especie al grado de convertirnos en otra y modificar también la narrativa construida está presente en el concepto de *cyborg*.

Pero, ¿qué es un *cyborg*? En la década de los sesenta, las dos grandes potencias económicas de aquel momento, la URSS y Estados Unidos, comenzaron, en el marco de la guerra fría, la llamada carrera aeroespacial, teniendo como punto culmen el alunizaje de 1969. En ese contexto, en 1960 dos científicos norteamericanos, Manfred Clynes y Nathan Kline, teniendo en consideración el nacimiento de la colonización espacial, definieron al *cyborg* como: "[...] un sistema de hombre-máquina en el que los mecanismos de control de

la parte humana se modifican con drogas o dispositivos regulatorios para que el ser humano pueda vivir en un ambiente diferente al terrestre".[11]

Ciertamente, la tecnología no es un elemento nuevo en la configuración de nuestra especie. Desde hace miles de años, justamente con el nacimiento de *homo habilis*, es que se habla del momento en que nuestra especie incorporó tecnología en su vida diaria como forma de hacer más sencilla algunas de sus tareas y permitir su supervivencia. Sin embargo, la explosión tecnológica de las sociedades contemporáneas va más allá. Ya no se trata de ver la tecnología como meros instrumentos que extienden nuestros sentidos y nuestro pensamiento: el microscopio como una extensión de nuestra vista, la calculadora como una extensión de nuestro pensamiento que agilizaba nuestras operaciones mentales, sino de una tecnología que modifica nuestra corporalidad y el pensamiento: en 2012 Jan Scheuermann, una mujer norteamericana, sin movilidad del cuello para abajo debido a una degeneración espinocerebral se somete a una intervención en la que se le implantan sensores en la corteza motora del cerebro, lo cual le permitirá mover un brazo robótico.[12] Este no es el único caso, ni el más popular. El difunto físico inglés Stephen Hawking, quien padecía de Esclerosis Lateral Amiotrófica, empleaba un sistema, desarrollado por IBM, de escritura en un ordenador controlado con la mano, que luego pasó a manejar con el movimiento de su mejilla cuando perdió por completo la movilidad en los dedos.[13]

Estos breves ejemplos nos permiten comprender la fusión entre la máquina y el cuerpo humano, y también podemos ver sus posibilidades para mejorar nuestra vida diaria. Esta visión positiva de la tecnología como una forma de mejoramiento de la vida ha sido comprendida como un nivel utópico en el cual la tecnología es humanizada; o por lo menos, sigue en línea de unos valores éticos humanos, esto es aquello que facilita la existencia humana. Pero, también existe otra visión que considera que la fusión entre la máquina y lo orgánico puede favorecer una visión distópica, en la cual se generan problemas que atentan contra el ser humano. Eugenesia, clonación y usurpación de personalidades, la posibilidad de una guerra entre máquinas y seres biológicos están presentes en la historia de la ciencia ficción, pero también son algunos temores frecuentes entre filósofos de la tecnología y científicos. Señala Federico Kukso que:

> Como suele ocurrir con estas tecnologías, las neuroprótesis dispararon ya todo tipo de debates. Hay quienes, por ejemplo, sugieren que la aparición de *neurohackers*. Como quienes se meten en computadoras sin permiso, estos dispositivos podrían abrirles las puertas a estos individuos para que se metan en cerebros ajenos, controlar sus brazos robóticos, incluso hacer que una persona con un brazo robótico se suicide a distancia. ¿Demasiado?[14]

La polaridad utopía-distopia de la ciencia, particularmente respecto de lo *cyborg,* ha sido ampliamente reflexionada por la ciencia ficción, que en ocasiones funge como una especie de filosofía a futuro que las ciencias empíricas y humanas sigue. Es por ello por lo que, en el siguiente apartado, ayudado por la ciencia ficción, el cine,

11 Silvina Cataura Solarz, *Cyborgs. La fusión de mente y máquina* (España: Salvat, 2019), 10.
12 https://www.abc.es/ciencia/20150522/abci-brazo-bionico-cerebro-201505221053.html (14/11/2021).
13 *Cfr.* José Viosca, *el cerebro. Descifrar y potenciar nuestro órgano más complejo* (España: RBA, 2017), 135.
14 Federico Kukso, *Todo lo que necesitas saber sobre ciencia* (México: Paidós, 2015), 123.

la televisión, etc., intentaré reflexionar en torno a la polaridad utopía-distopia que la fusión hombre máquina conlleva y el problema identitario que implica.

III. La polaridad utopía-distopia en el concepto *cyborg*

En 1999 las hermanas Wachoski presentaron al mundo *The Matrix*, película del género ciberpunk en la que se plantea que el género humano, en algún momento, llegó a un desarrollo de la Inteligencia Artificial sumamente alto. Las máquinas tomaron conciencia de sí mismas y entraron en guerra con los seres humanos. Las máquinas funcionaban con energía solar, así que los hombres bombardearon la atmósfera para evitar que la energía solar llegará a la tierra y las máquinas dejaron de funcionar. Sin embargo, las máquinas comenzaron a utilizar a las personas como fuente de energía. Para ello, los seres humanos fueron puestos en unos dispositivos que simulaban virtualmente la vida. Morfeo le explica esta situación a Neo de la siguiente manera:

> Bienvenido al desierto de lo real. Tenemos solo pequeñas partes de información, pero lo que es seguro es que en algún punto del siglo XXI la humanidad se unió en una celebración. Nos maravillamos de nuestra magnificencia cuando procreamos la I. A. [...] un singular conocimiento que produjo toda una raza de máquinas. No sabemos quién atacó primero, nosotros o ellas, pero sabemos que nosotros quemamos el cielo. Entonces, ellas dependían de energía solar, y se pensaba que jamás podrían sobrevivir sin una fuente tan abundante como el sol. Nuestra humanidad siempre ha dependido de máquinas para sobrevivir. El destino parece que siempre actúa con cierta ironía, el cuerpo humano genera más electricidad que una batería de 120 voltios, y más de 200, 000 USDS de calor corporal. Combinadas con una forma de fusión, las máquinas encontraron toda la energía que necesitaban. Existen campos, Neo, campos sin fin, en donde ya no nace ningún ser humano. Nos cultivan.[15]

Matrix fue una de esas extrañas producciones fílmicas que logró trascender su propia disciplina para volverse objeto de estudio de áreas como la psicología y la filosofía, en esta última es notoria su analogía con el mito de la Caverna de Platón, el problema mente-cuerpo del dualismo cartesiano y la noción de hiperrealidad de Baudrillard. ¿Qué es lo real?, ¿aquello que sentimos, vemos, saboreamos o un mero estimulo eléctrico producido en nuestro cerebro? De momento, estas preguntas no son mi centro de reflexión. Lo que quiero destacar, en cambio, es la relación que la película propone con la virtualidad: toda la realidad es construida por medio de una ventana virtual.

Resulta interesante pensar cómo en nuestra vida diaria la virtualidad ha proliferado y modificado algunos de los aspectos más íntimos de nuestra cotidianidad. Con la pandemia, por ejemplo, la mayoría de las formas educativas fueron trasladas de la escuela, un espacio físico, a la computadora, aulas virtuales, grabaciones de clases y búsqueda de información en la red. Uno de los efectos que esta nueva forma de aprendizaje está produciendo es el efecto Google, caracterizado como la tendencia a olvidar la información debido a la facilidad con la cual podemos re-encontrarla por medio de un buscador digital. Es decir, el conocimiento está a un *click* de distancia.

15 Lana y Lily Wachoski, *The Matrix*, (Estados Unidos: Warner Bros, 1999). Vid. https://www.youtube.com/watch?v=Pa_dOcZxDy8

Sin embargo, esta inmediatez de la información conlleva sus desventajas, la más evidente es aquella entre la asociación entre la información recibida y la memoria asociativa crea recuerdos profundos. Facundo Manes y Mateo Niro explican al respecto que:

> El uso de la web como un banco de la memoria es virtuoso. Nos ahorramos el espacio del *disco duro* para lo que importa y, en todo caso, al entender a internet como una red, nos trae a cuenta formación variada, un conjunto de voces frente a las cuales el usuario es soberano. Si un hecho almacenado en forma externa fuese el mismo que un hecho almacenado en nuestra mente, entonces la pérdida de memoria interna no importaría mucho. Pero el almacenamiento y la memoria biológica no son la misma cosa. Cuando formamos, o *consolidamos*, una memoria personal, también formamos asociaciones entre esa memoria y otros recuerdos que son únicos para nosotros y también indispensables para el desarrollo del conocimiento profundo, es decir, el conocimiento conceptual.[16]

Esto no conlleva una estigmatización respecto de internet y la búsqueda de la información o, menos aún, un daño neurodegenerativo, pero sí una nueva forma de conocimiento a través de la virtualidad pues los mismos autores apuntan que:

> En un experimento realizado por Patricia Kuhl y colaboradores en Estados Unidos, tres grupos de niños que se criaron escuchando exclusivamente inglés fueron entrenados: un grupo se relacionaba con un hablante del idioma chino en vivo; un segundo grupo veía películas del mismo hablante, y el tercer grupo solo lo escuchaba a través de auriculares. El tiempo de exposición y el contenido fueron idénticos en los tres grupos. Después del entrenamiento, el grupo de niños expuestos a la persona china en vivo supo distinguir entre dos sonidos con un rendimiento similar al de un niño nativo chino. Los niños que habían estado expuestos al idioma chino a través del video o de sonidos grabados no aprendieron a distinguir sonidos, y su rendimiento fue similar al de niños que no habían recibido entrenamiento alguno. Esto indica que la clave del conocimiento, la memoria y el desarrollo de la especie sigue siendo no lo que el individuo hace consigo mismo ni con la tecnología sino el puente que construye con sus semejantes.[17]

El experimento de Kuhl podría desmentir la tecnofobia que muchas personas, respecto del uso de internet y aprendizaje por medio de las plataformas, sienten. Sin embargo, habría que revisar otras variantes. La autora reporta que la construcción del conocimiento sigue en gran medida consolidándose gracias al encuentro con nuestros semejantes; pero, ¿qué ocurre cuando la virtualidad también comienza a modificar los aspectos de encuentro?, por un lado, y bien, ¿qué ocurre frente a la posibilidad de descargar información directamente de la nube al cerebro?

Sobre la segunda cuestión, de nuevo en *Matrix*, tenemos una escena en la que el protagonista de la película, Neo, aprende artes marciales a través de un programa de entrenamiento conectado a su cerebro. Esta idea, quizá suene a la gran mayoría de las personas a un buen recurso narrativo

16 Facundo Manes y Mateo Niro, *Usar el cerebro. Conocer nuestra mente para vivir mejor* (México: Paidós, 2016), 152.
17 *Ibid.*, 153-154.

de la ciencia ficción; sin embargo, desde hace algunos años, se viene desarrollando a través del proyecto *Neuralink* de Elon Munsk. La idea básica es que utilizando microchips conectados directamente al cerebro y vinculados con un ordenador se pueda intercambiar información entre ambos.[18] Si bien, las primeras fases buscan mejorar la salud de personas que padecen Alzeheimer, el fin último es:

> [..] potenciar las capacidades cognitivas humanas a través de la inteligencia artificial para, según el propio Musk, convertirnos en una especie de "ciberborgs" (organismos cibernéticos).[19]

Todo esto plantearía nuevas formas de convivencia y desarrollo humano. ¿Cómo serán nuestras capacidades humanas a nivel cognitivo?, ¿cómo se modificarán nuestras formas educativas y de acceso a la información?, ¿controlaremos nuestros dispositivos a partir de pensamientos?, pero también, ¿será posible que hackeen nuestro cerebro?, ¿recibiremos anuncios de *Amazon* directamente en el núcleo de Accumbens de nuestro cerebro?, ¿quiénes podrán acceder a esta tecnología?, ¿podrá ser descargada nuestra conciencia a un ordenador? Y si eso fuera posible, ¿seremos seres inmortales como ocurre en *Carbono alterado*? Aunque estas preguntas no tienen respuesta aún, debido a los experimentos que se están desarrollando, son importantes tenerlas en cuenta e ir concibiendo los diferentes escenarios.

Por otro lado, nuestra relación con la virtualidad, más allá de efecto Google que mencioné, ha cambiado a partir de otros dispositivos, modificando nuestras formas identidad narrativa a pasos acelerados. Nuestros rituales de seducción y apareamiento se han traslocalizado. El desarrollo de aplicaciones como *Grinder, Wapa* y *Tinder* han generado unas formas de ligue desarticuladas a las narrativas convencionales. De nuevo, no se trata de moralizar o penalizar, sino de describir estas, en las cuales la vinculación afectiva ya no es necesaria. La posibilidad de intimar sexualmente con desconocidos está, de nuevo, a un *click* de distancia. Pero más aun, incluso la tecnología ofrece una sexualidad con formas no-biológicas.

Entre 1999 y 2013 vio la luz la serie de Matt Groening *Futurama*. En el capítulo de la tercera temporada, "Yo salí con una robot", el protagonista de la serie animada, Fry, establece una relación afectiva con una ginoide sexual con la apariencia de la actriz Lucy Liu. Aunque el capítulo es una parodia del caso ocurrido con *Napster* sobre la descarga ilegal de música, la pregunta sobre la posibilidad de establecer relaciones sexo afectivas con androides y ginoides sexuales está presente. El tópico, de nuevo, más que un mero recurso literario es ya una realidad, si tomamos en consideración la explosión de esta industria, que se vuelve cada día más lucrativa. Un par de ejemplos, en 2017, un ingeniero electrónico, con especialidad en inteligencia artificial, chino de nombre Zheng Jiajia, de 31 años, decidió construirse su propia ginoide y casarse con ella. Según explicó: "[...] optó por fabricarse su propia esposa después de que su familia y amigos llevaran tiempo presionándole para que se casara y no ser capaz de dar con su media naranja".[20] El sexo con robots, si entendemos por estos los juguetes sexuales de última generación,

18 *Cfr.* https://www.bbc.com/mundo/noticias-53955394; *cfr.* https://www.dw.com/es/neuralink-de-elon-musk-muestra-a-un-mono-con-chip-cerebral-usando-videojuego-con-el-pensamiento/a-57173399

19 BBC, *Neuralink, el ambicioso proyecto para conectar nuestros cerebros a las computadoras de Elon Musk, el hombre detrás de Tesla y SpaceX,* (marzo: 2017). https://www.bbc.com/mundo/noticias-39422244

20 Ismael Arana, *Un ingeniero y su robot protagonizan la boda del año en China,* (El mundo: Madrid, 2017). https://www.elmundo.es/sociedad/2017/04/04/58e36a41e5fdea6d7f8b4585.html

ha estado presente en los últimos 30 años; sin embargo, los sexbots con inteligencia artificial y apariencia antropomórfica parecen estar a la vuelta de la esquina, un caso curioso al respecto ocurrió en Barcelona en 2016 cuando se abrió un prostíbulo de *sexdolls*, muñecas sexuales hiperrealistas.[21] La tecnología de estas muñecas es muy variada y va desde aquellas figuras hiperrealistas creadas a partir de polímeros que imitan la piel humana hasta aquellas que poseen una personalidad gracias al implante de una inteligencia artificial. No es de extrañar entonces que desde el 2007, David Levy, haya sostenido ya que los robots serán cada vez más atractivos para los seres humanos como compañeros, pues tendrán la capacidad de enamorarse, generar atracción romántica y despertar el deseo sexual.[22]

El envejecimiento y la muerte, por otro lado, son tal vez las características más humanas posibles, no en sentido de que solamente el organismo humano envejezca y muera, sino por la conciencia y ritualista que, a partir de estas inminentes características, proyectan en la cultura. El paso del tiempo por el individuo hasta llegar a su inevitable fin posibilita al humano una realidad fenomenológica: su propia finitud. Con base en su finitud, nos recuerda Heidegger, el existente proyecta su ser por medio de elecciones. Esto quiere decir algo así como, desde el momento en que nacemos, los seres humanos ya somos lo suficientemente viejos para morir. Pero, ¿qué hacer mientras la muerte llega? El ser humano debe arrojarse, pro-yectum, hacia delante, para realizar su propio poder-ser. Esto quiere decir, ordenar nuestras posibilidades y elegir aquella que parezcan más importantes, aquellas que nos ofrezcan mayor sentido de existencia, para realizarlas. Algo tipo: como sé que no me alcanzará el tiempo para estudiar todos los idiomas, debo elegir aquellos que me resulten más importantes de aprender; como no puedo estudiar todas las carreras, debo elegir alguna o algunas que satisfagan mi necesidad, etc. Sin embargo, esta consideración implica una necesaria revisión sobre la finitud, la vejez y la muerte. Pero, ¿qué ocurriría si fuéramos seres inmortales; o bien, si nuestra longevidad aumentara 200 años?, ¿viviríamos como lo hacemos actualmente?, ¿estaríamos dispuestos a estar con una sola pareja más de 100 años?, ¿se alargaría nuestra adolescencia?, ¿cómo ocuparíamos nuestro tiempo?

Los actuales desarrollos en ciencias biomédicas parecen que están cerca de lograr la inmortalidad o por lo menos de garantizarnos una prolongada existencia, la cual, entre otras cosas, retrase los efectos del envejecimiento. La tecnología de edición de genes, la clonación, la vida asistida a través de máquinas, etc., son ya una realidad. Jeff Bezos, fundador de *Amazon*, ha decidido invertir en estas tecnologías. El objetivo es, por medio de células madre y edición del genoma humano, retrasar la vejez. Pero cómo afrontar esto. La figura del vampiro, principalmente Drácula, ha dado luces sobre la angustia que puede provocar una vida eterna. Las consecuencias, de nuevo, están por verse.

IV. A modo de conclusión: somos cyborgs

Los seres humanos poseemos una naturaleza doble, por un lado, lo biológico, lo dado, que remite a nuestra condición hereditaria y que nos conecta con el género *homo*. Por otro lado, lo narrativo, lo construido históricamente a través de una

21 Alfonso L. Congostrina, *Barcelona abre el primer prostíbulo de muñecas de silicona de España,* (El país: Madrid, 2017). https://elpais.com/politica/2017/03/02/diario_de_espana/1488469990_782225.html

22 *Vid.* David Levy, *Amor + sexo con robots. La evolución de las relaciones entre los humanos y las máquinas* (Barcelona, Paidós, 2018)

serie de discursos. Ambas naturalezas nos han acompañado desde siempre. Con el uso de la tecnología, esta se ha adherido en este doble juego para comprender nuestra identidad: nuestra vida y la forma en la que llevamos está fuertemente influenciada por dispositivos tecnológicos; sin embargo, en el mundo actual esto se ha exacerbado, implicando la modificación de nuestra corporalidad y subjetividad a nivales insospechados en áreas muy íntimas de nuestra humanidad: la sexualidad, los procesos de aprendizaje y la muerte, por poner solamente algunos ejemplos. Es en este contexto en donde acontece la categoría *cyborg*.

El concepto *cyborg* permite articular la doble narrativa de lo biológico y lo construido como una fusión entre lo tecnológico, sintético y lo "natural", biológico, a través de la historia, haciéndonos reflexionar sobre la identidad futura que los seres humanos dispondremos en un futuro próximo. ¿Cómo nos comprenderemos a partir de las prótesis corporales, la edición genética y la fusión con la Inteligencia Artificial que ocurrirá en algunos años? Es una pregunta que apenas comienza a responderse pero que, por medio de la ciencia ficción, hemos podido elaborar algunas reflexiones y, quizá lo más importante, elaborar algunas cuestiones intrínsecas a este nuevo fenómeno que nos sirvan de guía. No se trata de satanizar las posibilidades que la tecnología ofrece, pero sí de revisarlas y cuestionarnos sobre las implicaciones que puedan tener ya que resulta inminente nuestra transformación.

Si todos seremos (somos) *cyborgs*, es conveniente pensar en cuáles serán las próximas narrativas que irán dando luz a nuestra cambiante identidad y estar preparados para los retos que esta transformación implica.

Bibliografía

Arana Ismael. *Un ingeniero y su robot protagonizan la boda del año en China*. El mundo: Madrid, 2017. https://www.elmundo.es/sociedad/2017/04/04/58e36a41e5fdea6d7f8b4585.html

Aristóteles. *De anima*. Madrid: Gredos, 2014.

Asimov, Isaac. *Grandes ideas de la ciencia*. Madrid: Alianza, 2014.

Asimov, Isaac. *Momentos estelares de la ciencia*. Madrid: Alianza, 2015.

Bermejo, José Carlos. *Grecia arcaica: la mitología.* Madrid: Akal, 2008.

Braidotti, Rossi. *Lo Posthumano.* Barcelona: Gedisa, 2015.

Cataura Solarz, Silvina. *Cyborgs. La fusión de mente y máquina*. España: Salvat, 2019.

Congostrina, Alfonso L. *"Barcelona abre el primer prostíbulo de muñecas de silicona de España"*, (El país: Madrid, 2017). https://elpais.com/politica/2017/03/02/diario_de_espana/1488469990_782225.html Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Barcelona, Herder, 1991.

Hesíodo. *Teogonía.* Madrid: Gredos, 2015.

Pasqualucci, Claudo. *Historia. La edad media*. Bogotá: Panamericana editorial, 2007.

Kirk, G.S., Raven, J.E. Y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia y selección de textos*. Madrid: Gredos, 2008.

Kukso, Federico. *Todo lo que necesitas saber sobre ciencia*. México: Paidós, 2015.

¿Ha sido tan mala la racionalidad moderna? Las perspectivas de Jesús Mosterín y de Steven Pinker

Mario Lozano*

Resumen: Diversos discursos en humanidades y ciencias sociales critican a la racionalidad moderna y a los ideales ilustrados del progreso y la ciencia, achacándoles una gran cantidad de males como la desigualdad social, las guerras o los desastres ecológicos. Aquí se replicará a tales perspectivas mediante las ideas de dos modernistas, el filósofo español Jesús Mosterín y el psicólogo norteamericano Steven Pinker. Mediante los conceptos mosterinianos sobre la racionalidad y los datos pinkerianos sobre el progreso alcanzado mediante tal racionalidad articularé mi argumentación para defender la tesis de que la racionalidad moderna ha funcionado y los problemas que hoy enfrentamos se resolverán con una aplicación más completa de esta racionalidad.

Palabras clave: Racionalidad teórica, racionalidad práctica, racionalización de un campo, racionalidad incompleta.

Abstract: Various discourses in the humanities and social sciences criticise modern rationality and the enlightened ideals of progress and science, blaming them for a host of ills such as social inequality, wars or ecological disasters. Here we will respond to such perspectives through the ideas of two modernists, the Spanish philosopher Jesús Mosterín and the American psychologist Steven Pinker. Using Mosterinian concepts of rationality and Pinkerian data on the progress achieved through such rationality I will articulate my argument to defend the thesis that modern rationality has worked and the problems we face today will be solved by a fuller application of this rationality.

Keywords: Theoretical rationality, practical rationality, rationalisation of a field, incomplete rationality.

* Licenciado en filosofía y psicología. Maestro en lingüística aplicada. Profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara y del Instituto de Filosofía A. C.

1. Introducción

Desde hace decenas de años en los ámbitos de las humanidades y de las ciencias sociales han proliferado discursos que critican a lo que llaman la "modernidad" o la "racionalidad moderna". A esta la asocian con los valores liberales de la Ilustración, con el desarrollo tecnocientífico y con la idea de progreso. Se ha dicho que "la Razón" ha

funcionado como un mecanismo de dominio sobre la naturaleza y sobre el otro, y que el proceso de la Ilustración se ha desarrollado históricamente como un proceso de alienación y de cosificación;[1] la modernidad iniciada en el Renacimiento ha terminado por socavar, expoliar, e inhabilitar a la naturaleza como morada del hombre, y ha degradado a los entes naturales en meros objetos carentes de sentido intrínseco, mientras que el predominio de la racionalidad instrumental en las relaciones sociales ha provocado que el individuo sea un mero engranaje sustituible del artefacto social;[2] la modernidad occidental ha generado una domesticación absoluta del individuo por parte del sistema;[3] la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y sus promesas de dominio de la naturaleza han conducido a una explotación excesiva de los recursos naturales, a la catástrofe ecológica, a la amenaza nuclear, a la destrucción de la capa de ozono, a la conversión del cuerpo humano en mercancía.[4] Por lo tanto, sería preciso superar la racionalidad moderna con un pensamiento débil, posmoderno, transmoderno, decolonial, de modernidad tardía, etcétera.

Se dice que la racionalidad ha entrado en una crisis que se traduce en inestabilidad, insustentabilidad, una mayor alienación, mecanismos económicos fuera de control, procesos políticos sumidos en la discordia, crisis de la democracia, entre otros problemas.[5]

En contraste con estos discursos, aquí sostendré que la racionalidad moderna ha funcionado y que, más allá de lo que señalan sus críticos catastrofistas, es justo el uso mejorado de esta racionalidad la que seguirá resolviendo a futuro muchos de los grandes desafíos planteados al bienestar humano en nuestros días.

Para ello, definiré primero las nociones de racionalidad teórica y racionalidad práctica, siguiendo los planteamientos del filósofo español Jesús Mosterín. Después, argumentaré que la razón moderna o ilustrada, pese a cuanto se le fustigue, ha mejorado las condiciones de vida de los seres humanos. Luego, enlistaré algunos de los rubros que Steve Pinker señala como signos inequívocos de los buenos efectos de la Ilustración. Finalmente, plantearé que los problemas producidos por el proyecto de la modernidad no son sino resultados de una aplicación incompleta de esta racionalidad. Y lo que se requiere, pues, no es sustituirla o abolirla, sino aplicarla de un modo más completo.

2. ¿Qué es la racionalidad?

Frente a la razón en general, hay una larga tradición de escépticos, románticos, fideístas e irracionalistas que o han negado que los humanos podamos vivir según ideales racionales o que han sostenido que los resultados de llevar una vida completamente racional son indeseables.[6]

En las aproximaciones analíticas al tema, la palabra latina *ratio* se encuentra en la raíz de dos tradiciones distintas e interconectadas: la que opone la razón a

1 Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta, 1998), *passim*.
2 Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento* (México: F.C.E., 2013), 76 y 77.
3 Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latino. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación* (Santiago: PUCC, 1984), 109.
4 Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* (España: Desclée de Brower, 2000), 60.
5 John O Brien, *Critique of Rationality: Judgement and Creativity From Benjamin to Merleau-Ponty* (Holanda: Brill, 2016).
6 Stephen Nathanson, *The ideal of rationality. A defense within reason* (USA: Open Court Publishing Company, 1994), xii (Prefacio).

Secreto de ratas. Fotografía de Rosario Lazcano. Instragram @RosarioLazcano

las pasiones y la más reciente que opone la elección racional a la irracionalidad.[7] Quizá los dos sentidos filosóficos más relevantes de la palabra "racional" son:

a) Ser racional en sentido descriptivo, como tener la capacidad de razonar. Este suele ser el sentido que se supone cuando se dice que los humanos somos "animales racionales". Los demás animales o los objetos inanimados serían no-racionales.
b) Ser racional en sentido normativo o evaluativo, como presentar ciertos estándares de racionalidad, lo que requiere mucho más que la mera capacidad de razonar. En este sentido, lo opuesto de ser racional es ser irracional.[8]

De igual manera, la palabra "racionalidad" también admite distinciones. En un sentido amplio, puede decirse que la racionalidad se refiere a la necesidad de sujetar al escrutinio de la razón las elecciones que uno hace.[9] Y por este "uno" suelen referirse los autores a los seres humanos. Es dable, sin embargo, admitir en varios contextos concepciones más liberales de la racionalidad que incluyan también a animales no humanos o a robots como agentes racionales.[10]

Jesús Mosterín distingue cinco sentidos frecuentes en que se utiliza la palabra "racionalidad"[11]:

7 Jon Elster, *Reason and Rationality* (New Jersey: Princeton University Press, 2009), 1 y 2.
8 Stephen Nathanson, *The ideal of rationality. A defense within reason*, p. 42.
9 Amartya Sen, *Rationality and freedom* (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002).
10 María Cristina Amoretti y Nicla Vassallo, "The Life According to Reason is Best and Pleasantest" en *Reason and Rationality*, comps. María Cristina Amoretti y Nicla Vassallo, (Frankfurt: Ontos Verlag, 2012), 9-32.
11 Jesús Mosterín, *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*, (Madrid: Alianza Editorial, 2008), 125 y 126.

1) Racionalidad como capacidad lingüística. Aristóteles había caracterizado al ser humano como un *lógon ekhon* (animal que tiene lenguaje) que luego fue mal traducida como "animal racional".
2) Racionalidad como razonabilidad, como la capacidad de dar razones.
3) Racionalidad como ética, en sentido kantiano. Es racional quien trata a los demás como fines y no como medios.
4) Racionalidad como racionalismo, como confianza ilimitada en la razón.
5) Racionalidad como estrategia de optimización en la consecución de nuestros objetivos. Es el empleado en matemáticas y economía.

Mosterín piensa que las aportaciones más sólidas a la dilucidación del concepto de racionalidad provienen de las matemáticas, en particular de las teorías de la probabilidad, de la decisión, de la programación lineal y de juegos. Por eso adopta el último sentido para analizarlo y clarificarlo filosóficamente a modo de un puente tendido entre las intuiciones comunes y las teorías formales al respecto.

De acuerdo con el planteamiento mosteriniano, se entiende a la racionalidad como una estrategia o un método de optimización aplicable a nuestras creencias y conocimientos, y aplicable también a nuestras acciones. Se denominaría *racionalidad teórica* al primero y *racionalidad práctica* al segundo.

Para precisar tales conceptos es necesario acudir a algunas nociones epistémicas previas. En el análisis clásico del conocimiento, se dice que sabemos *p* cuando:

1) creemos que *p*,
2) es verdad que *p*, y
3) estamos adecuadamente justificados en creer que *p*.

Si sólo se cumplen las condiciones 1 y 2, se habla de acertar en la creencia de que *p*; es decir, acertamos cuando creemos algo verdadero, pero no contamos con una justificación adecuada para creerlo, como cuando una corazonada resulta ser cierta. Si sólo se cumplen las condiciones 1 y 3, hablamos de creer racionalmente que p.

El saber implica creer racionalmente, pero la creencia racional no implica el saber. La creencia racional es más segura que el mero creer u opinar, y es más operativa que el mismo saber en el sentido de que basta con revisar una creencia y su justificación, sin saber si se trata de una creencia verdadera. Y es justo a través de la creencia racional que se aumenta la probabilidad de acierto. Llamemos a esta idea mosteriniana el Principio de Racionalidad (PR):

> PR: Cuanto más racionales sean nuestras creencias, más aumentaremos nuestras probabilidades de aciertos.

El PR señala entonces que cuanto mejor justificadas estén nuestras creencias, más probabilidad tendremos de que sean verdaderas.

¿Qué sería la racionalidad teórica? Precisamente "una estrategia de maximización de nuestros aciertos y minimización de nuestros errores a largo plazo".[12] Es una estrategia para aumentar la probabilidad de obtención de creencias verdaderas, la estrategia que mejor aplica el PR.

Mosterín trata la racionalidad teórica como una propiedad de creencias. Así, decimos que *x* cree racionalmente en *p* (la creencia *p* de *x* posee racionalidad teórica) si y sólo si:

1) *x* cree que *p*, y
2) *x* está justificado en creer que *p*, lo que equivale a decir que
   a) *p* es analítico, o

12 *Ibidem,* 23

b) x puede comprobar directamente que p, o
c) p es una opinión científica vigente en el tiempo de x, o
d) hay testimonios fiables de que p, o
e) p es deducible de otras ideas q_1, q_2,..., q_n, y x está justificado en creer q_1, q_2,..., q_n, y

3) x no es consciente de que p esté en contradicción con ninguna otra de sus creencias.[13]

Una creencia racional sería entonces aquella que estuviera justificada y fuera lógicamente coherente. Mosterín distingue dos tipos de racionalidad teórica: la individual y la colectiva. La individual es la que cualquiera puede utilizar en su vida personal y la colectiva es la que se manifiesta fundamentalmente en la ciencia. Según el autor, estos dos tipos de racionalidad teórica están en íntima relación e interdependencia, y una no sería posible sin la otra.[14]

Ahora bien, para Mosterín la racionalidad de una conducta, la racionalidad práctica, debe satisfacer cinco requisitos para ser tal. Un individuo x es racional en su conducta si y sólo si:

1) x tiene clara conciencia de sus fines,
2) x conoce (en la medida de lo posible) los medios necesarios para conseguir esos fines,
3) en la medida en que puede, x pone en obra los medios adecuados para conseguir los fines perseguidos,
4) en caso de conflicto entre fines de la misma línea y de diverso grado de proximidad, x da preferencia a los fines posteriores, y
5) los fines últimos de x son compatibles entre sí.[15]

La racionalidad práctica sería un método, una estrategia para maximizar el conocimiento de nuestros fines y la consecución de los mismos. ¿Pero qué fines puede tener la conducta humana? Mosterín se cuida de dar recetas sobre los fines que cada quien debe perseguir. Para él, nuestras necesidades son, en general, condiciones para nuestra supervivencia (*v. gr.* comer, respirar, homotermia) mientras que los intereses serían condiciones dependientes de nuestra biología o de nuestra educación que determinan una buena vida o el bienestar (*v.gr.* comer bien, arroparnos bien, calefacción). Así, podemos desear satisfacer nuestras necesidades, nuestros intereses o nuestros caprichos. Los fines o metas de la acción serían los objetivos conscientemente deseados de la misma. Esos fines pueden no coincidir con nuestras necesidades e intereses, pueden ser simples caprichos, e incluso pueden ir en contra de nuestros intereses.[16] La racionalidad mosteriniana no nos dicta cuáles fines concretos debemos perseguir, no nos dice lo que tenemos que hacer, porque al hacerlo nos trataría "como niños". Nos trata como adultos autónomos que pueden decidir libremente sus fines y la racionalidad sólo

13 *Ibidem,* 26

14 Hay quienes apuntan claramente a esta continuidad o mutua dependencia de la racionalidad teórica individual y la racionalidad teórica colectiva o racionalidad científica. Alan Sokal y Jean Bricmont, por ejemplo, consideran que lo que se ha dado en llamar "método científico" no es radicalmente distinto de la actitud racional de la vida corriente. Detectives, fontaneros e historiadores aplicarían también métodos básicos de inducción, deducción o evaluación de datos, así como lo hacen los físicos o los bioquímicos. La ciencia moderna aplicaría esta actitud racional de modo más sistemático y cuidadoso, usando controles y pruebas estadísticas, repitiendo experiencias, etcétera *Cfr.* Alan Sokal y Jean Brickmont, *Imposturas intelectuales* (Barcelona: Paidós, 1998), 68.

15 Jesús Mosterín, *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana, op. cit.*, 34.

16 *Ibidem,* 39-42

nos ayuda a conseguirlos.[17] Es claro que cabe compartir metas comunes con otras personas cuando varios de nuestros fines trascienden nuestras posibilidades individuales de acción.[18] Pero a fin de cuentas, la racionalidad no es de fines, sino de medios, la racionalidad siempre es instrumental.[19] Con ello el filósofo español se aleja por completo de las perspectivas filosóficas que pugnan por una racionalidad de fines.[20]

Frente a los estudios sobre la racionalidad que la consideran como parte de un conjunto de estrategias cognitivas de supervivencia,[21] Mosterín responde que la teoría de la racionalidad propuesta por él es de carácter normativo, no descriptivo.

La racionalidad práctica mosteriniana presupone la racionalidad teórica, pues "es precisamente en vista de lo que creemos acerca del mundo como fijamos cuáles son nuestros fines. Y solo podemos estar seguros de articular adecuadamente nuestros fines si poseemos una visión lo más verídica posible del mundo y de la vida."[22] Según Mosterín, podemos ser racionales teóricamente sin serlo prácticamente, pero no a la inversa, pues si bien es cierto que la racionalidad de nuestras creencias no implica la racionalidad de nuestras acciones, también lo es que no podemos actuar racionalmente en un campo determinado si no somos racionales al menos en nuestras creencias referentes a ese campo. De lo señalado se infiere que la racionalidad práctica también presupone el PR, pues la racionalidad de nuestra conducta implica basarnos en creencias racionales que maximicen la identificación de nuestros fines y los modos de consecución de los mismos.

La racionalidad, por otra parte, no debe ser rígida e invariante. Necesitamos que tanto la racionalidad teórica como la racionalidad práctica sean abiertas y flexibles, atentas a los peligros y a las oportunidades.[23]

3. La racionalidad moderna ha funcionado

Mosterín señala que la racionalidad es una poderosa fuerza que actúa sobre la evolución cultural y que, cuando no es frenada por la imposición o por la violencia, genera progreso. Al menos en las zonas más desarrolladas del mundo la racionalidad está actuando en varios frentes, y en tales zonas el progreso es palpable.[24]

Me parece que las ideas mosterinianas sobre la racionalidad como estrategia de maximización de aciertos aportan una base conceptual importante que, al combinarse con la evidencia empírica de Pinker, permiten sostener que la racionalidad moderna ha funcionado.

En general, *si asumimos que los procesos sociales, económicos y políticos de los últimos trescientos años han sido gobernados principalmente por la racionalidad moderna, y si lo planteado por Mosterín es alusivo a esta racionalidad, entonces las evidencias empíricas sugieren que tal estrategia de la modernidad ha funcionado.*

La racionalidad teórica y la racionalidad práctica modernas nos han dado teorías e instituciones científicas, políti-

17 Jesús Mosterín, *Epistemología y racionalidad* (Perú: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 1999), 76.
18 Jesús Mosterín, *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana, op. cit.*, 291 y 292.
19 Jesús Mosterín, *Ciencia, filosofía y racionalidad* (Barcelona: Gedisa, 2013), 219.
20 *Cfr.* Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires: Editorial Sur, 1973).
21 *Cfr.* Peter M. Todd y Gerd Gigerenzer, *Ecological Rationality: Intelligence in the World* (USA: Oxford University Press, 2011). También *cfr.* Samir Okasha y Ken Binmore (eds.), *Evolution and Rationality. Decisions, Co-operation and Strategic Behaviour* (USA: Cambridge University Press, 2012).
22 Jesús Mosterín, *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana, op. cit.*, 36.
23 Jesús Mosterín, *La naturaleza humana* (Madrid: Espasa, 2011), 366.
24 Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura* (España: Alianza Editorial, 1993), 155 y 156.

cas, sociales, económicas y éticas de gran calado. Y nos han dado tecnología (médica, agrícola, hidráulica, de aprovechamiento de energías, etcétera). El reciente libro de Steve Pinker, *En defensa de la Ilustración*[25] trata justamente de cómo, contrario a la percepción que suelen tener nutridos grupos de personas, los productos de la Ilustración han rendido los mejores frutos para el bienestar humano. Pinker consultó fuentes como *Our World in Data*, *HumanProgress, Gapminder*, *Human Mortality Database* y, en general, a una gran cantidad de científicos y de instituciones citados en su texto que poseen los datos relevantes para documentar su defensa. Enlistemos a continuación algunos de los rubros destacados por evidenciar una clara mejora mundial justo en la época moderna, y atribuibles a esa modernidad.

La humanidad ha aumentado:

- La esperanza promedio de vida.
- La ingesta diaria de calorías por persona.
- El producto bruto mundial.
- El producto interior bruto per cápita.
- El porcentaje del PIB destinado al gasto social.
- El porcentaje de tierra y agua protegidas.
- La cantidad de estados democráticos.
- El nivel de protección de los derechos humanos.
- La despenalización de la homosexualidad.
- El índice de valores liberales emancipatorios tanto en jóvenes como en adultos.
- La alfabetización mundial.
- Los años de escolarización.
- Los puntajes de CI.
- El índice histórico de desarrollo humano (longevidad, educación e ingresos).
- Horas semanales de ocio.
- El turismo mundial.
- El acceso a una mayor variedad de alimentos.

Además, la humanidad ha disminuido:

- La mortalidad infantil antes de los cinco años.
- La mortalidad materna durante el parto.
- La mortalidad infantil por enfermedades infecciosas.
- El porcentaje de niños menores de cinco años con retraso en el crecimiento.
- El porcentaje de habitantes desnutridos en los países en vías de desarrollo.
- La proporción de muertes por hambre.
- La pobreza extrema mundial.
- La tasa de crecimiento poblacional mundial (después de los setentas).
- La proporción de deforestación de los trópicos.
- El porcentaje de tiempo que las grandes potencias estaban en guerra.
- Muertes en combate por cada cien mil habitantes.
- La tasa mundial de homicidios.
- La proporción de muertes por accidentes de tráfico.
- La proporción de muertes de peatones atropellados.
- La proporción de muertes por accidentes laborales.
- La proporción de muertes por desastres naturales.
- El número de países que aplican la pena capital.
- La proporción de opiniones racistas, sexistas y homófobas.
- Las búsquedas web racistas, sexistas y homófobas.
- El número de incidentes de delitos de odio.
- La proporción de violencia contra esposas y novias.

25 Steven Pinker, *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso* (Barcelona: Paidós, 2018).

- La proporción de violaciones y agresión sexual.
- El castigo corporal a niños.
- La proporción de niños trabajadores.
- Las horas semanales de trabajo.
- El porcentaje de adultos mayores trabajadores.
- Las horas semanales de tareas domésticas.

Pinker dedica un voluminoso libro a hablar específicamente de la disminución de la violencia en el mundo a partir de múltiples datos y análisis.[26] Si aceptamos que estos indicadores sugieren una mejoría en el bienestar humano, un progreso, entonces deberíamos reconocer que la ciencia, la tecnología, la racionalidad moderna y los valores ilustrados están arrojando buenos resultados. Lentos, pero al fin buenos resultados.[27]

4. La racionalidad incompleta

Racionalizar un campo de conducta es aplicar la racionalidad a ese campo. Ello implica tanto el buscar y aceptar la mejor información disponible relevante para ese ámbito como el articular nuestros fines teniendo en cuenta esa información y utilizar los medios más adecuados para conseguir tales fines. A esta racionalidad práctica, que supone la teórica, podríamos llamarla racionalidad, sin más.[28]

Muchas cosas funcionan mal en el mundo. Desde luego que enfrentamos problemas graves, hay crisis económicas, ecológicas, sociales. ¿Por qué? Mosterín nos recuerda que:

> Lo más frecuente es que la gente actúe racionalmente respecto a unas cosas e irracionalmente respecto a otras. Hay quien es racional en sus negocios e irracional en sus ocios. Hay quien actúa racionalmente con sus electores e irracionalmente con sus hijos. Hay quien come racionalmente, pero bebe irracionalmente. Y hay quien está en la situación inversa. La gente es con frecuencia parcialmente racional.[29]

Esta parcial racionalidad práctica individual, continúa Mosterín, se refleja en la cultura colectiva en forma de una parcial racionalización. En los últimos cuatro siglos nuestra cultura «occidental» ha sido sometida a intentos de racionalización, pero se ha tratado de una racionalización parcial, no total. El resultado es que hay aspectos de nuestra cultura racionalizados y aspectos sin racionalizar.

Debido a estas racionalizaciones parciales nuestra cultura ha destruido o alterado irreversiblemente múltiples equilibrios naturales esenciales para nuestra supervivencia, como el demográfico o los ecológicos.

La industria, dice Mosterín, produce bienes, productos útiles que hacen nuestra vida más agradable; y males, que hacen nuestra vida más desagradable: ruidos, residuos sólidos, contaminación del aire y del agua.

Nuestro sistema sociocultural actual no es sostenible y corre serios riesgos de entrar en crisis por culpa de nuestra racionalidad incompleta, de nuestra desigual aplicación del método racional a parcelas sectoriales de la actividad humana.

---

26 Steven Pinker, *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones* (Barcelona: Paidós, 2011).

27 Karl Popper es otro célebre ilustrado contemporáneo que se mostraba convencido de que los ciudadanos de las democracias occidentales vivimos en el orden social más justo y mejor dispuesto a la reforma (mejor dispuesto a aprender de sus errores y a corregirlos) de toda la historia. *Cfr.* Karl Popper, *En busca de un mundo mejor* (España: Paidós, 1992), 11 y Karl Popper, *La responsabilidad de vivir* (España: Paidós, 1995), 144.

28 Jesús Mosterín, *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana, op. cit.*, 36.

29 *Ibidem,* 60.

Mosterín dice que ante esta situación de crisis caben tres actitudes:[30]

a) *Despreocuparse*: Salir del paso poco a poco, poniendo parches. Confiar en que Dios o la ciencia ficción solucionen a la larga nuestros problemas. Esta es la actitud más extendida que puede llevarnos a un gran cataclismo ecológico.
b) *Alejarnos de la ciencia y de la técnica*: Predicar un retorno a la naturaleza, una vuelta a un presunto estado previo de armonía y buenos sentimientos. Se trata de una seudosolución "utópica, oscurantista y escapista" irrealizable e indeseable. Una vuelta a la armonía y a los equilibrios de la naturaleza no solo implicaría menos consumo y menos contaminación, sino también más enfermedad, más dolor y más miseria. Los equilibrios naturales aseguran la supervivencia de especies, no la felicidad de los individuos.
c) *Racionalizar el sistema sociocultural*: Esta es la mejor actitud. Propugnar una completa racionalidad y una solución de los problemas planteados por la ruptura de los viejos equilibrios naturales mediante la introducción consciente de nuevos equilibrios artificiales. Nuestros males generados por la racionalidad incompleta solo son curables ampliando el ámbito de la racionalidad.

De acuerdo a Mosterín, si queremos ser racionales, no podemos renunciar a la ciencia y la tecnología, pues ellas mismas posibilitan nuestra racionalidad y hacen factible la consecución de nuestro bienestar. Por el contrario, requerimos un mayor progreso científico y tecnológico así como una ampliación de sus áreas de aplicación. Esa ampliación, aclara Mosterín, no tiene por qué tomar la forma de una mayor cementización, motorización y contaminación, sino que puede tomar la forma «verde» del derribo de edificios, la peatonalización de calles y la protección de costas, paisajes y ecosistemas. Aunque resulte paradójico, la conservación y restauración de la naturaleza salvaje reclama una decidida intervención racional.[31]

La intervención racional unilateral, la incompleta racionalidad, nos ha creado graves problemas que solo la intervención racional multilateral, la completa racionalidad, puede resolver. La completa racionalidad implica el examen y puesta en cuestión de todo el sistema sociocultural, a fin de mantener sus aspectos funcionales y de rediseñar los disfuncionales con vistas a un sistema de metas conscientemente asumido. Hasta ahora nos hemos limitado a racionalizar aspectos parciales de nuestra cultura, dejando el resto –la mayoría– de sus aspectos en la cálida penumbra de lo aceptado. Sacarlo todo de la penumbra, racionalizarlo todo: he ahí la revolución cultural que necesitamos.

Planteado lo anterior, cabe afirmar finalmente que las visiones alarmistas y apocalípticas contra la racionalidad moderna son del todo punto discutibles. Ninguna reflexión crítica sobre los problemas de la modernidad puede ser completa si no toma en cuenta los avances efectivos que esta ha traído al mundo humano. Así como es verdad que existen diversos males generados por la ciencia, por la tecnología y por la racionalidad que aquí se defiende, también lo es que hay muchos y muy grandes logros de altísimo valor para los seres humanos que merecen ser decantados y que se han obtenido gracias a la ciencia, a la tecnología y a la racionalidad ilustrada. A este respecto, Pinker señala:

30 *Ibidem,* 65 y 66.
31 *Ibidem,* 66 y 67.

> La Ilustración «ha funcionado» y tal vez sea la mayor historia jamás contada. Y dado que este triunfo ha sido tan poco reconocido, los ideales subyacentes de la razón, la ciencia y el humanismo también han sido menospreciados... cuando se valoran adecuadamente, los ideales de la Ilustración son, de hecho, emocionantes, estimulantes y nobles; son una razón para vivir.[32]

Bibiografía

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid Trotta, 1998.

Amoretti, María Cristina y Vassallo, Nicla (comps). *Reason and Rationality*. Frankfurt Ontos Verlag, 2012.

Amoretti, María Cristina y Vassallo, Nicla, "The Life According to Reason is Best and Pleasantest" en *Reason and Rationality*, compilado por María Cristina Amoretti y Nicla Vassallo, 9-32. Frankfurt: Ontos Verlag, 2012.

Elster, Jon. *Reason and Rationality*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1973.

Morandé, Pedro. *Cultura y modernización en América Latino. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Santiago: PUCC, 1984.

Mosterín, Jesús. *Filosofía de la cultura*. España: Alianza Editorial, 1993.

Mosterín, Jesús. *Epistemología y racionalidad*. Perú: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 1999.

Mosterín, Jesús. *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

Mosterín, Jesús. *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa, 2011.

Mosterín, Jesús. *Ciencia, filosofía y racionalidad*. Barcelona: Gedisa, 2013.

Nathanson, Stephen. *The ideal of rationality. A defense within reason*. USA: Open Court Publishing Company, 1994.

O Brien, John. *Critique of Rationality: Judgement and Creativity From Benjamin to Merleau-Ponty*. Holanda: Brill, 2016.

Okasha, Samir y Binmore, Ken (eds.). *Evolution and Rationality. Decisions, Co-operation and Strategic Behaviour*. USA: Cambridge University Press, 2012.

Pinker, Steven. *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*. Barcelona: Paidós, 2011.

Pinker, Steven. *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. Barcelona: Paidós, 2018.

Popper, Karl. *En busca de un mundo mejor*. España: Paidós, 1992.

Popper, Karl. *La responsabilidad de vivir*. España: Paidós, 1995.

Sen, Amartya. *Rationality and freedom*. USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

Sokal, Alan y Bricmont, Jean. *Imposturas intelectuales*, Barcelona: Paidós, 1998.

Todd, Peter M. y Gigerenzer, Gerd. *Ecological Rationality: Intelligence in the World*. USA: Oxford University Press, 2011.

Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: F.C.E., 2013.

32 Steven Pinker, *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso, op. cit.*, p. 18.

Vulnerabilidades contemporáneas

Azucena Palavicini Sánchez*

Resumen: a lo largo del presente artículo se pretende hacer un breve recorrido sobre los orígenes de los diferentes conceptos que representan las vulnerabilidades más conocidas a finales del siglo XX a partir de las categorías de raza, clase y género. Se trata de presentar algunas reseñas filosóficas para cada caso. Ello nos permitirá trazar líneas sobre sus orígenes y desarrollo, con el objetivo de reflexionar en torno a la identificación de las vulnerabilidades del siglo XXI, mediante un ejercicio de contraste.

Palabras clave: identidad, raza, clase, género y discriminación.

Abstract: The aim of the following paper is to go through the different concepts that depict and label vulnerable identities belonging to the XX century; specially: race, class and gender.Then, these will be analyzed by some Philosophical reflections, so we can trace paths to their origins and development in order to recognize their status in the XX1st century by means of contrast.

Keywords: identity, race, gender and discrimination.

* Licenciada en Filosofía por la Universidad Panamericana. Maestra y Doctora en Filosofía por la UNAM. Actualmente, profesora del Tecnológico de Monterrey, Ciudad de México.

1. A modo de introducción

Quizás, uno de los eventos más populares dentro de la sociedad contemporánea del siglo XXI se encuentra relacionado con la visibilización de diferentes grupos minoritarios y la observancia de su vulnerabilidad. Si bien siempre han existido estos diferentes grupos, parte de la narrativa del siglo XXI ha sido apropiarse de muchos de ellos para hacerles surgir y darles cabida dentro del discurso central de la realidad postmoderna y posthumanista. Con este contexto en mente, a lo largo del presente artículo se pretende hacer un breve recorrido sobre los orígenes de los diferentes conceptos que representan las vulnerabilidades más conocidas a finales del siglo XX. Ello nos permitirá trazar líneas sobre sus orígenes y desarrollo, con el objetivo de reflexionar en torno a la identificación de las vulnerabilidades del siglo XXI, mediante un ejercicio de contraste.

En principio, habrá que definir qué son las identidades vulnerables, identidades marginales o minorías. Tanto las identidades vulnerables, como las minorías, se definen a partir de la discriminación y de la invisibilización sistemática. De acuerdo con la Comisión Nacional de los Derechos Humanos de México, discriminar quiere decir dar un trato distinto a las personas

que, en esencia, son iguales y gozan de los mismos derechos.[1] Cuando se habla de discriminación, se señalan conductas con las que se coloca a personas, en una situación de desventaja social, política o jurídica. De esta forma, se dice que estas personas se encuentran en condición de vulnerabilidad.

En lo que sigue presento los vínculos que existen entre las categorías de género, raza, clase y algunos eventos de la historia. Rastreo cómo es que el discurso de racionalidad, civilización, orden y progreso de Occidente influyeron en la historia sobre eso que se denomina vulnerabilidades. Sostengo que la racionalidad moderna y el *eurocentrismo colonizante* abrieron un abanico de distinciones (otredad) que, hasta el siglo XX fueron paradigmáticas para poder conocer cómo se fue configurando el concepto de discriminación y, por tanto, de vulnerabilidad. De esta forma, será necesario abordar algunos eventos de este último siglo y poder generar un concepto mucho más enriquecido para nuestra época contemporánea.

2. La reflexión en torno al judío secular y la noción de raza, de acuerdo con Hannah Arendt

El nazismo, así como todas las diferentes prácticas que involucró, se considera como el evento determinante, sintomático y paradigmático que muestra los excesos de la racionalidad moderna, por un lado, las prácticas que le sucedieron; y, por otro, también la forma en que el tema de la otredad y la diferencia se hicieron puntos culminantes en las interacciones sociales de estos momentos. De acuerdo con Hannah Arendt, existieron, al menos, dos factores importantes: La noción de la raza aria y con ella de pobladores originarios; de la misma forma que la noción del judío como persona misteriosa y cultura de secreta dominación.

a) La noción del alemán originario

A la par de la publicación del Affair Dreyfus, aparece un libro conocido como la *Decadence* de Arthur de Gobineau quien afirmaba ser de la raza de los dioses y, junto con estas ideas, aceptará acríticamente que los "burgueses son los descendientes de los esclavos galorromanos y los nobles son germánicos".[2] Mediante estas consideraciones, Arendt afirma que Gobineau buscaba generar una nueva élite que sustituyera a la aristocracia. A partir de este objetivo, Gobineau propone una "raza de príncipes, los arios" quienes están en riesgo de ser eliminados por las razas inferiores, por medio de la democracia.[3] Gracias a esta raza, se volverían a organizar las diferentes prerrogativas que habían sido olvidadas por la decadente democracia. La aceptación de este tipo de dinámica nos presentaría, entonces, con quienes serían considerados nobles y privilegiados. Igualmente, la noción de originario se construye como quien acepta acríticamente que se había encontrado al inicio de los tiempos y que fuera despojado de privilegios que guardaba un pasado idealizado, por no llamarle construido. A partir de estas coordenadas, se considera que existe una raza "de determinadas características" que, despojada de ciertos privilegios debido a la democracia, la multiculturalidad y el movimiento de diferentes grupos entre los estados, desprecia a todo lo que no vaya de acuerdo con esta raza y su narrativa.

1 AA. VV., *La discriminación y el derecho a la no discriminación* (México: CNDHMX, 2012), 6.
2 Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus, 1998), 153.
3 *Ibid.*, 154.

b) La noción del judío

De acuerdo con Arendt, la noción del judío se desarrolló a la par de la idea del pueblo elegido por Dios, como la idea del judío como alguien más inteligente, más hábil para los negocios y más aptos para la sobrevivencia. Con ello, la secularización de un judío y su capacidad económica se asociarían más con medios ultraterrenales, que por capacidad o mérito propios. De esta manera, la idea de una conspiración entre judíos o una sociedad secreta que planearía dominar el mundo, se gestaría poco a poco. Si bien los judíos eran sumamente activos en la vida social de inicios del siglo XX, es el conjunto de estos factores, así como la noción de una raza originaria de Alemania y Francia, lo que presentaría a esta comunidad como una amenaza para estos grupos que se consideraban "arios". Estos "arios" compraron la narrativa de haber sido desplazados activamente de ciertos derechos y beneficios de una economía donde no existiría la diversidad cultural. Así, Arendt nos comenta:

La interpretación atribuida por la sociedad al hecho del nacimiento judío y el papel desempeñado por los judíos en el marco de la vida social, se hallan íntimamente relacionados con la catastrófica perfección con la que pudieron ser puestos en acción los medios antisemitas. El tipo de antisemitismo nazi tenía sus raíces en estas condiciones sociales tanto como en condiciones políticas. Y aunque el concepto de raza había tenido otros objetivos y funciones más íntimamente políticos, su aplicación a la cuestión judía en su más siniestro aspecto, debió mucho de su éxito al fenómeno social y a las convicciones que virtualmente constituyeron un asentimiento de la opinión pública.[4]

3. No solo son los judíos. El enemigo es el otro

Se establece una dinámica de identidad y otredad que se entiende como la narrativa idealizada de la raza originaria que pierde privilegios de la nobleza, frente a la otredad que viene de una mezcla de "razas", sin pureza ni orígenes nobles. Si sumamos a esto, la noción de raza viciosa o viciada, producto del Affair Dreyfus, la idea del judío se conforma como una raza viciosa, defectuosa e impura, que tiende a conflagraciones universales y siniestras que tenderán a despojar a las razas arias de sus aparentes privilegios económicos, sociales y políticos. De esto, deviene que la raza aria es una raza pura, buena, benéfica, que se mantiene incorrupta, a pesar de los cambios y descomposición de la sociedad. Así, esta "raza" se afirma como merecedora de una serie de privilegios, de los que se le ha despojado debido a los cambios provocados por la democracia y por quienes se han naturalizados como ciudadanos del Estado. De esta forma, se tienen a los ciudadanos por nacimiento y a quienes son ciudadanos por nacionalización. A esta serie de factores, es necesario sumar la noción del origen divino de los movimientos pangermanistas que buscaban expandirse a dondequiera que estuviesen alemanes originarios y que les separaban de los otros pueblos originarios, por no ser los elegidos.

Bajo este contexto, podemos observar que entre las características que nacen de una raza dominante se encuentran las de ser colonizante y eurocéntrica, apelando a la cercanía de los movimientos pangermánicos y paneslavos, así como al darwinismo social para hablar de la blanquitud de esta misma raza superior que se separará de quienes no posean estas mismas características, por no ser parte de esta raza

4 *Ibid.*, 90-91.

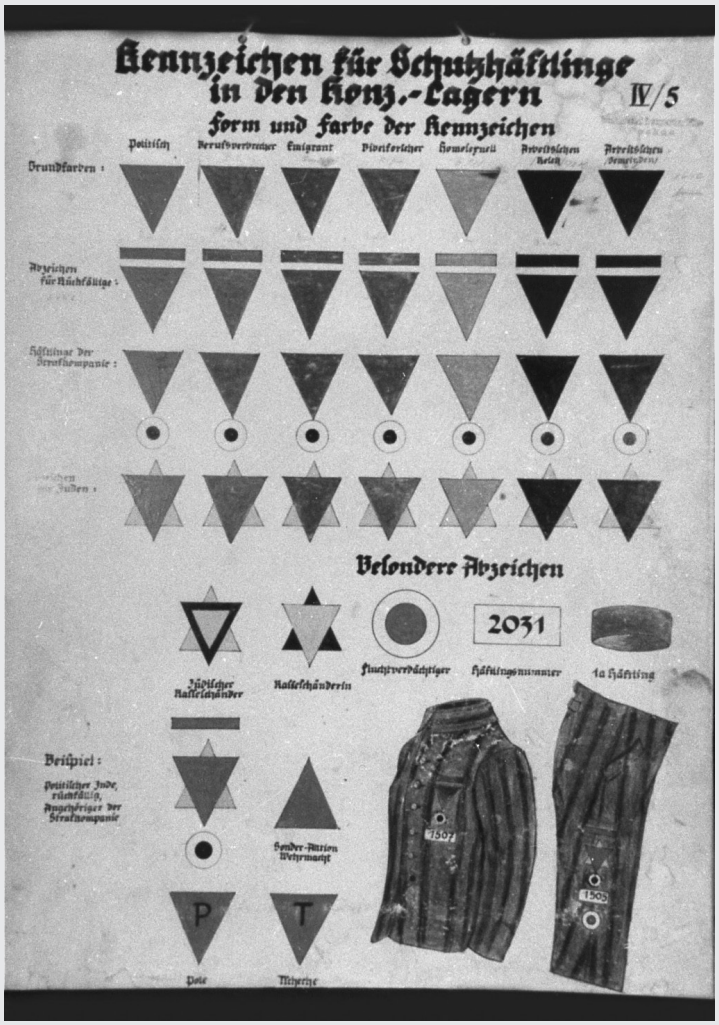


Imagen de la tabla clasificatoria del campo de concentración de Dachau, Alemania. Fuente La enciclopedia del holocausto. Consultada el 13 de noviembre de 2021: https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/classification-system-in-nazi-concentration-camps

aria y originaria. Con estas características, el modelo blanco europeo, colonizante y neurotípico se va a ir afianzando a lo largo de estas prácticas. Poco a poco, con esto se constituirán también: "Los enemigos del Estado", donde no solo se hablará de comunistas, social demócratas o cualquier tipo de enemigo político, también habrá criminales que habrían realizado algún tipo de acto prohibido, rebeldes que no seguían los planes del estado, vagos y quienes se dedicaban a la prostitución. Dichos enemigos del Estado, también incluirá a los judíos, las personas negras, los romaní (o gitanos), los polacos, los testigos de Jehová, y quienes no contribuyeran a la expansión de la raza aria; a saber, los homosexuales y cualquier otra disidencia sexogenérica. Por último, también formarán parte de la persecución, encarcelamiento, deportación y tortura sistemática: los prisioneros de guerra no alemanes y todos estarán bajo la misma óptica: "enemigos".

De esta forma, al observar una tabla donde se clasifica a este porcentaje de la población, comenzamos a darnos cuenta que se trazan los orígenes y los caminos de las minorías y víctimas que hoy reconocemos frente a la figura blanca, colinialista, capacitista, heterosexual, perteneciente y nacional de un país imperialista, hablando lenguas de dichos lugares y con amplio espectro de ventaja sobre todos aquellos que fueron perseguidos.

4. Caminos después de Nuremberg

Luego de la creación de las Naciones Unidas; después de los juicios de Nuremberg, de la Guerra Fría, de la misma caída de la URSS, etc., la pérdida de derechos, la reclusión en guetos, la deportación a campos de concentración, los trabajos forzados, la tortura, esterilización y el extermino, siguen sucediendo como parte de una discriminación sistemática que enfrenta a quienes se encuentran fuera de ciertos grupos dominantes. Ya sea que hablemos de disidentes políticos, disidencias sexogenéricas, religiosas o que hablemos de prácticas que van contra la cultura establecida, se siguen presentando minorías que serán perseguidas y sistemáticamente atravesarían alguna de estas prácticas que recaen como parte de la discriminación y con mayor o menor violencia.

Así, a lo largo del siglo XX se realizan diferentes aproximaciones al diagnóstico de estas sociedades y una de ellas es la que nos señala Byung Chul Han en su *Sociedad del Cansancio*. A lo largo de este texto se describe y caracteriza la sociedad

de la segunda mitad del siglo XX y parte de la primera década del siglo XXI. Byung Chul Han describe a la sociedad de finales del siglo XX como una sociedad disciplinaria que, aludiendo a Foucault, se generó mediante instituciones y espacios físicos (duros) como hospitales, prisiones, manicomios o escuelas. Dicha sociedad disciplinaria se constituyó mediante la negatividad de la prohibición.[5] Se instituye el "no puedes" para generar cierto control sobre los individuos y así observar la conducta de los mismos en torno al poder. Dichos espacios, separan lo uno de lo otro, lo propio de lo ajeno, lo "normal" de lo "anormal" y, en este sentido, lo prohibido, de lo permitido. De esta forma, esta sociedad produce bajo los parámetros de lo negativo; del límite que no hay que sobrepasar. Incluso, a este momento en que se vivió la sociedad disciplinaria, Byung Chul Han atiende a llamarle también el paradigma de lo inmunológico:

El siglo pasado era una época inmunológica, mediada por una clara división entre el adentro y el afuera, el amigo y el enemigo, entre lo propio y lo extraño. También la guerra fría obedecía a este esquema inmunológico. Ciertamente, el paradigma inmunológico del siglo pasado estaba, a su vez, dominado por completo por el vocabulario de la guerra fría, es decir, se regía conforme a su verdadero dispositivo militar. Ataque y defensa determinaban el procedimiento inmunológico. Este dispositivo, que se extendía más allá de lo biológico, hasta el campo de lo social, o sea, a la sociedad en su conjunto, encerraba una ceguera: se repele todo lo que es extraño[6].

Cuando Han describe a la sociedad de los primeros años del siglo XXI, él habla de un paradigma distinto al anterior y menciona cómo es que, a partir de la caída del muro de Berlín, de la URSS y de la emergencia de la globalización, se cambia de un paradigma que rechaza lo extraño por ser otro en sí, a uno de asimilación de lo "ajeno", como un consumo excesivo. De esta forma, comienzan a romperse las barreras de lo negativo, para dar lugar a lo positivo y a una sociedad donde el control no se enfoca en el "no debes", sino en el "tú puedes". A ese tipo de sociedad el autor le llamará la sociedad positiva, transparente o del rendimiento:

> El cambio de paradigma de una sociedad disciplinaria a una sociedad de rendimiento denota una continuidad en un nivel determinado. Según parece, al inconsciente social le es inherente el afán de maximizar la producción. A partir de cierto punto de productividad, la técnica disciplinaria, es decir, el esquema negativo, alcanza pronto su límite. Con el fin de aumentar la productividad se sustituye el paradigma disciplinario por el del rendimiento, por el esquema positivo del poder hacer.[7]

Con ello, así como la sociedad disciplinaria produjo locos y criminales pues han transgredido los límites impuestos por el "no debes"; la sociedad del rendimiento producirá deprimidos y fracasados, al no poder cumplir con las diferentes "exigencias" dispuestas por sí mismos, al emprender y vivir un estilo de vida "exitoso" como el que se dispone en diferentes espacios de las redes sociales. Con todo, este "estilo de vida" no solo se marca por la productividad y los alcances que se tienen dentro de una escalera de éxito y productividad en términos empresariales o laborales, sino que también se dará bajo el contexto del consumo.

5 Byung Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012), 26.
6 *Ibid.*, 12.
7 *Ibid.*, 27.

Zygmunt Bauman, al hablar de la nueva sociedad de consumo, en su *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, describe una sociedad que divide su nueva oferta laboral en "trabajo estético o interesante" y otro tipo de trabajo que será desde el ámbito de la producción, como aburrido y a partir del cual se abra la puerta a un espacio de consumo: tanto de servicios básicos, como de experiencias interesantes. Todos quienes tengamos acceso a lo primero y lo último, estaremos bajo la lógica de productor/consumidor. Sin embargo, si no alcanzamos a tener medios por los cuales consumir, bajo cierto esquema, entonces irá cambiando el estrato social, hasta no tener posibilidades de consumir en lo absoluto. A esto, Bauman le llamará "el nuevo pobre", quien no es capaz de consumir, que se aburre, tiene tiempo libre y no tiene una vida interesante, tampoco; se aísla de una comunidad de consumidores y vive, dependiendo mayormente, de su trabajo. A esto, Bauman sumará una nueva categoría entendida como las clases marginales:

> La expresión <<clase obrera>> evoca la imagen de una clase de personas que desempeña un papel determinado en la sociedad que hace una contribución útil al conjunto de ella y, por lo tanto, espera una retribución [ ].Hablar de la <<clase baja>> es evocar a personas arrojadas al nivel más bajo de una escala pero que todavía pueden subir y de ese modo, abandonar su transitoria situación de inferioridad[ ]. La <<clase marginada o subclase>> es una categoría de personas que está por debajo de las clases, fuera de toda jerarquía sin oportunidad, ni siquiera necesidad de ser readmitida en la sociedad organizada"[8].

Esta descripción vuelve a los orígenes del antisemitismo y del esquema de otredad expuesto anteriormente, donde quienes se insertan dentro de esta misma categoría, nuevamente, dejan de gozar de los derechos fundamentales de una sociedad de consumidores. De esta forma, Bauman suscribe el inventario de Herbert J. Gangs para describir con personajes más concretos esta denominada "clase marginal":

> En función de su comportamiento social, se denomina gente pobre a quienes abandonan la escuela y no trabajan, si son mujeres, a las que tienen hijos sin beneficio del matrimonio. Dentro de esta clase [...] están también los sintecho (*homeless*), los mendigos y pordioseros, los pobres adictos al alcohol y las drogas, criminales callejeros. Como el término es flexible se suele adscribir también a esta clase a los pobres que viven en complejos habitacionales subvencionados por el Estado, a los inmigrantes ilegales y a los miembros de pandillas juveniles".[9]

Es cierto que muchas de las descripciones compuestas acá poseen el adjetivo pobre casi como un sufijo. Sin embargo, más allá del carácter aporofóbico de esta definición o de que encaje en el esquema de Bauman, estas mismas características se replican como parte de los diferentes espacios dispuestos a la discriminación, postulados anteriormente a inicios del siglo XX con la idea de *la Otredad* que se ha postulado. Con ello, pareciera que, entonces, los mismos espacios vulnerables que se abrieron en su momento, a partir de identidades, continúan como tales y poseen la capacidad de ser aún más vulnerados, debido a su carácter de "subclase", de no consumidores, en palabras de Bauman; o

8 Zygmunt Baumann, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (Barcelona: GEDISA, 2000), 103.
9 Herbert J. Gangs citado en BAUMANN Zygmunt, *op. cit.*, 104.

a su carácter de impotentes y fracasados en términos de Han, para insertarse en el *status quo* de la sociedad del rendimiento.

5. Braidotti, lo posthumano y una nueva revisión a las identidades vulnerables

A lo largo de *Lo Posthumano*, Braidotti, al proponer lo que implica tanto el posthumanismo como su propia postura, el antihumanismo, analiza la noción humanista y todo lo que ella implica. De la noción de razón humana y de las reinterpretaciones que derivan de ella, Braidotti trata de reconstruir lo que se conoce como humanismo y lo que se deriva de ello; a saber, eurocéntrico, *heteropatriarcal, blanco, neurotípico, capacitista y colonizante*.

El humanismo se ha desarrollado históricamente como un modelo de civilización que ha plasmado la idea de Europa como coincidente con los poderes universalizantes de la razón autorreflexiva [ ]. Este paradigma eurocéntrico implica la dialéctica entre el ego y el otro, además de la lógica binaria entre identidad y alteridad en calidad de motores de la lógica cultural del humanismo universal. Es central, por esta actitud universalista y por su lógica binaria, la noción de diferencia, entendida en sentido peyorativo No obstante, cuando la palabra diferencia significa inferioridad, ésta asume connotaciones esencialistas y letales desde el punto de vista de personas marcadas como "otras". Estos son los otros sensualizados, racializados y naturalizados, reducidos al estado no humano de cuerpos de usar y tirar.[10]

Es quizás, esta última afirmación, la más importante y con la que cobra sentido el repaso de las vulnerabilidades que Braidotti realiza y que denuncia que se desarrollan como no humanas: como no dignas de una serie de derechos, prácticas o incluso privilegios; sino que, por el contrario, se han reducido a ser objetos dispuestos a ser consumidos y desechados. Con ello, todas aquellas personas que no caigan en la categoría de sujetos eurocéntricos, heteropatriarcales, blancos, neurotípicos, capacitistas y colonizantes, serán tratadas como no humanas, con todo lo que ello implica. Con ello, es posible pensar que la mera noción de humanismo que asuma la idea de racionalidad como ha sido planteada en este discurso, estaría siendo socavado por la misma; incluso si este se atraviesa mediante el comunismo, el feminismo o incluso le critica.

Por esto, Braidotti postula un antihumanismo que critica la noción de ser humano, heredera de este sujeto apegado a la identidad, a la individualidad, al egoísmo, al eurocentrismo y a la autodeterminación entendida como dominio y explotación de lo otro, que finalmente darán como resultado su carácter de progreso y de civilizatorio de dicho ser humano. Al apostar por lo posthumano, Braidotti cambia el énfasis que se pone al ser humano como parte del discurso y el pensamiento, para abandonar el Antropoceno y moverse entonces, al reconocimiento de los no humanos, del entorno, de todas las violencias que les atraviesa este afán civilizatorio. Sobre todo, Braidotti busca reconocer y reestablecer, desde otra trinchera a quienes, siendo agentes del mundo, por razones de raza, género, prácticas e incluso discursos, se les ha nombrado, por mucho, olvidadas identidades vulnerables.

6. Consideraciones finales

A lo largo del presente artículo hemos podido dar cuenta de la serie de ligas que existen entre las categorías de género, raza, clase y algunos eventos de la historia. De la misma manera, hemos tratado de rastrear cómo es que el discurso de racionalidad,

10 Rosi Braidotti, *Lo posthumano* (Barcelona: GEDISA, 2015), 21-22.

Abrazo rabioso.
Instagram @lizeis

civilización, orden y progreso se llevó a cabo en los diferentes regímenes totalitarios expuestos anteriormente y su influencia sobre estas vulnerabilidades. Con ello, también se desarrollaron una serie de ligas para observar que las identidades vulnerables del día de hoy, independientemente de tener eco en estas tres categorías, yacen fuera de una sociedad de consumo como la expuesta por Bauman y que ahora se concentran en una sola como clase marginal. Asimismo, estas vulnerabilidades también conectan con la sociedad de rendimiento y la sociedad del cansancio de Han. Sin embargo, no conectan como sujetos perfectos del rendimiento, sino como aquellas identidades que “no pueden” llevar a cabo el imperativo categórico del "yes you can".

Los impotentes, fracasados y deprimidos guardan estrechas relaciones con quienes pertenecieron a las tres categorías de clase, sexo y género. Esto no sólo debido a su carácter de marginalidad, sino también a que dichas disidencias cuyas características estructurales se habían conocido antes como efectos de un sistema totalitario, hoy "extienden" las faltas estructurales, hasta ser configuradas como parte de estas otras nuevas narrativas de la sociedad occidental y su práctica económica. En otras palabras, pareciera que la raza, la clase y el género ya no poseen la misma relevancia para comprender las vulnerabilidades del día de hoy, gracias al activismo y la visibilización de las mismas. Sin embargo, dos narrativas que presentan un diagnóstico diferente del mundo occidental de finales del siglo pasado e inicios de éste, la de Han y Bauman, recaen en problemáticas estructurales que vuelven a visitar las categorías anteriores, orientándose ahora, desde el fracaso, la marginalidad y la impotencia dentro de una sociedad de consumo.

Aunque Braidotti hablará de la visibilización de las mismas, del surgimiento del feminismo y de la muerte del hombre blanco, quienes viven en una sociedad de producción, con trabajos éticos, quienes se deprimen por no ser emprendedores de sí, por no tener un rendimiento propio, siguen siendo las mismas personas (o hijas de personas) cuyas condiciones no les permitieron, años antes, escapar de la vulneración histórica, sistemática y social de las categorías con las que les identificaron. Si bien es cierto que un movimiento para descentralizar el antropocentrismo y el Antropoceno son parte de una solución donde permite dar cabida a otras identidades, es necesario también tomar responsabilidad por las líneas históricas que han quedado delineadas en este artículo, no como un ejercicio de paternalismo

por parte de los Estados, pero sí como una toma de postura frente a los diferentes eventos que llevaron a la discriminación sistemática, las diferentes violencias experimentadas y su consecuente reparación de daños, para que, en cierta medida, dichas identidades pudedan reestablecerse consigo mismas, desde otro lugar más alla de la persecusión, la desventaja y el olvido.

Bibliografía

AA. VV. *La discriminación y el derecho a la no discriminación*. CNDHMX: México. 2012.

Arendt Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*. Trad por Guillermo Solana. Taurus: Madrid.1998.

Baumann Zygmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres,* trad por Victoria de los Ángeles Boschiroli, GEDISA: Barcelona. 2000.

Braidotti Rosi, *Lo posthumano*, trad por Juan Carlos Vitale, GEDISA: Barcelona. 2015.

Descartes René, *Discurso del método*. Trad por Manuel García Morente. Colección Austral. FGS: Madrid. 2010.

Diderot & D'alambert, *La Enciclopedia*. Selección y traducción de J. Laugh. Ediciones Guadarrama Madrid: 1974.

Han Byung Chul, *La sociedad del cansancio*, trad por Arantzazu Saratxaga Arregui. Herder: Barcelona. 2012.

Kant Immanuel, "¿Qué es la Ilustración?" *En Filosofía de la Historia,* trad por Eugenio Ímaz, 4ta reimp, FCE: México. 1992.

Mbembe Achille, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Trad por Enrique Schmukler. Nuevos Emprendimientos Editoriales: Barcelona. 2016.

Artículos

Aspe Armella Virginia, "Las disertaciones de Clavijero y su supuesta disputa en contra de los ilustrados europeos". Universidad Panamericana 2014. Consultado el 10 de noviembre de 2021 https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6509935.pdf

Ette Ottmar, "Circulaciones del Saber. Cornelius de Pauw y la disputa por un nuevo mundo" Universidad de Postdam. Versión electrónica. Consultada en 11 de noviembre de 2021: https://www.residencia-investigadors.es/uploads/publicacionespdf/pdfsam_naturaleza_y_laboratorio-2.pdf

Imagen de la tabla clasificatoria del campo de concentración de Dachau, Alemania. Fuente La enciclopedia del holocausto. Consultada el 13 de noviembre de 2021: https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/classification-system-in-nazi-concentration-camps

Humanos, posthumanos y terrestres. Preludio para un debate

Jaime Torres Guillén*

* Profesor del Instituto de Filosofía A. C. y de la Universidad de Guadalajara. Director de la revista Vínculos. Sociología, análisis y opinión del CUCSH de la Universidad de Guadalajara.

Resumen: el artículo ensaya unas primeras notas inconclusas para un debate con las influyentes filosofías del pensamiento aceleracionista y posthumanista a partir de una posición política no humanista. Sostengo que estas nuevas pretensiones filosóficas no superan el humanismo que dicen criticar y que antes bien conservan el ideal de la *humanitas* moderno cuyo pensamiento imagina un sujeto situado en **Ningún Lugar** con capacidad de tomar "lugares vacíos" de la tierra invadiendo los mundos de lo que aquí llamo terrestres

Palabras clave: Humanismo, posthumanismo, vida, mundo, terrestres

Abstract: The article rehearses some first inconclusive notes for a debate with the influential philosophies of accelerationist and posthumanist thought on the basis of a non-humanist political position. I argue that these new philosophical pretensions do not go beyond the humanism they claim to critique, but rather retain the ideal of modern *humanitas* whose thought imagines a subject situated in Nowhere with the capacity to take over "empty places" on earth by invading the worlds of what I here call terrestres[1]

Keywords: Humanism, posthumanism, life, world, terrestres

Introducción

Luego de alguna sensación de crisis política, ética, epistemológica, ecológica o de inseguridad ontológica, existe una manía en la filosofía y el pensamiento moderno por corregir las fuentes de sus fundamentos identitarios con los que pretende conservar su idea de humanidad. Del siglo XX pienso en tres ejemplos muy claros de esta pretensión, a saber, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Edmund Husserl, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Henri Bergson y *El principio de responsabilidad* de Hans Jonas.[2]

1 Prefiero conservar el término en español.

2 Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Barcelona: Crítica, 1991); Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Madrid: Trotta, 2020); Hans Jonas, (Madrid: Herder, 1995).

En las últimas décadas, luego que el desastre ambiental se publicitara con mayor rapidez en la prensa y se convirtiera en un lugar común, que los riesgos comenzaran a surtir efecto en su dimensión global y que la idea del Antropoceno adquiriera carta de ciudadanía en las humanidades y las ciencias sociales, no han dejado de aparecer nuevas pretensiones filosóficas por conservar el ideal de la *humanitas*.

Este ideal, aunque tiene antecedentes religiosos y eruditos en el occidente antiguo y medieval, es moderno. Supone la conformación de un sujeto con conciencia de sí, capaz de conquistar el universalismo racional y con una potencia siempre a prueba de virtuosismo moral.[3] Es el sueño de la humanidad moderna. Quienes lo dotan de contenido caracterizan a la humanidad como auténtica y excepcional.[4] Los humanismos filosóficos, jurídicos, políticos y tecnológicos, aunque pueden diferir en esta caracterización, sus diferencias son formales, apenas matices. Pueden perseguir objetivos distintos como en el existencialismo, neotomismo, liberalismo, marxismo, cristianismo, socialismo, capitalismo, comunismo, progresismo, posthumanismo o aceleracionismo. Sin embargo, coinciden en lo básico: el humanismo refiere al sujeto humano, un ser libre, individual, con autonomía y autodeterminación para diseñar su vida.

Las nuevas pretensiones que refiero son de quienes se autodenominan neohumanistas, transhumanistas y posthumanistas, cuyos postulados aparecen como filosofías con las que se cuestiona el capitalismo del presente al que llaman avanzado o neoliberal. Aseguran que este es biopolítico y necropolítico, y que se materializa en el paso de la sociedad disciplinada a la sociedad del control o a la informática del dominio. Estas pretensiones filosóficas son muy afines al supuesto de que el poder y su perversión es la categoría privilegiada de la nueva "filosofía crítica".

Una de las tesis que sostengo es que estas filosofías, en sus análisis y posiciones políticas pretenden conservar una idea de humanidad, aunque, en algunos casos, cuestionen los supuestos modernos de esta. Como Husserl, Bergson y Jonas, pero sin tener nada que ver con ellos, reaccionan ante lo que consideran deshumanización o lo inhumano del capitalismo avanzado. Su concepto central es la vida sea esta como *bios* o *zoe* pero caracterizada por la autenticidad y arraigada en una fe en la tecnología.

En algunos casos como en la pretensión posthumana, su debate inicia con la crítica a los dualismos o el pensamiento binario del que llaman humanismo tradicional: mente-cuerpo; cultura-naturaleza; humanos-no humanos, etcétera. Y aunque es cierto que entre el transhumanismo y el posthumanismo hay diferencias, por ejemplo, en que el primero abunda el deseo de ser cableados y abandonar así la carne como principio vitalista, el segundo acepta la relación cuerpo y máquina, pero sin renunciar a la idea de encarnación derivada de su vitalismo, el hecho es que ambos plantean un sujeto sea trans o posthumano, sin contradicciones y en equilibrio.

En los que sigue deseo abrir un debate con las muy influyentes filosofías del pensamiento aceleracionista[5] y posthumanista a partir de una versión no antropológica ni humanocéntrica de lo que

3 Jean-Marie Schaeffer, *El fin de la excepción humana* (Buenos Aires: FCE, 2007), 22 y ss. También Hans Blumenberg, *Descripción del ser humano* (Buenos Aires: FCE, 2010), especialmente el capítulo IX.

4 Jean-Marie Schaeffer, 24.

5 Tomo como principal referente la compilación de Armen Avanessian y Mauro Reis (comps.). *Aceleracionismo Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Traducción / Mauro Reís. (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2017).

denomino terrestres. En este debate utilizo el concepto de humano en el sentido moderno del humanismo y posthumano bajo el significado que especifica Rosi Braidotti en su obra titulada *Lo Posthumano*[6]. Frente a estas nuevas pretensiones de conservar el ideal de la *humanitas* cuyo pensamiento siempre imagina un sujeto o sujetos situados en **Ningún Lugar** con capacidad de tomar "lugares vacíos" de la tierra, opongo la noción de terrestre.

El artículo se divide en cuatro partes. En (I) presento una síntesis apretada de lo que denomino el humanismo de la filosofía posthumana a partir de algunos puntos clave de la obra de Braidotti; posteriormente en (II) señalo las pretensiones políticas del aceleracionismo al que identifico como un tipo de posthumanismo; en (III) presento una disertación sobre el concepto de terrestre con la finalidad de diferenciar los intereses y posiciones de estos con respecto a cualquier humanismo o posthumanismo, pero también respecto al pensamiento del ecologismo, ambientalismo o conservacionismo. Al final, establezco unas notas inconclusas con las que deseo iniciar un debate con estas pretensiones filosóficas a las que considero muy influyentes en el escenario de lo que en el cuerpo del texto denomino nuevo *nomos* de la tierra.

I. El humanismo en la filosofía del posthumano

Reconozco que Rosi Braidotti tiene temple al cuestionar a los humanismos a partir de su cercanía con las corrientes antihumanistas (que al final son humanistas) de las que abrevó. Incluso puedo advertir que desea superar a estas. Sin embargo, no hay que olvidar que el posthumanismo del que habla Braidotti aunque es crítico de los viejos humanismos, tiene afinidad con los valores básicos de estos: justicia social, dignidad humana, antirracismo, libertad, alteridad y cooperación.[7] La misma autora acepta que su relación con esos humanismos continua sin resolverse.

Concede a la versión de la *humanitas* que la noción de humano supone conciencia de sí, razón universal y autodisciplinamiento moral de un sujeto universal. Pero también reconoce las contradicciones que ha tenido que sortear esta noción a partir de las diferentes críticas que se han hecho al humanismo a partir de las categorías de clase, sexo, raza y especie. Reitera que, en el capitalismo patriarcal, colonialista y especista, la figura del rico, hombre (varón), blanco y humano han sido cuestionados por los marxismos, feminismos, anticolonialismos y antiespecistas. Por ello expresa que

> Lo humano es una convención normativa, no intrínsecamente negativa, pero con un elevado poder reglamentario y, por ende, instrumental a las prácticas de exclusión y dominación. El estándar humano representa la regularidad, la regulación y la reglamentación. Funciona trasponiendo un particular modo de ser humano en un modelo generalizado que es categórica y *cualitativamente distinto de los otros sexualizados, racializados y naturalizados y en oposición a los artefactos tecnológicos*. Lo humano es el concepto histórico que ha sabido consolidar una convención social en torno a su "naturaleza humana".[8]

Digamos que su tesis es que el humanismo, aunque noble, tiene su deshumanización (vías letales que pongo en cursivas)

6 Rosi Braidotti, *Lo Posthumano*. trad. Juan Carlos Gentile Vitale. (Barcelona: Gedisa, 2015).
7 *Ibid*. 18.
8 *Ibid.*, 32. Las cursivas son mías.

que habría que enfrentar. De ahí su motivación por una nueva formación de sujetos posthumanos con autorrepresentación alternativa.[9] La autora se decanta por un sujeto humano más complejo, encarnado sexual y afectivamente. Como el poder en el capitalismo avanzado es más complejo, difuso y productivo, la filósofa piensa la necesidad de crear una resistencia con esas mismas características[10].

Arriba dije que Braidotti abreva del antihumanismo. Cabe destacar que el antihumanismo de Freud, Heidegger, Foucault o Derrida no es ahumano, sino una corriente filosófica y erudita que es tomada a veces como instrumento de denuncia de la deshumanización y otras como corrección del humanismo. Podría decirse que el antihumanismo es una especie de tribunal que revisa "críticamente" el humanismo. Para Braidotti este es un recurso para el pensamiento posthumano[11] pero no se limita a esa corriente. Abreva del antihumanismo porque este continúa con la aspiración auténtica y universal por lograr el culmen de la especie *homo sapiens* en la *humanitas*. De ahí su corrección crítica al primero.

Pero si el antihumanismo no es posthumanismo ¿Qué es entonces? Para Braidotti el posthumanismo es una forma de alejarse de las vías letales (sexo, clase, raza, especie) del humanismo. Es el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo. Designa un contexto discursivo nuevo, para nuevas alternativas de subjetividad. Su punto de partida es la muerte del Hombre/Mujer antihumanista, es la decadencia del humanismo.[12]

Tres son las fuentes del posthumanismo: la filosofía moral, los estudios de ciencia y tecnología y la filosofía antihumanista. La primera se refiere a la búsqueda de "nuevas reivindicaciones de comunidad y de pertenencias por parte de singularidades subjetivas".[13] La segunda supone la relevancia de la intervención tecnológica en todo lo vivo y su modificación, así como la interconexión entre los sujetos humanos y los artefactos tecnológicos. La tercera es la afirmación de un cosmopolitismo planetario a partir de conexiones medio ambientales. Se trata de nuevas formas de universalidad de respeto a todo lo vivo. Esta tercera fuente apuesta por un rencantamiento de mundo para posibilitar la cura y el cuidado del planeta.

Extiendo un poco los contenidos básicos de estas tres fuentes. Respecto a la filosofía moral Rosi Braidotti cree que las actuales tecnologías se encuentran "en el centro del cambio posantropológico".[14] No duda en afirmar que la biogenética, las ciencias ambientales y neurales, son potentes alternativas para una nueva subjetividad.[15] Como heredera del antihumanismo no quiere parecer determinista tecnológica, por eso insiste en una "ética de las máquinas", en la importancia del papel del Derecho y en una multidisciplina que aborde la complejidad del mundo posthumano entendido este como una experimentación pragmática de "interconexión trasversal entre agentes humanos y no humanos".[16] Su ideal es claro: cree que necesitamos una nueva teoría del sujeto que tome en cuenta la decadencia del humanismo.[17]

9 *Ibid*. 19.
10 *Ibid*. 33.
11 *Ibid*., 31.
12 *Ibid*. 42.
13 *Ibid*., 44.
14 *Ibid*. 48.
15 *Ibid*., 58.
16 *Ibid*., 49.
17 *Ibid*. 51.

Fotografía de Rodolfo Vázquez. instagram @cosme28

Este ocaso del humanismo, dice la autora, reclama una nueva subjetividad ética y política. Con esto quiere decir que el sujeto posthumano del que habla no es postmoderno, esto es, no es postnormativista, antifudacionalista, ni deconstructivista, antes bien es materialista, vitalista, encarnado y ubicado en lugares.[18] Cree que es preciso "una nueva misión de Europa"[19] a partir de la condición posthumana cuyo vínculo es cosmopolita, panhumano y con un devenir nómada. La sociedad política que imagina Braidotti es multiétnica, multimedia y postnacionalista (identidad nómada).

Con la segunda fuente de su filosofía pretende ir más allá del sujeto antropocéntrico. Celebra lo que denomina carácter liberador y transgresivo de las tecnologías y censura su uso conservador e individualista.[20] La tesis que sostiene es que los estudios de ciencia y tecnología activos han surgido como una fuerza liberadora luego de la decadencia de las ciencias humanas. Estos estudios son capaces de comprender la complejidad de la actual comunicación de los sistemas y la estructura tecnocientífica de la economía global. Con ella se comprende mej or el ensamble posindustrial entre humanos, no humanos y máquinas.

La tercera fuente del posthumanismo pretende desplazar la "economía política biogenética del capitalismo" la cual borra la distinción entre la especie humana y las otras cuando les saca provecho a ambas.[21] Para Braidotti el sujeto posthumano no pertenece a una especie sin más, sino a potencias generadoras de vida, de *zoe* o procesos interactivos sin conclusiones. Por eso llama a su filosofía materialismo vitalista cuyo concepto clave es la autoorganización de la *zoe*.

De aquí se desprende que su postura política está contra la lógica de la mercantilización transespecie del capitalismo avanzado neoliberal, el cual tiene su base

18 *Ibid*., 55.
19 *Ibid*., 56.
20 *Ibid*., 61.
21 *Ibid*., 66.

en la gubernamentalidad necropolítica.[22] El resultado lógico de su disertación es que lo posthumano es postantropocéntrico porque su contenido activo está en la solidaridad transespecie, el cuidado del medio ambiente para la sostenibilidad social y la no distinción entre humanos y circuitos tecnológicos.[23]

Rosi Braidotti está convencida de que vivimos la era del Antropoceno, en una edad geológica provocada por la especie humana. De ahí la necesidad de pensar un sujeto postindustrial que acepte el *continuum* humano/no humano pero en una simbiosis que permita alterar la "naturaleza" de cada cual en una interacción inmanente, abierta y siempre neutral en términos normativos[24]. Según la autora, llega a la misma conclusión que Dipesh Chakrabarty[25] en el sentido de que la idea de humanidad, de subjetividad y comunidad debe ser replanteada luego que los humanos pasaron de ser agentes biológicos a agentes geológicos.[26] Luego del Antropoceno los humanos tienen "una nueva posición en el cosmos" al ser los causantes del aquel.

Pues bien, producto de esta inflexión postantropocéntrica y geocentrada, continua la filósofa, se requiere afrontar el desafío de los nuevos cambios de escala espacial y temporal necesarios. Esto solo puede ser posible a través de una teoría crítica para el tercer milenio.[27] Una teoría crítica que reivindique el devenir de la condición humana en la era tecnológica: conexión orgánico-inorgánico; carne-metal; circuitos electrónicos-circuitos nerviosos y neuronales. Si en el siglo XIX la industria mecánica con sus motores y pistones modificó la condición humana; en la era postindustrial, dice la autora, los cables y circuitos que alimentan los sistemas, los cuerpos biomediados y las máquinas injertadas en estos, cambian la percepción y la representación del mundo de los sujetos. Esta era es la del *cyborg*.[28]

En suma, para Braidotti la actual mediación tecnológica reclama una nueva subjetividad posthumana y a su vez nuevas reivindicaciones éticas.[29] Se trata de volver a una posición equilibrada donde sea posible la libertad de la personificación humana, que desplace el eficientismo capitalista, la biopolítica y surja un devenir nómada, "un salto hacia adelante" donde el sujeto posthumano "se funde con el medio ambiente planetario tecnológicamente modificado".[30] La ética vitalista que propone privilegia las relaciones transespecie a partir de un igualitarismo zoe-centrado.[31] Tiene fe en la tecnología y la evolución pero no en un sentido determinista. Desde ambas aboga por alternativas sostenibles en el medio ambiente, nuevos ensamblajes transversales y nuevo nexo social. Como su concepto central es la vida como *zoe*, la idea de muerte debe dar sentido al vivir como *continuum*, a la confirmación de los poderes y pasiones vitales del (post) humanismo afirmativo que tiene como misión la sostenibilidad y duración de los humanos.

22 *Ibid*. 64.
23 *Ibid*., 79.
24 *Ibid*., 81.
25 Dipesh Chakrabarty. "The climate of history: Four Theses". *Critical Enquiry*, 35 invierno: 197-222, 2009.
26 Rosi Braidotti, *op. cit*., 85.
27 *Ibid*.
28 *Ibid*., 91.
29 *Ibid*., 92.
30 *Ibid*., 93.
31 *Ibid*., 95.

II. Aceleracionismo: la democracia del autodominio colectivo

Los aceleracionistas también aspiran a un posthumanismo. En la introducción a *Aceleracionismo estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Armen Avanessian y Mauro Reis escriben:

> El aceleracionismo es una herejía política: la insistencia en que la única respuesta política radical al capitalismo no es protestar, agitar, criticar, ni tampoco esperar su colapso en manos de sus propias contradicciones, sino acelerar sus tendencias al desarraigo, alienantes, descodificantes, abstractivas. El término fue introducido en la teoría política para designar un cierto alineamiento nihilista del pensamiento filosófico con los excesos de la cultura (o anticultura) capitalista, encarnado en escritos que buscaban la inmanencia con estos procesos de alienación. El estatus incómodo de este impulso, entre subversión y aquiescencia, entre análisis realista y exacerbación poética, ha hecho del aceleracionismo una postura teórica vehementemente contestada.[32]

Los aceleracionistas como Sadie Plant, Nick Land, Robín Mackay, Mark Fisher y Kodwo Eshun atribuyen entre los factores clave para el desarrollo de esta "herejía" la aventura fármaco-socio-sensorial-tecnológica colectiva de la cultura rave y la simultánea invasión de los hogares por las tecnologías mediáticas (vcrs, videojuegos, computadoras) y la inversión popular en ciencia ficción ciberpunk distópica, que incluye la trilogía de William Gibson *Neuromante* y los films *Terminator*, *Predator* y *Blade Runner*.[33]

La versión con la que discuto se considera "aceleracionismo de izquierda", por lo que se entiende que existe otra "de derecha". Este pensamiento se posiciona en el comienzo de la segunda década del siglo XXI frente a lo que llaman un nuevo cataclismo derivado del colapso del sistema climático, el agotamiento terminal de los recursos como el agua y la energía, la crisis de los paradigmas económicos y financieros y las nuevas guerras frías que amenazan la supervivencia de la "humanidad". En su diagnóstico señalan que, ante estas catástrofes en aceleración, nos encontramos sin ideas para "trasformar nuestras sociedades" por lo que "el futuro ha sido anulado."[34] Según su análisis, "los apocalipsis que se avecinan ponen en ridículo las normas y las estructuras de organizaciones políticas que se forjaron con el nacimiento de los Estados-nación, el ascenso del capitalismo y un siglo XX de guerras sin precedentes".[35]

Los aceleracionistas culpan al neoliberalismo de la "crisis global" pero aclaran que el neoliberalismo no es el capitalismo en sí, sino un remedo de este, una falsa modernidad que "elimina la inventiva cognitiva en beneficio de una línea de producción afectiva de interacciones programadas."[36] Este neoliberalismo que no pocas veces se confunde con capitalismo,

32 Armen Avanessian y Mauro Reis. "Introducción" a Armen Avanessian y Mauro Reis (Comps.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Traducción / Mauro Reís. (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2017), 9.

33 Para ampliar la mirada del aceleracionismo véase: https://monoskop.org/Accelerationism y también: http://www.ccru.net/abcult.htm

34 Armen Avanessian y Mauro Reis. "Introducción"., 34.

35 Alex Williams y Nick Srnicek, "Manifiesto por una política aceleracionista" en *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, comps. Armen Avanessian y Mauro Reis (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2017), 33.

36 *Ibid*., 37.

dicen, en realidad ha comenzado a reprimir las fuerzas productivas de la tecnología limitando sus horizontes de posibilidades.

> Los logros propiamente aceleralativos del neoliberalismo no han resultado en menos trabajo ni en menos estrés. Y en lugar de un mundo de viajes espaciales, de conmoción futurista y potencial tecnológico revolucionario, vivimos en una época en la que lo único que se desarrolla es un conjunto de aparatos [*gadgetry*] dirigidos al consumo ligeramente mejorados. Incesantes repeticiones del mismo producto de base sostienen la demanda marginal de consumo a expensas de la aceleración humana.[37]

Los aceleracionistas cuestionan que ni las izquierdas ni los gobiernos progresistas latinoamericanos ha logrado parar al neoliberalismo y sus ajustes estructurales. Tampoco los nuevos movimientos sociales con su "localismo neoprimitivista"[38] o su comunalismo. De ahí su motivación por "generar una nueva hegemonía global de la izquierda [que exija] la recuperación de los perdidos futuros posibles y, de hecho, la recuperación del futuro como tal".[39] Los aceleracionistas, entonces, son capitalistas porque

> Si hay algún sistema que se haya asociado con ideas de aceleración, es el capitalismo. El metabolismo esencial del capitalismo demanda crecimiento económico, competencia entre entidades capitalistas individuales que estimula el desarrollo tecnológico con el fin de obtener ventajas competitivas, todo ello acompañado de una creciente fractura social. En su forma neoliberal, su autopresentación ideológica es la de la liberación de las fuerzas de destrucción creativa que desencadena innovaciones tecnológicas y sociales en aceleración constante.[40]

El aceleracionismo, dicen sus promotores, no es velocidad, sino navegación en "un proceso experimental de descubrimiento dentro de un espacio universal de posibilidades".[41] Su tesis supone que es preciso analizar, intervenir y comprender la modernidad para acelerar sus beneficios. Aseguran, apoyados incluso de citas de Karl Marx y Lenin, que estos beneficios son inconcebibles sin la gigantesca maquinaría capitalista. Por tal razón, "una política aceleracionista busca preservar las conquistas del capitalismo tardío al tiempo que va más allá de lo que su sistema de valores, sus estructuras de control y sus patologías de masa permiten".[42]

Los aceleracionistas del siglo XXI, quieren liberar las fuerzas productivas latentes hacia el postcapitalismo, esto es, hacia las múltiples posibilidades desconocidas del cuerpo tecno-social moderno. Sus fuerzas transformadoras son dos: tecnología y ciencia. Con estas, afirman, se puede acelerar el proceso de evolución tecnológica para ganar los conflictos sociales y salvar a la humanidad y así construir un sistema económico futurista.[43] Para ello se requiere equiparse no con las viejas filosofías y las ciencias decimonónicas, sino con las tecnociencias. Por ejemplo, las herramientas que se

37 *Ibid.*, 40
38 *Ibid.*, 35.
39 *Ibid.*, 36.
40 *Ibid.*
41 *Ibid.*, 37.
42 *Ibid.*
43 *Ibid.*, 41.

encuentran en los análisis de redes sociales, en los modelos basados en agentes, en la analítica de datos masivos, y en los modelos económicos de no-equilibrio, son mediadores cognitivos necesarios para entender sistemas complejos como la economía moderna. De esta manera, la izquierda aceleracionista, afirman, debe aprender y formarse en estos campos tecnocientíficos si desea superar el neoliberalismo.[44]

Esta es la razón por la que llaman a la izquierda para que desarrolle "[...] una hegemonía tecno-social tanto en el ámbito de las ideas como en el de las plataformas materiales, que son la infraestructura de la sociedad global".[45] Reprochan "la fetichización de modos particulares" de acción porque estos no entienden la política como "conjunto de sistemas dinámicos, desgarrado por conflictos, adaptaciones y contra-adaptaciones, y carreras armamentistas estratégicas".[46] A esta acción política efectiva los aceleracionistas la llaman democracia o autodominio colectivo. Tiene de raíz la idea ilustrada moderna pero también la versión griega del conocerse a sí mismos. En esa política efectiva, dicen

> Debemos establecer una autoridad vertical legítima y colectivamente controlada junto con formas de socialización distribuidas y horizontales para evitar convertirnos en esclavos de un centralismo totalitario y tiránico o de un caprichoso orden emergente que escape a nuestro control. La autoridad del Plan debe ser unida al orden improvisado de la Red.[47]

Su idea es crear una "ecología de las organizaciones, un pluralismo de fuerzas que resuenen y se retroalimenten sobre la base de sus ventajas comparativas".[48] En concreto, tres son los objetivos de los aceleracionistas: crear una nueva ideología, nuevos modelos económico-sociales y una visión de lo que es bueno. El primer objetivo refiere a la creación de una infraestructura de ideas e instituciones que reforme a gran escala los medios de comunicación de la Red para construir una plataforma tecnosocial postcapitalista.[49]

A partir del ensamblaje de tácticas y organizaciones como motor de cambio sistemático, se reconstruiría una ecología de organizaciones eficaces de izquierda aceleracionista. Los análisis de sistemas complejos permitirían una nueva forma de acción "que improvise y sea capaz de ejecutar un programa a través de una práctica que trabaje con las contingencias que descubre mientras actúa, dentro de una política de dominio geosocial y de astuta racionalidad. Una forma de experimentación abductiva que busque los mejores medios para actuar en un mundo complejo".[50]

Respecto al segundo objetivo los aceleracionistas plantean una desindustrialización que logre un futuro económico postindustrial. Pero son enfáticos en establecer que no se refieren al decrecimiento o la fantasía de la desaceleración. Desindustrialización

> [...] significa que en vez de lamentar la pérdida de trabajos en el sector manufacturero o de luchar para traerlos de vuelta, la desindustrialización debe

44 *Ibid*., 42.
45 *Ibid*.
46 *Ibid*., 43.
47 *Ibid*., 44.
48 *Ibid*.
49 *Ibid*., 45.
50 *Ibid*., 46.

> ser aplaudida como un logro importante e irreversible. Desde el punto de vista histórico, es equivalente al abandono de las economías agrícolas. Tal como la mecanización de la agricultura liberó a la gente de su dependencia respecto de la labranza, el proceso de desindustrialización tiene el potencial de liberar a la gente del fastidio de la mayor parte del trabajo productivo.[51]

En su manifiesto son tajantes al declarar "[...] que solo una política prometeica de máximo dominio sobre la sociedad y su entorno será capaz de lidiar con los problemas globales o lograr la victoria sobre el capital".[52] En otras palabras, como el neoliberalismo frena el progreso, el desarrollo tecnológico es pervertido por este remedo de capitalismo, de ahí que se requiera liberar al capitalismo de sus ataduras para continuar los sueños modernos, los "sueños del *homo sapiens* en busca de expansión más allá de los límites del planeta y de nuestras formas corporales inmediatas" para lograr con ello la culminación del proyecto ilustrado.[53] El aceleracionismo tampoco es posmoderno, es más bien el camino hacia una modernidad alternativa.

Los aceleracionistas son propensos a las disyuntivas: o un postcapitalismo globalizado o una fragmentación lenta hacia el primitivismo, la crisis perpetua y el colapso ecológico planetario.[54] Enfatizan la motivación que tienen por responder a los desafíos de la actual catástrofe cuando señalan que "el futuro debe ser partido al medio otra vez para liberar y abrir nuestros horizontes hacia las posibilidades universales del Afuera".[55] Su idea determinista del "desarrollo histórico y tecnológico" los llevan a estas disyuntivas: "Sin la desindustrialización se deriva hacia dos posibles alternativas: o bien, tiempo libre expandido pero con pobreza generalizada (comunismo primitivo), o creciente abundancia al precio de trabajo autoritario (comunismo soviético)".[56]

También son proclives al automatismo y a los sistemas autopoiéticos. De aquí sale su tercer objetivo relacionada con una nueva visión de lo bueno: la socialización. Según ellos se trata de mantener "un control sobre un sistema de producción y circulación ampliamente automatizado con fines socializados"[57] para transitar a un comunismo postindustrial o hipertecnoligizado. No sin emoción afirman que el poder de la aceleración cognitiva y tecnológica trae beneficios comunes.

Con su "herejía política" pretenden superar no solo a los que llaman iletrados de la tecnología, sino toda política folk orgánica, sea esta socialdemócrata, revolucionaria, antisistémica o crítica y pasar por encima de sus "rituales individualmente gratificantes de crítica y protesta en sus quebradizas y efímeras formas de colectividad?[58] En suma, la filosofía de los aceleracionistas es posthumana al asentir la metamorfosis de los humano

> [...]embebido en un sistema que es a la vez social, epistémico (dependiente de la comprensión científica y el control de la naturaleza) y tecnológico.

51 Nick Srnicek, El postcapitalismo será postindustrial en *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, comps. Armen Avanessian y Mauro Reis (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2017).
52 *Ibid*.
53 *Ibid*., 47.
54 *Ibid*., 47
55 *Ibid*., 48.
56 *Ibid*., 115.
57 *Ibid*., 116.
58 Armen Avanessian y Mauro Reis. "Introducción"., 12.

> El hombre no tiene ya una conexión directa con la producción, sino una relación mediada por un aparato social objetivo, acumulado, ramificado y construido a través de la comunicación, la encarnación tecnológica, la replicación y el incremento del conocimiento y las habilidades: lo que Marx llama el "ascenso del trabajo inmediato a trabajo social" en el que "el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*".[59]

A diferencia de Marx los aceleracionistas no ven en esto alienación, sino posibilidades derivadas dl proceso sociotecnológico que más que esclavizar libera tiempo, "habilitando a los individuos para producirse a sí mismos como nuevos sujeto".[60] En este megamaquinismo se abren horizontes de plasticidad no solo para los humanos sino también para el dinamismo social de la tecnología porque en él no hay fuerzas fijas sino múltiples expectativas derivadas del gran ensamblaje postindustrial y postcapitalista.

Visto así, el aceleracionismo es progresista. En él, se trata de que los humanos "recargados" logren un dominio colectivo sobre el sistema de producción evitando que la pura axiomática del capital se apropie de sistema maquínico. Su slogan reza así: [...] por una *navegación* al interior de los espacios abiertos mediante un compromiso con el futuro que se conciba verdaderamente a sí mismo como tal y que reconozca la naturaleza de su propia agencia".[61]

En su agenda política está el reconstruir plataformas tecnológicas fuera del sistema de valor neoliberal y sus supuestos ideológicos para no seguir al "dios cyborg ciego o al idiota del Capital", sino constituir una "agencia política colectiva genuina".[62] Para ello se requiere poner atención en los nuevos sistemas de inteligencia colectiva, de los vínculos logrados por las tecnociencias entre máquinas y humanos o posthumanos, para sí estar integrados a un cuerpo tecnosocial de una política aceleracionista.

III. Terrestres. ¿Los últimos centinelas?

En lo que sigue, quiero contrastar el concepto de terrestre al de humano y posthumano con la finalidad de que el debate que comienzo en el último apartado tenga claridad. Entiendo por terrestres a todo existente que tiene un mundo. El concepto mundo es posible enunciarlo debido a que, como bien lo observó Hannah Arendt, existen seres sensibles que perciben las cosas y que, "al actuar como receptores garantizan su realidad"[63] creando con ello un mundo. Ven, son vistos y cada cual vive en su mundo particular.[64] Arendt retoma los estudios del zoólogo y biólogo Adolf Portmann para profundizar en un deseo particular de los seres sensibles, a saber, en la "irrefrenable *necesidad de aparecer*, de insertarse en el mundo de las apariencias exhibiéndose así mismo como individuo.[65] Quien tiene mundo se hace presente, actúa en él y hace notar que está en un lugar ante otros manteniendo quizás comunicación, pero no necesariamente comprensión o entendimiento.

59 *Ibid*., 15.
60 *Ibid*., 16.
61 *Ibid*.
62 *Ibid*., 22.
63 Hannah Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política* (Madrid: Mariarsa, 1984), 31.
64 *Ibid*., 33.
65 *Ibid*., 43

Jakob Johann Uexküll sostiene que hablar de mundo siempre remite a un sujeto que lo percibe y actúa en él. Del autor prefiero usar el concepto *Umwelt* como mundo y no como entorno o medio ambiente para hacer énfasis en que mundo es siempre de o para alguien. De esta manera hay tantos mundos como existentes que perciben las cosas por lo que, esta experiencia cerrada hace imposible que estos se entiendan como tales.[66] Quizás esa fue la razón por la que los humanismos desanimaron, con la teología, luego la filosofía y al final con el naturalismo, a los demás existentes vivos "no humanos" para erigir al humano como el referente de la realidad o el ser.

Los terrestres tienen un mundo y actúan en él desde algún lugar. Eso quiere decir que están en la tierra. Uso el término tierra no en el sentido de planeta sino como el espacio concreto percibido por alguien, como lugar donde se es y está. La pluralidad de los terrestres es inmensa y por ese hecho mi limitada percepción se detendrá solo en los existentes a los que hemos denominado animales y también en quienes aquí llamaré gente común.[67] Tomo a ambos porque en occidente y la sociedad moderna, animales y gente común nunca han sido dignos de ser humanos. Sea por cuestiones de especie, raza, género o clase, han sido proscritos del humanismo. También me detengo en ellos porque comparten un fenómeno particular: que su mundo y tierra, el lugar donde habitan, por lo regular es invadido por humanos. Como se entenderá ser terrestre no es una condición ontológica o "esencial", sino una condición política.

El *Umwelt* de los animales es incomprensible.[68] De la profundidad de este no se puede decir mucho. El naturalismo en todas sus versiones queda perplejo cuando Jakob Johann Uexküll se pregunta si la garrapata es una máquina o un maquinista, si es un objeto o un sujeto.[69] Las ciencias nos pueden hablar de los reflejos de la garrapata, de sus células sensoriales y motoras, de su excitación, de sus músculos y movimientos, pero de su mundo poco se puede decir. Entre animales puede haber comunicación como la hay entre los humanos y estos con algunos animales. Pero no debería confundirse comunicación con comprensión de mundo.

El mundo de la gente común también es profundo por todos los símbolos que permite el lenguaje y el habla cotidiana. Desde milenios la gente común ha estado vinculada a un lugar, a un espacio terrestre. De ahí que la tierra tenga de raíz la justeza de las cosas, su acomodo y permita la subsistencia. Los llamados campesinos podrían decirnos mucho al respecto. Pero es curioso que un filósofo como Carl Schmitt haya sido quien con mayor tino captó este acontecimiento.[70] Este vínculo entre el lugar y la gente común Schmitt lo llamó "toma de tierra", acto primitivo que

66 Jacob Johann Von Uexküll, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres* (Buenos Aires: Cactus, 2016); *A foray into the worlds of animals and humans. With, A theory of meaning* (United States of America: University of Minnesota Press, 2010). Esta noción de mundo fue lo que permitió a Martin Heidegger afirmar que los animales son pobres de mundo. Al respecto véase: Enrique V. Muñoz Pérez, "El Aporte de Jakob von Uexküll a *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (1929–1930) de Martin Heidegger". Diánoia, volumen LX, número 75 (noviembre de 2015): pp. 85–103.)

67 La gente común son las personas que los humanos no han reconocido como parte de su "civilización", "cultura", "nación" "Estados" o "ciudadanía" a pesar de pertenecer a la misma especie de los humanos: *homo sapiens*. Lo que me interesa de la gente común en su dimensión terrestre que se puede observar cuando establecen una disputa activa y discursiva contra quienes invaden sus lugares y destruyen sus mundos.

68 Jacob Johann Von Uexküll, *A foray into the worlds of animals and humans., op. cit.*, 135.

69 *Ibid*., 45.

70 Carl Schmitt, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Trad. Dora Schilling Thon. (Buenos Aires: Ed. Struhart y Cía, 2003).

establece un derecho común.[71] El mundo terrestre de la gente común es milenario, solo sufrió un cambio radical con la aparición del humanismo moderno:

> El mundo, terrestre en su origen, fue modificado en la época de los descubrimientos, cuando la conciencia global de pueblos europeos aprehendió y midió por primera vez la tierra. Con ello se produjo el primer *nomos* de la tierra, que consistía en una determinada relación entre la ordenación espacial de la tierra firme y la ordenación espacial del mar libre, y que fue durante cuatrocientos años la base de un Derecho de Gentes centrado en Europa: el *Ius publicum europaeum*.[72]

Como bien dice Schmitt, con la medición de la tierra y la toma del mar por las potencias marítimas del siglo XVI inicia la historia del *nomos*[73]de la tierra. Comienza el dominio y repartición de territorios en su dimensión global, la distinción de razas, la oposición civilización y barbarie, cultura-naturaleza, la dualidad vida rural (premoderna, en tierra firme y en el suelo) y vida industrial. "Los lugares son sometidos a la medición científica de la visión global del mundo que aparece después del siglo XVI: un orbis".[74] Se abren los océanos, se mide la tierra y con ello se crea el fututo de la humanidad.

Es el tiempo en que los humanos "descubren" a los terrestres como indios, negros, mulatos, salvajes, bestias o animales. También "ocupan" su tierra y la "ordenan" con un sentido de legitimidad, legalidad y derecho humano.[75] De hecho, ese descubrimiento, ocupación y ordenamiento de tierras no ha dejado de ocurrir. Sean industrias, bases militares, puertos de altura, mega-urbes, mineras o empresas de *fracking*, hoy día la tierra se sigue midiendo, ocupando y ordenando.

Es un nuevo *nomos* de la tierra y está activo, quizás no como lo pensó Schmitt alguna vez, resultado de una ruta hacia la luna cuyo cuerpo celeste pudieran explotar, sino bajo la misma tierra.[76] Los "pacifistas" que soñó Schmitt, esto es, los que crearían un nuevo *nomos* están activos: son los empresarios e inversionistas quienes al lado del Estado, científicos y ambientalistas socialmente responsables, miden, ocupan y ordenan la tierra.

Frente a este *nomos*, hay ciertos terrestres que han decidido seguir en la tierra, en el suelo y lugar donde han decidido vivir y por tanto defender. Tienen ahí un mundo que han construido desde hace tiempo o hace poco. No importa, lo relevante es que deciden enfrentar el nuevo *nomos* de los Estados y corporaciones que se materializa en operaciones de conquista y ocupación de tierras. Han designado a sus enemigos y delimitado el territorio que están dispuestos a defender. A veces les llaman campesinos,

71 *Ibid*., 25.

72 *Ibid*., 29

73 Nomos "procede de *nemein*, una palabra que significa tanto "dividir" como también "apacentar". El *nomos* es, por lo tanto, la forma inmediato en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, lo primera medición y partición de los campos de pastoreo, o sea la toma de la tierra y la ordenación concreta que es inherente a ella y se deriva de ella; en las palabras de Kant: "la ley divisoria de lo mío y lo tuyo del suelo", o en la fórmula inglesa que es una puntualización adecuada: el *radical title*. Nomos es la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada, y, en virtud de ello, representa la formo de la ordenación política, social y religiosa". *Ibid*., 52.

74 *Ibid*., 32.

75 *Cfr*. Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Frayle Delgado (Madrid: Técnos, 2007).

76 Bruno Latour, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2017), 259.

barriadas, pueblos, comunidades, colectivos, jornaleras...yo les llamo gente común.

Estos terrestres nunca han sido considerados humanos, tampoco podrían ser posthumanos porque no caben en la clasificación normativa de filosofías que desencadenan éticas, morales y derechos derivadas del humanismo. Desde siglos han sido declarados brutos, animales, bienes, esclavos, bárbaros, irracionales, indios, negros, gente sin historia, mujeres, premodernos, subdesarrollados, atrasados, marginales, vulnerables, pobres, chusma y ahora ignorantes digitales. Nunca han pertenecido a eso que se designa abstractamente humanidad y pierde relevancia discutir a qué especie biológica pertenecen. Sin embargo, por su dimensión telúrica, son centinelas de la tierra.

Permítaseme aclarar este último enunciado. Este no debe entenderse "guardianes del planeta" o ecologistas cuidadores del medio ambiente. El enunciado lo tomo, otra vez, del filósofo nazi Carl Schmitt. A diferencia de los humanistas, sean estos liberales, católicos, marxistas, progresistas, aceleracionistas, posthumanos o modernistas, Schmitt no usa eufemismos para designar a las cosas por su nombre. Los centinelas de la tierra son aquellas gentes que van a "obstruir" la medición, ocupación y ordenamiento de la tierra. Me explico.

En las investigaciones serias sobre la guerra, Carl Schmitt en unas conferencias del año 1962 impartidas en la Universidad de Zaragoza en pleno franquismo, identifica en su "teoría del partisano" una característica básica de los terrestres: la dimensión telúrica. Para comprender esto su punto de partida fue el análisis filosófico de un hecho: la guerra de guerrillas que el pueblo español ("preburgués, preindustrial y preconvencional", le denomina Schmitt) desplegó contra las tropas de Napoleón en los años 1808 a 1813.[77]

Según Schmitt este fenómeno generó nuevas nociones de guerra y política. El partisano es un tipo de combatiente que lucha irregularmente, se arriesga a luchar por su tierra y por el lugar que habita.[78] En su lucha surge de él una enemistad particular que da la espalda a la enemistad convencional de la guerra de caballeros, para comprometerse con el objetivo de su beligerancia: la aniquilación total del enemigo. Es claro que Schmitt hace referencia al formato convencional de la guerra hasta 1808 el cual era de Estado contra Estado, es decir, "como una guerra de ejércitos regulares estatales, soberanos portadores de un *ius belli*, que se respetan, incluso en la guerra, como enemigos, y que no se discriminan mutuamente como criminales, de tal manera que la conclusión de la paz siempre es posible, e incluso suele ser el fin normal y supuesto de una guerra".[79]

Schmitt desea comprender las luchas partisanas porque esto cambia la lógica de los conflictos bélicos en el siglo XX y por ello observa con ojos críticos el pacifismo jurídico liberal de la década de los cuarenta cuando se declara el nacimiento de la ONU cuyos propósitos era mantener la paz, la cooperación, la seguridad internacional y los derechos humanos. Schmitt es un nazi que piensa que este acotamiento de la guerra impide el derecho a cualquier intento expansionista de los Estados por lo que la guerra irregular de los partisanos pone entredicho a los ejércitos formales que desean seguir la expansión.

Durante el siglo XX las luchas partisanas se generaron en diferentes partes del planeta. Basta dos ejemplos bastante conocidos. La guerra popular de los vietnamitas con Ho Chi Min a la cabeza y la del Movimien-

77 Carl Schmitt, *Teoría del partisano* (Madrid: Trotta, 2013), 23.
78 *Ibid*., 23 y 25.
79 *Ibid*., 28.

to 26 de Julio dirigidas por Fidel Castro y el Che Guevara en Sierra Maestra, Cuba. Lo que le preocupó a Schmitt de estos ejemplos es el haber "puesto en trance existencial"[80] a ejércitos formales y regulares. El análisis de Schmitt sobre el partisanismo concluyó que estos lograban sus objetivos a partir de cuatro aspectos: la voluntad a la resistencia total, el compromiso político, su decisión de existir de manera autónoma y su capacidad de movilidad.[81]

Pero del análisis de Schmitt, el carácter telúrico del partisano es el que más me interesa. El carácter telúrico del partisano comienza en su beligerancia por defender el lugar donde se habita, luego transita a hacia la enemistad absoluta, para así desplazar cualquier promesa de reivindicación abstracta de la justicia. Este carácter telúrico del partisano está vinculado al suelo, al lugar y a la vida de los pueblos.[82] Los partisanos como terrestres, son quienes, en su momento, dificultaron la ocupación de territorios en las guerras expansionistas de los Estados del siglo XX.

En aquellas conferencias advertía Schmitt: toda lucha anticolonialista tendrá su partisano el cual representa "un tipo de combatiente activo específicamente terrestres".[83] Aunque es cierto que los ordenamientos (de la Haya) y convenios (de Ginebra) internacionales de la guerra podrían considerar un criminal al partisano, Schmitt cree que los partisanos podrían convertir su guerra en una *iusta causa* sin reconocer un *iustus hostis*.[84] Con ello no solo se pondría en riesgo las distinciones esenciales entre guerra y paz, militares y civiles, sino además se justificaría la obstrucción de los terrestres a nuevas mediciones, ocupaciones y ordenamientos de la tierra. Para Schmitt el partisano impone en su guerra defensiva una dimensión de profundidad por su carácter telúrico-terrestre debido a que "hasta ahora el partisano no se puede separar de la tierra auténtica; es uno de los últimos guardianes de la tierra como elemento histórico-universal mientras que no esté completamente destruida".[85]

Ser centinela de la tierra significa entonces ser enemigo peligroso de los Estados y el orden político de quienes miden, ocupan y ordenan la tierra. El partisano del que habla Schmitt, fue un tipo de terrestre con el cual nació la guerra revolucionaria y la enemistad absoluta que no conoció ningún acotamiento.[86] Fue digámoslo así, un terrestre armado que al menos hoy, parece estar liquidado. Ante este hecho Schmitt afirma con ahínco que, liquidada la guerra revolucionaria, el partisano desaparecerá "como un perro desaparece en la autopista".[87] Aquí sus propias palabras

> ¿Pero qué será de él en la época de los medios de destrucción atómicos? En un mundo técnicamente organizado y planificado las antiguas formas e ideas feudal-agrarias de lucha y guerra y enemistad tienen que desaparecer. Es evidente. Pero ¿desaparecerán también lucha y guerra y enemistad como tales, *convirtiéndose en conflictos sociales más o menos inofensivos*? Cuando se haya realizado *por completo la racionalidad y regularidad inmanentes a un mundo*

80 *Ibid*., 23.
81 *Ibid*., 31, 32 y 34.
82 *Ibid*., 37.
83 *Ibid*., 38.
84 *Ibid*., 45.
85 *Ibid*., 81.
86 *Ibid*., 65.
87 *Ibid*., 87.

> *técnicamente organizado* -según creencias optimistas- entonces el partisano no supondrá quizá ni siquiera un perturbador. Desaparecerá sin más *en el funcionamiento sin fricciones de la marcha técnico-funcional* así como un perro desaparece en la autopista. *Para una imaginación técnicamente orientada* no constituirá ningún problema, ni de tráfico, ni de moral, ni filosófico ni jurídico.[88]

Pero a pesar de ser optimista y aprobar estas tesis, Schmitt queda preocupado y se interroga: "¿sobrevivirá el partisano al desarrollo técnico industrial? ¿Conseguirá adaptarse?"[89] Luego especula, no sin verdad que un nuevo partisano [yo diría terrestre] podría surgir, ya no el clásico revolucionario, sino aquellos que salgan vivos de la "noche de bombas y cohetes"[90] que desplegarán los Estados con sus armas de destrucción masiva. Estos nuevos partisanos, sigue Schmitt, posterior a esta destrucción de sus pueblos, regiones o territorios, ocuparán la región bombardeada y tomarán posesión de esos espacios.[91] Iniciarán así una nueva lucha por la tierra.

Schmitt tuvo razón, los terrestres siguen apareciendo a pesar de "la noche de bombas y cohetes". Ahora no están armados ni son partisanos, pero tampoco son pacifistas. Como la particularidad de los terrestres es su dimensión telúrica, regularmente adquieren visibilidad cuando se defienden de invasores sin espacios, esto es, de quienes estando en **Ninguna Parte** invaden lugares, espacios o territorios. La enemistad que postula un terrestre no es ontológica, sino que surge de la decisión de defenderse. No buscan en la palabrería jurídica o filosófica una razón para su política, saben hablar, deciden y declaran como enemigo verdadero a quien los daña.

Por eso tanto para Schmitt como para liberales, jueces, organismos internacionales, potencias mundiales, Estados, empresarios y todos los "pacifistas", los terrestres son enemigos de la humanidad, del derecho y las buenas leyes. Cuando se tornan altamente peligrosos, se les cataloga con el título de terroristas, ecoterroristas, transgresores de la ley, fedayines, fundamentalistas, luddistas, fanáticos o enemigos de la humanidad. No son eso, en realidad, son centinelas de la tierra, gente común que obstruye el nuevo *nomos* de la tierra.

Una última aclaración. No comparto la idea de terrestre que a veces Bruno Latour utiliza en sus elucubraciones. De los primeros dice que estos están en guerra con los humanos porque "los *Humanos* que viven en la época del *Holoceno* están en conflicto con los *Terrestres* del *Antropoceno*".[92] Mi noción de terrestre es más amplia, no se limita a la gente. Tampoco idealiza a esta y no establece una pareja de oposición cuyo resultado puede ser indeseado para todo pensamiento crítico: la disyunción.

Si seguimos la noción de terrestres de Bruno Latour estos serían los que han tomado conciencia de la era geológica en que viven y en vez de tomar la Tierra (*Gaia* dirá Latour), se dejan tomar por ella.[93] La guerra de los mundos entre Terrestres y Humanos de la que habla Latour es para lograr un nuevo equilibrio del planeta y por tanto un nuevo orden. Los Terrestres a los que hace alusión tienen una capacidad de agencia para enfrentar la nueva amenaza del Antropoceno que los Humanos ignoran cínicamente. Pero como bien dice

88 *Ibid*. Las cursivas son mías.
89 *Ibid*., 88.
90 *Ibid*., 89.
91 *Ibid*.
92 Bruno Latour, *op. cit.*, 276.
93 *Ibid*., 279.

Alyne de Castro Costa: "Los terrestres (de Bruno Latour) son el pueblo que finalmente puede instituir una verdadera democracia o *Res publica*, en la que los humanos y los no humanos tienen ciudadanía y el *estatus* de realidad; por esto reconocen la necesidad de establecer nuevas instituciones, nuevas leyes, nuevas formas de sentir, pensar y orientarse en Gaia".[94]

Reitero, para mí los terrestres no solo son gente, también todo tipo de animales o existentes como mencioné más arriba. Que solo pueda hablar de algunos es por la limitación de mi capacidad de comprender otros mundos. Pero qué duda cabe que, ante la medición, ocupación y ordenación de la tierra, existentes diversos han reaccionado de múltiples formas incluida a la llamada domesticación.

Insisto en que la idea de terrestres como gente común que aquí esbozo, no idealiza a estos. Antes bien los presento con una de su principal forma de existencia: el vivir en medio de contradicciones. Por ejemplo, el que para defender el lugar al que pertenecen no pocas veces utilicen la jerga humanista de los derechos humanos o apelar al Estado de derecho. El carácter defensivo de las luchas de los terrestres hace que su caminar sea en medio de tensiones y contradicciones. No buscan el "equilibrio" o la autenticidad del humanismo, tampoco las leyes de la historia incoadas en las ofensivas revolucionarias. Para la gente común terrestre defender su lugar y mundo es lo más importante, no proponen un orden universal como los humanos humanistas y posthumanistas. Como defienden los territorios que van a necesitar para existir en la tierra, hacen todo por subsistir (no sobrevivir) porque saben que están en guerra en el nuevo *nomos* u orden espacial de la tierra.

IV. Notas inconclusas para un debate

Aclaradas las posiciones políticas y conceptuales del humanismo, el posthumanismo y los terrestres, a continuación, deseo trazar algunas notas sin concluir para iniciar un debate con las influyentes filosofías del posthumanismo. Mi argumento principal es que con estas filosofías no solo no se supera el humanismo y sus "vías letales", sino que al acelerarlo se justifica el nuevo *nomos* de la tierra con el que se pone en riesgo permanente los mundos de los terrestres. En estas notas me limitaré a hablar solo de los terrestres como gente común.

Sostengo que las y los filósofos humanistas, aceleracionistas y posthumanistas siguen siendo humanistas. Al final su posición reivindica a un sujeto universal capaz de lograr la hazaña que prometió la Ilustración. En este debate me interesa debatir menos sus medios o formas de lograr a lo que aspiran que su posición política.

Su diagnóstico de "daños" de lo que llaman el capitalismo avanzado o neoliberal es su motor para responder a un nuevo desafío. Mi punto de vista es que su discurso sobre la *vida* "dañada" a la que hacen referencia y a la que pretenden responder éticamente, no es más que la reproducción del "pacífico" nuevo *nomos* de la tierra que soñó Carl Schmitt. Sus versiones tecnofílicas aceptan el estado de cosas actual y cuando no, cuando aceptan no la guerra sino "el conflicto social", creen que un derecho, una ética, un policía, la geofísica, la tecnociencia o la climatología puede mediar dichos conflictos y así seguir la evolución o el gran salto al futuro. Piensan así porque nunca ha tenido enemigos.

Los terrestres piensan diferente porque saben quiénes son sus enemigos

94 Alyne de Castro Costa. "Guerra e paz no Antropoceno: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour". Tesis de maestría: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofía, 2014, 79.

cuya ley o moral no es otra más que su fuerza. Para estos no hay un derecho que pueda impedir sus propósitos, sean estos militares o empresariales. Con su *nomos* niegan la existencia de la gente común. Por eso los terrestres casi siempre hacen o nunca han dejado de hacer política, no porque quieran estar en guerra permanente, sino porque saben quiénes son sus enemigos y ese dinamismo antagónico los condiciona hacia una conducta específicamente político-terrestre.

Los nuevos humanistas o posthumanistas en cambio nos invitan a la despolitización, a aceptar el estado de cosas actual acelerándolo por medio de la imaginación tecnológica. Pero en su llamado a una nueva manera de ver la "naturaleza" con respecto a la cultura y la tecnología no están sino justificando el exterminio de los terrestres. Con su pacifismo impiden la conformación de **Partes**, esto es, el reconocimiento de enemigos en los actuales conflictos por los territorios y permiten la narrativa del exterminio al declarar a "los últimos guardianes de la tierra" criminales.

El aceleracionismo es una postura política sin ideologías orientada a lo que llaman el futuro de la aventura humana que está por venir. Ese futuro, dicen, no es la sombra del fin del mundo, sino el comienzo de una política libre de la homogeneización global. Su crítica no es contra el capitalismo sino contra lo que impide su aceleración. Acepto que su crítica, como la del posthumanismo de Baridotti, a los viejos humanismos me parece acertada, pero observo que siguen en la rueda de humanocentrismo prometeico.

Sus ensueños de la promesa emancipadora de la modernidad es un riesgo para los terrestres. Sobre todo, porque al declarar que el proceso tecnológico es irreversible, se comprometen con una mirada unidimensional de las cosas que niega la pluralidad de los mundos. Como bien lo afirman sus promotores:

> La visión de una humanidad que en conjunto asume la labor prometeica de desafiar la mortalidad y la condición terrestre por medio de la tecnología y la ciencia, deriva en un llamado al cumplimiento del destino colectivo que resuena de variadas maneras en los aceleracionismos contemporáneos.[95]

En el caso de la filosofía posthumanista de Rosi Braidotti su crítica al dualismo cultura/naturaleza de la modernidad me parece razonable. Como bien lo dice la autora, esta separación artificial de los humanos de la "naturaleza" hace creer no solo que esta es algo exterior a la cultura, algo que está afuera", sino además que existen "reinos" separados. Tiene razón Braidotti cuando afirma que no existe "un reino animal" intacto o separado de los humanos luego de las prácticas por décadas de las ciencias veterinarias, de la ingeniería genética, las tecnociencias, las áreas naturales protegidas, los parques con "animales salvajes" o la ciencia del bienestar animal.

Me parece muy relevante también su crítica a la moral antropomorfista que apela por los derechos de los animales. Dice Braidotti que este ejercicio moral humanista es siempre jerárquico fruto de una tardía solidaridad con los "no humanos" luego de que los humanos aceptaran, al menos formalmente, el desastre ambiental y el colapso ecológico en marcha. Pero en realidad este nuevo "amor por los animales" es consecuencia de la emergencia ambiental y por lo desesperados que están los humanos por hacer algo para conservar o perpetuar la humanidad. Es fruto de un humanismo

95 Armen Avanessian y Mauro Reis. "Introducción"., 24.

compensatorio.[96] Esta aparente "igualdad" entre los animales y los humanos se debe entonces a que, ante el desastre ambiental, ambos son vulnerables[97] y no a un reconocimiento honesto de que no existen grados ontológicos entre humanos y no humanos.

Mis reservas con la autora es su pretensión por sacralizar "la vida", el orden natural y volver a conectar hombre-naturaleza. Desea elaborar una nueva metafísica donde la vida como *zoe* como fuerza dinámica y generadora nos lleve a un "pacifismo ontológico" multisexuado y transespecie. Su zoocentrismo sugiere que el sujeto posthumano es posible porque ese nuevo punto de partida superará el antropocentrismo y el humanismo compensatorio. Pero su ética y política afirmativa, siguen aferradas en la sostenibilidad y durabilidad la vida humana como garantía de futuro: la *humanitas* o la necesidad de que haya humanidad y no más bien nada.

Lo que observo en aceleracionistas y posthumanistas, también lo capto con ambientalistas, ecologistas y conservacionistas. Filosofan y actúan en un espacio **Sin Parte**. Es decir, como suponen que el espacio en que se mueven está pacificado, no reparan que Estados y grandes corporaciones cavan la tierra legitimados por el nuevo *nomos*. Por eso están persuadidos de que todo conflicto actual puede resolverse con las tecnociencias, las instituciones democráticas y los derechos humanos, sin renunciar a la medición de la tierra, su ocupación y ordenamiento. Viven el sueño de Schmitt, de toda distopía fascista materializada en el emprededurismo de los ricos.

> ¿No es el ideal de los naturalistas, la utopía de los ecologistas profundos, superficiales o semiprofundos; el horizonte de aquellos que esperan convertirse en los *managers* y los ingenieros o los reingenieros del planeta; de aquellos que anhelan salir bien parados con el "desarrollo sustentable", el ideal de los ecomodernistas, de aquellos que pretenden ser los buenos administradores, los mayordomos serios, los jardineros sagaces o los atentos intendentes de la Tierra?[98]

En efecto, es el sueño de los grandes Estados y trasnacionales: prescindir definitivamente de la política para que la ciencia de los expertos venga a resolver con sus conocimientos técnicos los problemas del colapso ambiental en marcha, sin renunciar al "vaciamiento" de los lugares y territorios que hay que ocupar y ordenar.

La mentada "lucha" contra el calentamiento global o por el medio ambiente no es política. Antes bien está despolitizada. La destrucción de la naturaleza a la que hacen referencia gobiernos y ONG se parece mucho a los discursos de posthumanistas y aceleracionistas quienes dicen que es producto, de errores técnicos, de malos entendidos, de falta de ética o de una ausencia de derecho cosmopolita. En realidad, pienso que nos quieren imponer su idea de preservación de la naturaleza o duración de la vida, porque han perdido su mundo. Al autoafirmarse en un sistema único, globalizado, hiper conectado, acelerado y ultratecnologizado, se saben en **Ninguna Parte**, ya no están en ningún lugar, ya no tienen mundo.

Su apelación a la responsabilidad por la alteridad, ahora incluido los "no humanos" es un imperativo por la nueva humanidad. Su sí a la *vida* es el mismo asentimiento que hizo el humanismo moderno luego que destruyera mundos. Ahora los posthuma-

96 Rosi Braidotti, *op. cit.*, 87
97 *Ibid*., 86.
98 Bruno Latour, *op. cit.*, 286.

nistas son biocéntricos o zoocéntricos pero siguen sin mundo. Quieren protegernos de la catástrofe para sobrevivir, para seguir progresando porque creen que querer otra cosa, "sería querer contra el ser".[99]

En contraste los terrestres no hablan de la "naturaleza", sino de la tierra, del lugar que habitan. No están preocupados por el medio ambiente sino por evitar que destruyan su mundo con las diferentes invasiones pasadas o presentes. No luchan por la vida, aunque así hablan a veces debido a que en sus múltiples contradicciones abandonan su lenguaje vernáculo y adoptan un habla gubernamental. Luchan por los lugares, por el mundo que les arrebataron y por el que tienen atado de un hilo. Solo teniendo su mundo pueden sentirse que existen, se garantiza su realidad al hacerse notar ante cualquier terrestre.

Se tiene un mundo cuando este se percibe y se experimenta a partir del lugar. En el mundo de los terrestres las posibilidades de ser y hacer son tan amplias que no se busca la completitud, autenticidad o la conservación. Por tanto, en sus mundos está incluido el morir. Los nuevos catastrofistas ecológicos, posthumanos y aceleracionistas, como buenos neohumanistas no podrían aceptar esto, debido a que, si lo hacen, su máxima categoría, la vida, no tendría el rango de norma primera.[100]

En suma, los terrestres están en riesgo permanente no con la aparición del Antropoceno, sino desde que el humanismo los declaró extraños del progreso o "gente sin historia" incapaz de adherirse al ideal universalista de la Luces. No son los vencidos de la economía o dependientes de los sistemas de empobrecimiento organizados desde las grandes firmas empresariales y gobiernos poderosos. Es toda aquella gente común capaz de crear, no sin contradicciones y dificultades, mundos con porvenir derivado del poder autónomo de elegir. La potencia de la gente común está en sus técnicas, prácticas y saberes vernáculos. Al ponerlos en operación surgen los medios de contención contra los promotores del desarraigo y el "vaciamiento de la tierra". Con su potencia autónoma deciden el lugar para vivir y morir, la tecnología que requieren para trabajar, las normas de convivencialidad y las tareas cotidianas para enfrentar las tensiones y contradicciones del día a día. Tienen y defienden sus mundos y como tales son los centinelas de la tierra...no sé si los últimos.

Bibliografía

Arendt, Hannah. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Mariarsa, 1984.

Avanessian, Armen y Reis, Mauro (comps.). *Aceleracionismo Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Traducción Mauro Reís. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

Avanessian, Armen y Reis, Mauro. "Introducción" a Armen Avanessian y Mauro Reis (Comps.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Traducción Mauro Reís. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

Bergson, Henri. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid: Trotta, 2020,

Braidotti, Rosi. *Lo Posthumano*. trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Madrid. 2015.

99 Michaël Foessel. *Después del fin del mundo. Crítica a la razón apocalíptica* (Barcelona: Península, 2013), 207.
100 *Ibid*. 207.

Blumenberg, Hans. *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: FCE, 2010.

Chakrabarty, Dipesh. "The climate of history: Four Theses". *Critical Enquiry*, 35 invierno: 197-222, 2009.

de Castro Costa, Alyne. "Guerra e paz no Antropoceno: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour". Tesis de maestría: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofía, 2014.

de Vitoria, Francisco. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2007.

Foessel. Michaël. *Después del fin del mundo. Crítica a la razón apocalíptica*. Barcelona: Península, 2013.

Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991.

Jonas, Hans. *El Principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Madrid: Herder, 1995.

Latour, Bruno. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.

Muñoz Pérez, Enrique V. "El Aporte de Jakob von Uexküll a *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929–1930)* de Martin Heidegger". *Diánoia*, volumen LX, número 75 (noviembre de 2015): pp. 85–103.

Schaeffer, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE, 2007.

Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Trad. Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Ed. Struhart y Cía, 2003.

Schmitt, Carl. *Teoría del partisano*. Madrid: Trotta, 2013.

Srnicek, Nick. "El postcapitalismo será postindustrial" en *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, comps. Armen Avanessian y Mauro Reis. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

Von Uexküll, Jacob Johann. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Cactus, 2016.

———. *A foray into the worlds of animals and humans. With, A theory of meaning*. United States of America: University of Minnesota Press, 2010.

Williams, Alex y Srnicek, Nick. "Manifiesto por una política aceleracionista" en *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, comps. Armen Avanessian y Mauro Reis Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

El derecho a la filosofía y sus funciones transformadoras

Óscar Valencia Magallón*

Resumen: El siguiente texto fue originalmente desarrollado como una lección inaugural que tuvo como objetivo motivar a los estudiantes de nuevo ingreso de la licenciatura a vincularse con los estudios filosóficos a través de pensar a la filosofía como una labor relevante, necesaria y cercana a sus motivaciones de acción sobre el mundo.

Palabras clave: Crisis civilizatoria, filosofía, bien público, derecho, transformación

Abstract: The following text was originally developed as an inaugural lesson that aimed to motivate newly admitted undergraduate students to engage with philosophical studies through thinking of philosophy as a substantial activity influential on their agency in the world.

Keywords: civilisational crisis, philosophy, public good, law, transformation

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental, maestro en psicoterapia psicoanalítica por la Asociación Psicoanalítica Jalisciense y Doctor en Psicoanálisis por la Universidad Intercontinental.

1. Introducción

Hablamos hoy día de crisis civilizatoria para referirnos a la serie de cambios que en el orden político, económico, religioso, cultural, social y simbólico han ocurrido en el tránsito del siglo XX al siglo XXI. Podemos nombrar algunos de los más significativos como los derivados de la revolución industrial, cuyo efecto fue la transformación de las formas de organización política donde ciertos países tomaron la forma de repúblicas renunciando a estructuras monárquicas y otros más afianzados en ese modelo político daban cabida a la lucha por derechos de los ciudadanos, primero, en el orden laboral y después en el orden privado.

Aunado a lo anterior, el capitalismo logró establecerse como modelo de vida dominante que fue minando el carácter trascendente de los valores resignificándolos en un tiempo terrenal, un tiempo determinado por la duración de los objetos de consumo, sustentados en la figura del descarte y de lo reemplazable. Añadimos a los grandes acontecimientos el derrumbe de los países socialistas y el desvanecimiento de la revolución comunista, la agudización de la desigualdad económica-social, las hambrunas, el desplazamiento de millones de personas del sur al norte en distintos continentes, dejando crisis nacionales a su paso y crisis de reconocimiento

del otro en los países donde se refugian los migrantes.

Otra paradoja es que al tiempo que se posibilita el reconocimiento de la diversidad cultural e histórica de los pueblos y las etnias, aparece un incremento escandaloso de chauvinismo cultural y religioso. Parece que el conservadurismo a ultranza regresa y con más fuerza, reclamando el terreno perdido, avanzando como aplanadora. Lo anterior es ilustrado en el numeroso grupo de personas que participan de ideas y juicios que se consideraban superados históricamente, como aquellos que ostentan racismo, clasismo, darwinismo social y exclusiones por credo religioso.

Otro fenómeno del siglo XXI descansa en los avances tecnológicos. Estos han facilitado estrechar las grandes distancias culturales y geográficas, aumentando también la calidad y cantidad de vida humana, a través del avance de la medicina y de la ciencia aplicada a la vida cotidiana. Sin embargo, el progreso tecnológico también ha tomado el derrotero de la carrera armamentista y de la dominación cuando es utilizada por los estados para controlar a la población y fortalecer la dependencia económica e ideológica de los países que la consumen, pero no la producen. Vivimos además una crisis climática sin precedentes. El modelo económico dominante ha influido en la concentración de la vida humana dentro de las grandes ciudades donde los recursos escasean, se desperdician y desgastan. La vida de la mayoría es paupérrima y la exigencia al medio ambiente no se calcula.

Por último, debemos reconocer que en muchos países vivimos la realidad cotidiana de la brutalidad, de la violencia, de la barbarie. Guerras no declaradas como antaño se libran todos los días en distintas latitudes. En nuestro país lo vivimos bajo la cara del crimen organizado, en países del Medio Oriente se vive como algo que desde hace tiempo ha perdido la conciencia de su origen, en países asiáticos en desarrollo como un terrorismo del diario vivir. La violencia es una realidad que golpea nuestra cara con contundencia, que ensordece y nos deja en la puerta de la tentación de evadir pensar su ser. Es un mostruo de mil cabezas que se compone de elementos que aparecen como fragmentos ininteligibles: la desigualdad social y cultural, la corrupción, la ausencia de educación y la dependencia a procesos sociohistóricos que apenas avistamos. ¿Nos queda solo observar como espectadores el ácido del mal que corroe todo a su paso?, ¿cómo explicamos lo irracional, lo alógico, lo inmoral?, ¿cómo generar proyectos terapéuticos contra la violencia desde el pensar? Necesitamos a la filosofía otra vez para hacer quizá un poco inteligible este galimatías. Más que nunca la requerimos para pensarnos como sujetos y no marionetas de esta crisis civilizatoria.

Por ello, quisiera invitarlos a pensar que la filosofía es imprescindible, necesaria, un bien común, incluso un derecho. ¿Qué significa que la filosofía sea un bien común? ¿Por qué ser tan radicales y afirmar que además es un derecho? Trataremos de responder en lo que sigue estas preguntas, pero para lograrlo debemos tomar un paso preliminar, que consistirá en responder las siguientes cuestiones: ¿Por qué tanta necesidad de filosofía?, ¿qué retos tenemos enfrente que se hace imprescindible filosofar, incluso proclamar el derecho a hacerlo? Responder estas preguntas de manera razonable será posible si dialogamos, aunque sea un poco y de manera general, sobre las condiciones de crisis civilizatoria que comprometen nuestra experiencia como humanos.

2. La filosofía como un bien público

Si la enseñanza de la filosofía coadyuva a la creación, promoción y fortalecimiento de sociedades democráticas y plurales, de sociedades intencionadas en la inclusión y la justicia social global, así como al reconocimiento de la diversidad cultural y la dignidad humana, es válido pensarla como un bien público. En la teoría económica se establece que los bienes públicos cuentan con dos propiedades distintivas: el consumo de una persona no disminuye los niveles de consumo de otras personas del mismo bien (ausencia de rivalidad), y excluir a alguien del consumo resulta costoso, si no imposible (no excluibilidad). Los bienes que cumplen estas dos propiedades se encuentran a disposición de todos para su disfrute y no están sujetos a la competencia en el mercado. El concepto de bien público en el marco jurídico integra la participación del Estado en sus funciones redistributivas y reguladoras para garantizar la igualdad de oportunidades, la integración y la cohesión social. Si bien, es discutible que este concepto de orden económico se aplique a la filosofía, resulta sugerente plantearnos el lugar de la filosofía en la actualidad más allá de su concepción como mera disciplina especulativa y erudita.

¿Cómo aplica este concepto a la filosofia? Hemos pensado justos la relevancia y necesidad de la presencia de la filosofía ante los retos socioculturales que enfrentamos como hijos de este tiempo. Reconocemos que la filosofía es propiedad de la humanidad, que no es exclusiva de un grupo humano particular y el hecho de que alguien la ponga en juego en el entorno sociocultural común no disminuye los niveles de uso de este bien por parte de otros. Incluso parece que pasa lo contrario: cuando la filosofía se cultiva por unos cuantos se multiplica este quehacer por mucho y se entiende que toda idea de exclusividad al respecto resulta absurda. Filosofar no excluye, sino que llama a la inclusión dada la forma de comunicación de este bien que es el diálogo. No se filosofa en el vacío, sino con otros y la base del ejercicio apunta a la inclusión. Además, la exclusión de esta labor resulta en un perjuicio para la comunidad dado que conocemos los efectos deshumanizantes de la ausencia de crítica, reflexión, diálogo y debate. Los conflictos, injusticias y fundamentalismos sociales más devastadores han nacido por la falta de los elementos mencionados.

¿Dónde incluir la participación del Estado para terminar dando cuenta del concepto de bien público aplicado a la filosofía? Si partimos de la idea de que dentro de las funciones mínimas del Estado se encuentra proveer, orientar, regular, evaluar y promover fines tales como la cohesión social, la justicia, la estructura de convivencia y la redistribución de los bienes tanto públicos como privados, la filosofía, como bien público y como coadyuvante de los fines de la acción del Estado, requiere considerarse como una de sus herramientas más fundamentales. Si la filosofía es un bien público requiere de la participación del Estado y las instituciones para distribuir sus posibilidades de acceso para que las personas se vinculen a ella. Considero que conceptualizar a la filosofía como un bien público y como un saber central, visibiliza su relevancia para la construcción del ciudadano, de la democracia, de la ética y de una adecuada humanización. Aunque en nuestro país y otros el acceso a la filosofía no está bloqueado y/o francamente censurado, su escasa presencia y demanda, a pesar de su fundamentalidad, nos obliga a pensar las razones de su invisibilidad. No tenemos ahora tiempo para reflexionar sobre estas causas, pero sí hacemos hincapié en la necesidad de conceptualizar a la filosofía como bien

público y ofrecer otro sentido de la misma que supere su concepción de contemplación desinteresada, que la condena a ser un ejercicio secundario, opcional y de acceso a unos cuantos. Sin duda, filosofar es opcional en cuanto que puede desarrollarse o no como una tarea, pero no en cuanto su origen como condición de la persona como ser racional, que se asombra y crítica las condiciones dadas. En *Filosofía, ¿para qué?,* Vargas Lozano enuncia que la enseñanza de la filosofía potenciaría y fundamentaría en el estudiantado "la libertad de juzgar, cuestionar, discernir, problematizar, conceptualizar y argumentar acerca de los graves problemas que afectan a nuestro planeta en general y a nuestro entorno en particular."[1] Sin duda estas condiciones convienen al concepto de bien público y deberían ser un fin central de todo ejercicio formativo en nuestros días y por tanto le correspondería al Estado integrarla como tal.

La inteligencia, la creatividad que vincula a los humanos, la capacidad de inclusión y de justicia, la solidaridad y la distribución del poder son fenómenos sociales que toman la forma que los sujetos y grupos sociales les imprimen. No caen del cielo ni estamos condenados a sus formas actuales si estas no responden a la consecución del bienestar humano. Necesitamos pensar las acciones, criticarlas, analizarlas, sospechar sobre sus orígenes e intereses que les dan forma. Pero no solo lo anteior: también debemos hacer posible la belleza del mundo y la justicia de las acciones; es decir, necesitamos la Ética, la Política, la Lógica, la Estética; en fin, necesitamos que todos se introduzcan al filosofar. Es imprescindible entonces que la filosofía sea un bien de acceso a todos, lo cual ha posibilitado pensar a la filosofía como un derecho.

3. La filosofía como un derecho

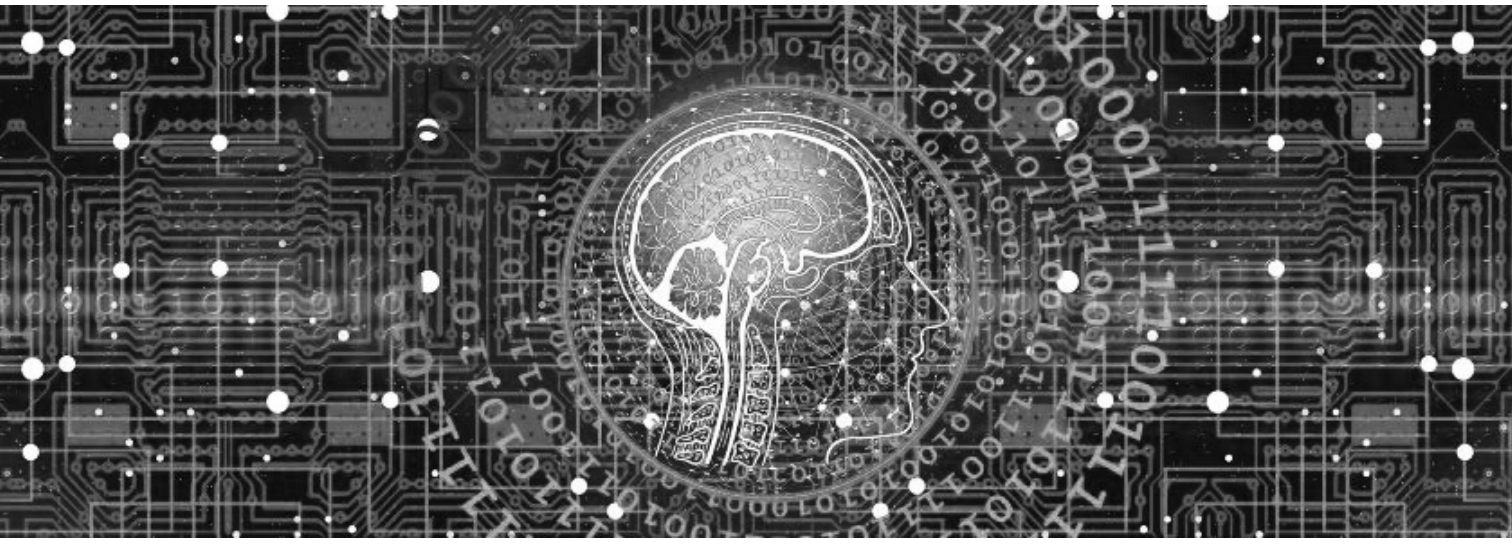
Jacques Derrida, invitado por la UNESCO a reflexionar sobre educación en la filosofía como proyecto de humanización cosmopolita comentó lo siguiente:

> Habida cuenta de aquello que vincula a la ciencia con la técnica, con la economía, con los intereses político-económicos o político-militares, la autonomía de la filosofía respecto a la ciencia es tan esencial para la práctica de un derecho a la filosofía como la autonomía respecto de las religiones es esencial para quien quiera que el acceso a la filosofía no le sea prohibido a nadie[...] me parece imposible disociar el motivo del derecho a la filosofía «desde el punto de vista cosmopolítico» del motivo de una democracia por venir[...] no creo que el derecho a la filosofía (tal y como una institución internacional como ésta debe hacerlo respetar y extender su efectividad) sea disociable de un movimiento de democratización efectivo.[2]

Derrida pone en el horizonte la posibilidad de construcción de un Estado cosmopolita mediante el cultivo de la filosofía y la integración de este ideal en los Estados-Nación. Si bien, esta pretensión sea por el momento una pequeña semilla a plantar en torno al desarrollo de una utopía acerca de una sociedad abierta, crítica y libre. Destaco de la propuesta la idea base de que la

1 Gabriel Vargas Lozano, *Filosofía, ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2012), 67.

2 Palabras recogidas en el transcurso de una introducción a una conferencia organizada por M. Sinaceur, bajo los auspicios de la Unesco, el 23 de mayo de 1991, consultado el 2 de agosto de 2021 en http://62.204.194.45/fez/eserv/bibliuned:Endoxa-19990689C469-BD88-32CE-6E72-E98D999018EA/derecho_filosofia.pdf



artificial intelligence pixabay license

filosofía es un derecho por el cual los Estados y las instituciones deben velar en orden a la consecución de su democratización. **¿Por qué predicar una condición jurídica sobre la enseñanza de la filosofía?**

- En primer lugar, por lo que hemos visto que desde ella se puede instaurar en la convivencia humana: desarrollo de derechos individuales y colectivos, obstáculos éticos a las formas de gobierno totalitarios, sociedades abiertas al conocimiento, contrapeso del uso indiscrimiando de los progresos científicos, promoción de la diversidad cultural y social, progreso en los métodos del buen pensar, etc.

- En segundo lugar, porque a través de ella se cultiva la autonomía del pensamiento y todo ser humano debería tener en sus manos esta posibilidad.

- En tercer lugar, porque todo aquello que se considera un valor esencial debe estar libre de intereses de los grupos de poder en turno y por tanto, dicho valor debe ser protegido de manera radical.

- En cuarto, porque reconoce que algo pertenece al ser humano por su propia condición de humano, no por mérito, por clase social, por grado de inteligencia, nación o raza y cuidar lo anterior ha sido una de las funciones del derecho positivo.

- En quinto, porque la posibilidad de libertad, autonomía, creatividad, agencia, crítica, diálogo y transformación son derechos ahora inalienables y se encuentran como potencialidades de la filosofía en todo ser humano que se dedica a cultivarla un poco.

Sirva lo anterior para explicitar de manera general las razones de por qué conceptualizar a la filosofía como un bien público y un derecho. Nos daremos ahora a la tarea de conceptualizar las funciones de esta que hacen posible los efectos que hemos predicado sobre su integración al espacio público. Hablaremos de las funciones de la filosofía las cuales nos parecen son relevantes y necesarias frente al panorama sociocultural actual en torno a sus vacíos, desafíos y crisis. Las funciones de

la filosofía de las que hablaremos han estado presentes en la historia del pensamiento humano y seguirán siendo vigentes mientras estemos de camino en la construcción de una mejor humanidad.

4. Las funciones de la filosofía

Función política de la Filosofía

La Filosofía se vierte en la vida en su dimensión política en cuanto a la crítica del poder, en la tarea de imaginar Estados justos, más libres y equitativos, así como en la acción de postular los derechos humanos, ofrecer alternativas a las relaciones de poder, hacer surgir al ciudadano y su participación. Rousseau y Locke, por ejemplo, apoyaron la disolución del poder absolutista y postularon el reconocimiento de los derechos humanos por el simple hecho de nacer. Aunque el estatus ontológico de los derechos humanos sea algo filosóficamente discutible, podemos reconocer el hecho de que algunos filósofos los postularán como naturales generó modos más libertarios y humanos de relación entre personas. De igual manera resultan muy representativos los ejemplos: Rousseau planteó sobre la sustitución de la monarquía por la democracia; Montesquieu propuso la división de poderes, y qué decir de Voltaire que propugnó por separar la iglesia del Estado. Hoy día se hace más evidente cómo estamos decidiendo nuestro destino a través de la participación o abstención en la esfera política. Se hace imposible voltear la mirada ante el principio que Marx describió muy bien acerca de que el mundo tiene la forma de las relaciones sociales que establece; es decir, todo aquel que busque ligarse a la vida no podrá ser ajeno a la situación política que lo envuelve y la Filosofía da lugar a un posicionamiento del sujeto en términos reflexivos, críticos y libres.

Función utópica de la Filosofía

Tomás Moro había utilizado el vocablo utopía para designar un no-lugar. Decimos que utopía designa aquello que no es aún, pero que con buena imaginación y compromiso férreo puede llegar a serlo. La dimensión imaginativa y creativa necesaria para construir mundo se puede cocinar bien en el horno de la Filosofía y su visión crítica del futuro. A partir de la condición histórica del ser humano debemos asumir que el mundo al que llegamos no es un mundo dado absolutamente por la naturaleza física, sino que es el producto de las decisiones que las sociedades y sus individuos han cristalizado a lo largo de la historia. Es decir, más que un mundo dado vivimos en un mundo diseñado, elegido y proyectado por otros. ¿Quién o quiénes lo han diseñado tal cómo está?, ¿de dónde surge el esbozo que le da forma y de dónde surgen sus reglas?, ¿confiaremos que quiénes deciden el rostro del destino social lo harán por el bien de todos? Crear y criticar utopías es abrirnos a la posibilidad de concebirnos como seres temporales y asumir la imposibilidad de horizontes definitivos. Criticar y sospechar sobre las utopías dadas nos ayuda a preservar la cimiente de libertad que se encuentra amenazada todo el tiempo por la ideología y el autoritarismo.

Función humanista de la Filosofía

Los grandes humanistas sin duda fueron grandes filósofos. Entendemos por humanismo la orientación teórica y actitudinal que propone una representación de lo humano que va más allá de su condición bio-natural. Sé que hablar de humanismo de manera tan general nos deja en el riesgo de serias imprecisiones, pero no será este el lugar donde definiremos un tema tan

amplio. Baste por ahora decir que entendemos que el humanismo responde a la incesante tarea de construir la mejor imagen y proyecto posible de lo humano según las coordenadas teóricas y culturales disponibles. Implica cultivar una valoración y una construcción que va más allá de la fútil declaración que reza como sigue: "soy lo que soy y no puedo ser algo más, toda pretensión de ello es ilusión y engaño." El humanismo tiene como labor irrenunciable al hombre y su dignidad como valor fundamental. Siempre fin, nunca un medio. La filosofía tiene una función humanista porque en su dimensión práctica, a través de sus diversos representantes y por medio de diversos caminos, busca guiar el mejor modelo posible de ser humanos. La pretensión de ser algo que no somos en términos de desarrollo y perfeccionamiento puede ser llevada de buen modo por la Filosofía. Si no fuera así, ¿a qué disciplina o ciencia le confiaríamos una tarea tan fundamental? Por otro lado, la crítica de los humanismos antropocéntricos y la postulación de algunos anti-humanismos metafísicos han mostrado que es discutible y peligroso confiar ciegamente en todo pensamiento que se auto designa humanista. En ello encontramos una valiosa intención de autocorrección de la propia filosofía que intenta erradicar los vicios y límites y lograr así el fin humanista: la defensa y concreción de la dignidad del hombre y su condición de fin absoluto.

Función de crítica de la cultura

Es relevante resaltar aquí que la crítica, la desmitificación y la sospecha hacia la cultura dominante nacieron con la filosofía misma cuando los presocráticos cuestionaron la creencia cultural que explicaba que todo lo que ocurrió se debía a la voluntad de los dioses. Ellos fueron a contracorriente y declararon que la *physis* de todas las cosas se encontraba en las cosas mismas y por ello podían ser accesibles como *logos* a toda razón que se decidiera pensarlas. Un ejemplo más de la función crítica de la cultura está en las filosofías latinoamericanas, asiáticas y africanas, como modos de pensar que pugnan por la autonomía y el reconocimiento de lo regional, para escapar de las fauces homogeneizantes del mercado y de los modelos universales de democracia que han servido a los intereses de los países y agentes del dominio en turno. La filosofía de la liberación en sus diversos representantes y regiones es un ejemplo fehaciente del recurso al filosofar en su dimensión crítica contra la ideologización, la homogeneización y el exterminio de lo marginal. Estas filosofías han dirigido su proyecto liberador desde el pensamiento crítico mediante la desmitificación y sospecha de la cultura dominante, mostrando que toda realidad es cultural, que la ontología responde menos a la abstracción del ser y más al hábito, mostrando que son el símbolo y la acción dirigida por este los que dictan cómo se configura una cultura particular. Ser y estar son modos culturales y todo valor responde a una axiología en relación a intereses que pudieran no ser universales. Este principio de reflexión y crítica permitió cuestionar la pretensión hegemónica de la cultura occidental en cuanto modo verdadero de vivir, valer, conocer, elegir y proyectar futuro. La función de crítica de la cultura permite la conciencia de que toda realidad se origina en la historicidad y temporalidad y que por ello ninguna representación de la realidad o relación de poder es o puede ser definitiva ni absolutamente universalizable.

Función terapéutica de la Filosofía

Este era el diagnóstico general de las escuelas helénicas acerca del ser humano y el modo en que sufren sus pasiones: nos

preocupamos por el futuro, tenemos remordimiento acerca del pasado, tenemos miedo de lo que propios y/o extraños podrían pensar de nosotros. Deseamos cosas que quizá nunca podremos obtener y tenemos miedo de cosas de las que, a lo mejor, nunca podremos escapar. De hecho, estamos tan llenos de preocupaciones que no alcanzamos a vivir verdaderamente. Vemos el mundo en el que vivimos como una fuente de obstáculos y amenazas de nuestra felicidad; alternativamente, lo vemos como una mera serie de objetos destinados a satisfacer nuestros deseos y sufrimos la imposibilidad o dificultad de su cumplimiento. En términos de pasiones y afectos podemos resumir lo anterior como sigue: vivimos el conflicto de sentirnos incompletos, enfermos, perdidos, confusos, nadando en la incertidumbre, sufriendo sobre lo que no sabemos y anhelando un estado vital que no llega. Ante lo anteriormente expuesto, la psicología de nuestros días y la psiquiatría tienen un límite de respuesta. Las psicologías dinámicas han elaborado una imagen del ser humano como mente en desarrollo y por tanto con límites definidos sobre su salud o estado enfermo. La psicología puede dar cuenta del ser humano como psique, pero este concepto no puede integrar la totalidad del fenómeno humano. La psiquiatría, por su parte, ha delimitado el campo de definición de los conflictos mentales que sufre el ser humano bajo el concepto de organismo enfermo estableciendo una serie de predicciones y tratamientos sobre fallas orgánicas influidas por el ambiente. Sin duda, ambas respuestas son valiosas y sin duda representan un avance en el bienestar humano, sin embargo, no responden total ni radicalmente a las inquietudes y búsquedas humanas que escapan a las coordenadas de salud-enfermedad. Incluso, aún ante la designación de enfermedad de un sujeto, hecha por la psicología o la psiquiatría, sigue vigente la necesidad de saciar existencialmente preguntas sobre el modo de vivir o posicionarse en el pasado, presente y futuro de la vida. Cuestionar y dar respuesta a lo anterior es el modo en que la Filosofía funciona como *therapeia* de la vida.

¿Qué tiene que ver la filosofía con esto? La Filosofía es entonces una *therapeia*, un modo de dar tratamiento a las pasiones y sufrimientos del modo más racional y crítico posibles. Ayuda a encontrar el consuelo y salida a los estados mencionados mediante el pensamiento crítico-reflexivo y el diálogo, buscando la salud interior a partir de razonar la vida, no para encontrar soluciones en ideas artificiales o ilusiones simples, sino mediante una relación intra e interpersonal como quien se cincela a sí mismo como una escultura. Existe una gran necesidad de horizontes amplios a través de los cuales podamos invertir la vida personal en un proyecto más amplio, crítico y libre. Más que principios motivacionales y etiquetas de enfermedad y/o salud, requerimos un modo de vivir filosófico.

Función pragmática de la filosofía

El ejercicio filosófico va más allá del trabajo intelectual, no se reduce al discurso ni al *paper* filosófico. Instaba Wittgenstein en alguna ocasión: "Para qué sirve estudiar Filosofía si para lo único que capacita es para hablar con cierta plausibilidad sobre algunas cuestiones abstrusas, cuestiones de Lógica, etc., y no perfecciona el pensamiento sobre las cuestiones importantes de la vida".[3] En otro lugar comenta John Dewey:

> [...] la filosofía se recupera a sí misma cuando cesa de ser un recurso para ocuparse de los problemas de los filósofos y se convierte en un método, cultivado por filósofos, para ocuparse

3 Norman Malcolm, "Un recuerdo. Escrito de Wittgenstein a Malcolm". En Anthony Kenny, *Wittgenstein*,

de los problemas de los hombres. Pienso que los problemas de los filósofos y los problemas de los hombres y las mujeres reales están conectados, y que es parte de la tarea de una filosofía responsable extraer esa conexión".[4]

Lo anterior destaca la dimensión práctica de la Filosofía como actividad que construye el mundo de los humanos. Tanto el pragmatismo como la teoría de la praxis nos han llevado a pensar la vida misma como actividad. Todo lo que es ha surgido de una actividad en el tiempo, en el espacio, es decir, de la acción. En este sentido, podemos pensar a la Filosofía como una actividad. Antonio González dice que la Filosofía es una actividad crítica, a diferencia de las actividades científicas y de reproducción de la sociabilidad -como las que estudian las ciencias humanas.[5] Es decir, como actividad genera un esquema particular de mundo a partir de su condición crítica, de sospecha, de liberación. Si la vida es el conjunto de actividades que podemos predicar sobre un sujeto, entonces la Filosofía deberá representar una actividad de primer orden, de radical importancia, como posibilitante de sentido del resto de las actividades humanas. Este concepto de Filosofía permite acercar nuestra noción y uso de la Filosofía al modo más cotidiano de ser, que es realizar actos, decir palabras, modificar el mundo con nuestra intención y dirección que tiene como correlato siempre al hacer. Es otras palabras, la vida se juega en el hacer y la Filosofía es un tipo fundamental de acción. Por esta razón, la filosofía puede aplicarse a la vida y esta afirmación es precisamente la última consideración que quiero pensar con ustedes.

5. Invitación a la filosofía aplicada como modo de integrar en la vida cotidiana las funciones de la filosofía

Nuestras cosmovisiones no solo implican una representación del mundo en ideas, sino también disposiciones comportamentales, afectivas y morales. Por ello, la filosofía aplicada afirma al sujeto como un ser en el mundo que siente, actúa, juzga y vive desde una tonalidad existencial particular. Cuando la filosofía se dedica no solo a pensar lo anterior, sino a incidir sobre ello es entonces que hablamos de la filosofía aplicada.

Una característica central de la filosofía aplicada es que su vehículo de comunicación principal ha dejado de ser el *paper* -como es común en la filosofía académica-, ha salido de las aulas y de los entornos especializados para que alcance al ciudadano "de a pie", a través de actividades y encuentros de convivencia en diálogo y debate donde participan no filósofos. La filosofía aplicada parte de la consideración de que la Filosofía es producto de una actividad humana única llamada filosofar que logra darse en todo sujeto que abre la puerta al asombro, a la creatividad, a la crítica, a la imaginación y a la insatisfacción. La Filosofía no es propiedad de unos cuantos ni se define en sí como una profesión, sino que representa el vasto esfuerzo de la humanidad para asirse a sí misma, como lo dijo en su momento Karl Jaspers.[6] Todo ser humano está abierto a esta posibilidad de relación consigo mismo, con la vida y con el pensamiento de la tradición en cuanto humano libre y racional.

La filosofía aplicada representa también una manera de responder al vacío y ausencia de la Filosofía de los espacios

(España: Alianza, 1984), 24

4 John Dewey, *The Collected Works* (1882-1953), Jo Ann Boydston (ed). (USA: Southern Illinois University Press, 1969-90, MW 10), 46.

5 *Vid.*, Antonio González, *Introducción a la práctica de la filosofía* (El Salvador: UCA, 1989), 24-31.

6 *Cfr*. Karl Jaspers, *La filosofía* (México: FCE, 1985), 11.

cotidianos y comunitarios. Encontramos que dicho vacío ha sido ocupado ya sea por el reinado del sentido común -a veces en formas muy vulgares- o por la tecnología. Ocurre que las creencias y visiones del mundo que tanto el sentido común como la tecnología ofrecen se asumen por muchos como alternativas para responder a la ardua tarea de hacerse cargo de la vida y su complejidad, pero estas son incompletas. Vale la pena también mencionar que otro factor que explica el vacío de la filosofía en el espacio público corresponde también al modo de actividad de los filósofos, quienes, recluidos en estudios eruditos sobre tal o cual categoría de la historia de la Filosofía fortalecen la creencia ya sea de su inutilidad para atender los problemas urgentes de la humanidad y/o la idea de que solo filosofa un grupo especial de sujetos ungidos exclusivamente para esa tarea.

Para la filosofía aplicada, la filosofía es una actividad al alcande de todos, pero eso sí, una actividad muy especial, una herramienta inigualable para la realización humana en el orden ético, cívico y existencial. En la filosofía aplicada referimos más al filosofar que a la filosofía, entendida esta última como el producto de la acción del filosofar que se caracteriza por tematizar la realidad de manera discursiva, metódica, rigurosa, fundante y última en relación con las distintas ciencias. El filosofar refiere en su caso a las tareas de quien pone en juego su pensamiento estableciendo preguntas radicales, dando lugar a cuestionar lo discursivo y lo práctico, influyendo con ello en las creencias, deseos y representaciones de quienes la reproducen y dirigiéndolos a una posición más activa en torno a lo cotidiano del presente y del futuro. La filosofía aplicada parte de una idea de la filosofía que considera que el ser humano, por el hecho de serlo, busca -mediante la crítica, comunicación, diálogo y distancia ante lo dado- mejores condiciones para la humanización.

Espero este camino de diálogo y reflexión hayan servido para afianzar la idea de la fundamentalidad y necesidad de que tanto la filosofía como el filosofar sean reproducidos en los espacios públicos. Para asegurar que esto sea posible todo el tiempo hemos propuesto recurrir al uso de las categorías de **bien público** y **derecho.** Cuando el filosofar y la filosofía falten y se obstaculicen sus funciones histórico-transformativas, estas figuras político-jurídicas podrán ayudarnos a restituirlas y resistir su siempre tentadora invisibilidad.

Bibliografía

Dewey, John. *The Collected Works (1882-1953)*. USA: Southern Illinois University Press, 1969.

Derrida, Jacques. *El derecho a la filosofía desde un punto de vista cosmopolítico* consultado el 2 de agosto de 2021 en http://62.204.194.45/fez/eserv/bibliuned:Endoxa-19990689C469-BD88-32CE-6E72-E98D999018EA/derecho_filosofia.pdf

González, Antonio. *Introducción a la práctica de la filosofía*. San Salvador: UCA, 1989.

Jaspers, Karl. *La filosofía*. México: FCE, 1985.

Malcolm, Norman. "Un recuerdo. Escrito de Wittgenstein a Malcolm" en Anthony Kenny, *Wittgenstein*. España: Alianza, 1984.

Vargas Lozano, Gabriel. *Filosofía, ¿para qué?* México: UAM, 2012.

La crítica cínica de la cultura durante la Ilustración: Rousseau, el nuevo Diógenes

Cristofer Morquecho Sánchez*

Resumen: Jean Jacques Rousseau reavivó, en plena efervescencia del movimiento ilustrado, la pregunta de la que partió su crítica de la cultura: ¿hay más virtudes que vicios entre los hombres civilizados?, ¿los progresos alcanzados reparan los males que los hombres se hacen o deberían éstos, superar sus discordias y desdichas buscando en la Naturaleza su original bondad? La idea de que el hombre civilizado sucumbía ante el incremento de sus necesidades y deseos sugería, por lo tanto, que un régimen de vida parco o la sobriedad en todo tipo de satisfacción y goce podía conducir al bienestar. Si los cínicos antiguos ya habían causado malestar por proponer la superioridad moral de la naturaleza y el rechazo a los artilugios de la civilización, Rousseau, habiendo tergiversado ese llamado según sus contemporáneos, fue calificado peyorativamente como "cínico".
Palabras claves: Cinismo, Naturaleza, convenciones, critica de la cultura, civilización, necesidades.
Abstract: Jean Jacques Rousseau, revived, in full effervescence of the enlightened movement, the question from which his critique of culture started: are there more virtues than vices among civilized men? Where are they, to overcome their discords and misfortunes by seeking in Nature its original goodness? The idea that civilized man succumbed to the increase of his needs and desires suggested, therefore, that a sparse lifestyle or sobriety in all kinds of satisfaction and enjoyment could lead to well-being. If the ancient cynics have already caused discomfort by proposing the moral superiority of nature and rejecting the gadgets of civilization, Rousseau, having misrepresented that call according to his contemporaries, was pejoratively qualified as "cynical."
Key words: Cynicism, Nature, conventions, criticism of culture, civilization, needs.

* Estudiante del sexto semestre del Doctorado en Humanidades: Ética social, en la UAEMéx. Maestro en Humanidades: Filosofía contemporánea. por la UAEMéx. Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México, (UAEMéx)

Si la novela *Diógenes mainomenos* de Christoph Martin Wileland y el *Sobrino de Rameau* de D. Diderot reavivaron la sátira cínica en el siglo XVIII, filosóficamente el pensamiento de Jean Jacques Rousseau (1712- 1778) se consideró la versión moderna del cinismo. Para Immanuel Kant (1724-1804) y otros representantes del movimiento ilustrado no había duda alguna en que Rousseau partía del cinismo antiguo; el primero consideraba que evocaba el ideal del hombre salvaje, del

animal naturalmente bueno; los segundos en cambio advertían que, inspirado en el cinismo o, mejor dicho, que, pervirtiendo el ideal moral del cinismo antiguo, llevaba hasta las últimas consecuencias la crítica a la cultura mediante la polarización entre naturaleza y sociedad. Debido a esta segunda afirmación, según el análisis de H. Niehues-Probsting, el cinismo roussoniano estuvo muy lejos de tener una opinión favorable; de tal forma que en la relación intelectual que estableció la ilustración con el cinismo, el pensamiento de Rousseau fue identificado como ejemplo del cinismo negativo, o bien, del cínico y el cinismo falso.

En el estudio sobre la recepción y relación entre cinismo e ilustración de H. Niehues-Probsting, la atención a Rousseau ocupa un lugar importante porque descubre, por una parte, en el pensamiento de éste la continuidad del cinismo principalmente en su crítica a la cultura y, por otra, porque a partir de él, el término cínico adquirió su primera definición negativa moderna. H. Niehues-Probsting pone énfasis en que, a la vista de los contemporáneos de Rousseau, el conjunto que formaron sus tesis filosóficas y su personalidad, dieron como resultado que el filósofo francés fuera considerado un "nuevo Diógenes", pero con una marca que lo distinguía del proto-cínico: que se trataba del cínico impostor y enloquecido de la Ilustración, de un "falso Diógenes", según uno de los ataques que Voltaire dirigió en su contra[1].

Cabe aclarar que Rousseau no se hizo acreedor a los calificativos negativos provenientes de tales ataques porque haya representado el papel de filósofo vagabundo, sucio e impúdicamente exhibicionista a semejanza del cínico antiguo que se describía en las anécdotas de Diógenes Laercio. Aunque el filósofo cínico abandonó esa forma de vida o de representar públicamente el cinismo según esa caracterización a finales del imperio romano, a juzgar por las opiniones de sus contemporáneos, Rousseau conservaba en la personalidad algo de aquellos rasgos grotescos e intelectualmente se le adjudicó el exceso propio de una razón cínica pervertida.

Sobre la personalidad de Rousseau, calificada como la de un cínico por quienes le atacaban, H. Niehues-Probsting refiere algunos matices y circunstancias que permiten conocer en qué se sustentaba ese señalamiento. Llama la atención que en sus escritos autobiográficos Rousseau no especificara en qué sentido se identificaba con Diógenes[2], sin embargo, a decir de H. Niehues-Probsting, tenían como modelo la figura del cínico; aquellos que le conocieron no tenía duda de ello, pero en el filósofo había sentimientos encontrados,

1 Para mostrar en qué medida Rousseau representó el incómodo papel del cinismo negativo durante la Ilustración, H. Niehues-Probsting recoge en su estudio algunos de los insultos que Voltaire dirigió contra en contra del filósofo: "(...) Voltaire cargó la comparación con su desprecio por el personaje de Rousseau. No sólo es un falso Diógenes sino también una persona falsa que envenena toda amistad. (...) No sólo es un estúpido, y además un estúpido cargante, sino también malévolo. Esconde la mente de un canalla bajo el manto de Diógenes". Heinrich Niehues-Probsting, "La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración", en R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *Los cínicos: el movimiento cínico en la antigüedad y su legado* (Barcelona: Seix Barral, 2000), 450.

2 Sobre la comparación que sugiere Rousseau entre él y Diógenes en uno de sus escritos, H. Niehues-Probsting, refiere la siguiente cita y comentario: "No había escogido libremente el papel de Diógenes; antes bien, se vio empujado a representarlo (...) Así es como lo vio en la justificación de su vida, *Rousseau juzga a Jean- Jacques*. ¿Tenía realmente que dedicarse Jean Jacques a la baja tarea de copiar notas -preguntaba Rousseau- para ganarse la vida? ¿O sólo fue una pose? ¿Simuló simplicidad y pobreza con el fin, como aseveran sus maestros, de interpretar los papeles de Epicteto y Diógenes? En este pasaje, Rousseau no reveló qué matices solía tener la comparación entre él y Diógenes (...)" Heinrich Niehues-Probsting, "La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración" en R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, 448.

es decir, al tiempo que negaba el cinismo como un carácter de su propia naturaleza, lo adoptaba ante los demás mostrándose esquivo y burlón. Representar ese papel como una forma para defenderse de los ataques en su contra, en lugar de justificarlo, lo hundieron aún más y optó por la soledad refugiándose en la montaña; en esas circunstancias se consumó la ruptura con sus allegados ilustrados, quienes reaccionaron confirmando el cinismo que le adjudicaban. Al respecto, H. Niehues-Probsting señala lo siguiente:

> Rousseau -esto él lo dejó claro en las revelaciones acerca de sí mismo- no era en lo esencial un cínico encallecido sino, justamente, lo opuesto. El cinismo era ajeno a su naturaleza. Siempre que adoptó el cinismo o pretendió ser un cínico, fue por necesidad y no por virtud. Fueron los demás -el público, incluso sus amigos- quienes hicieron de él un cínico (...).[3]

La personalidad de Rousseau y demás ilustrados que se vieron influidos por el cinismo se resalta en el estudio de H. Niehues-Probsting, porque refiere un rasgo importante que justifica su atención: en el siglo XVIII y hasta el siglo XIX con Nietzsche, el cinismo se distinguía como un gesto filosófico que remitía al pensamiento y a la conducta del cínico antiguo. La extravagancia o excentricidad, el carácter firme, el humor burlón, la desvergüenza sexual e intelectual, la franqueza, la agudeza mental, pero también los excesos de la razón que se confundían con la locura, eran algunos de los rasgos que había distinguido al cínico en todas las épocas. Según da cuenta el estudio de H. Niehues-Probsting, los autores ilustrados vinculados al cinismo lo practicaron asumiendo alguno de dichos rasgos, pero evitaron aquellos donde el exceso deformaba el pensamiento y la personalidad, es decir, se mantuvieron cautos de representar un cinismo que rayara en la marginación, la extrema vulgaridad, el fanatismo o la locura[4].

Aunque Rousseau también evitó la identificación con ese tipo de cinismo, le fue adjudicado en cuanto ni su personalidad ni su pensamiento se ajustaron al ideal cínico que Christoph Martin Wieland propagó entre los ilustrados a través de su novela. H. Niehues-Probsting ha subrayado que ese cínico idealizado se distinguía filosóficamente por el símbolo de la razón, la sátira a las instituciones religiosas, políticas y a la tradición metafísica; se inclinaba hacia el hedonismo y afirmaba el cosmopolitismo; en cuanto a su personalidad gustaba de la libertad e independencia para enfrentar y resolver los condicionamientos sociales de todo tipo.

Muchos de estos rasgos retomados de la personalidad de Diógenes fueron idealizados con un doble propósito: erradicar el cinismo negativo, o bien, acusarlo e invalidarlo y exaltar el cinismo positivo como ejemplo de la grandeza intelectual y moral del cínico. Dividido el cinismo a partir de la idealización de sus aspectos positivos, Rousseau encarnaba, según los comentarios que H. Niehues-Probsting recoge de autores como Wieland, Voltaire, Diderot y el rey Federico el Grande, la personalidad cínica degenerada, bien por exceso de razón o por falta de la misma, pero, en

3 *Ibid*., 447.

4 Entre quienes subrayaron su rechazo a los rasgos de un cinismo demasiado insolente, y por ende despreciable, H. Niehues-Probsting menciona a Christoph Martin Wieland sobre quien afirma lo siguiente: "Wieland no se mostraba plenamente inclinado al cinismo como una vez observó con perspicacia Goethe (...) la afilada agudeza de un tipo cínico de humor estaba alejada de la cortesía y el civismo de su carácter (...) Por otra parte, Wieland desplegó una actitud del todo escéptica hacia la crítica cínica de la cultura y la civilización, tal como fue revivida, en particular por Rousseau." *Ibid*., 439.

cualquier caso, se tomó a Rousseau como la imagen moderna del cinismo pervertido[5].

En el estudio de H. Niehues-Probsting, se pone énfasis en algunas diferencias entre Rousseau y sus contemporáneos. Una de ellas es la adopción del hedonismo atemperado en el cinismo que los ilustrados asumieron. Rousseau no parece haber compartido con éstos la idea de que tuviera algún valor moral el placer, cuando este se originaba por las circunstancias favorables de la vida civilizada; aunque éstos subrayaron que se trataba de una postura atemperada, el filósofo ilustrado debió ser escéptico ante la idea de que bajo la presión de la civilización pudieran limitarse las necesidades que ella misma imponía con una lógica desmedida. Que se tuvieran "pequeños" o "moderados" placeres implicaría bastarse sólo con lo necesario, pero el hombre civilizado sufre en la carencia, padece con lo "mínimo", de tal modo que sólo experimenta placer cuando tiene más. En su rechazo a la comodidad de la vida civilizada, se puede advertir que para Rousseau el valor moral del placer se experimentaba, como Diógenes había sostenido, cuando las necesidades podían satisfacerse sin ningún artilugio de la civilización.

La segunda diferencia, y la más importante, es que Rousseau iba más allá de la crítica a los prejuicios sociales expresados en las sátiras literarias de Christoph M. Wieland o Voltaire: planteaba una crítica más severa dirigida contra los cimientos, preceptos e ideas fundamentales de la cultura del ser humano representada en la historia de occidente bajo el emblema del ideal de civilización.

Aunque no es en un aspecto menor como refiere H. Niehues-Probsting, que la personalidad de Rousseau contribuyó a formar con recelo una imagen negativa contra él, el aspecto que en definitiva influyó en considerarlo peyorativamente un cínico fueron las tesis de su crítica a la cultura[6]; curiosamente Rousseau, a lo largo de su obra y principalmente en aquellas donde planteó su postura ante las consecuencias de la civilización, apenas si mencionó a Diógenes y el cinismo; ello se confirma por el hecho de que no existe un pasaje en su obra en el que haya afirmado pertenecer o estar inspirado en la doctrina cínica[7]; sin embargo, los argumentos de esa crítica, parecen haber bastado para considerar su pensamiento más cerca del cinismo radical que de los ideales ilustrados; es

5 Además de Christoph. M. Wieland y Voltaire, H. Niehues-Probsting también recoge el rechazo o ataque a la postura filosófica de Rousseau por parte de Diderot y el Rey Federico el Grande de Prusia. Sobre la ruptura con Diderot menciona lo siguiente: "Sus amigos, especialmente el sociable Diderot, no lo comprendieron, y ahí radica la razón de la ruptura. En primer lugar, se burlaron del eremita, para acabar ofendiéndolo. ´Sólo el hombre malo está solo´, escribió Diderot en el apéndice del *Hijo natural*, que envió a Rousseau". *Ibid.*, p. 447; por su parte, del Rey Federico el Grande de Prusia, cita la siguiente opinión sobre Rousseau: "Me preguntáis lo que opino de Rousseau de Ginebra. Creo que es infeliz y digno de lástima. No me gusta ni sus paradojas ni su tono cínico..." *Ibid*., 449.

6 H. Niehues-Probsting señala que los ilustrados próximos a Rousseau, además de haber identificado en él la personalidad del cínico que sucumbe a los excesos de la razón y la marginación, condenaron su crítica negativa a la cultura y la civilización, de tal modo que, para distinguirse de esa postura, la despreciaron refiriéndose al cínico Rousseau como un Diógenes sin linterna, es decir, "sin la insignia del siglo de las luces". *Ibid*., 450.

7 Sobre las breves alusiones de Rousseau acerca de Diógenes véase Heinrich Niehues-Probsting, *op. cit.*, p. 445. Aunque la huella filosófica del cinismo resulta innegable en el pensamiento de Rousseau, al principio de su *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, expresa que el punto de partida de su investigación es una reflexión sobre la naturaleza del hombre que habita la tierra: ¡Oh, hombre, de cualquier región que seas, cualesquiera que sean tus opiniones, escucha! He aquí tu historia, tal como yo he creído leerla no en los libros de tus semejantes, que son falaces, sino en la naturaleza, que no miente nunca". Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (trad. Francisco Márquez Cabrera, Madrid: EDIMAT LIBROS, 2000), 237-238.

decir, en tanto Rousseau planteó de nueva cuenta el problema cínico que oponía la naturaleza a la sociedad, la crítica a la cultura fue reavivada teniendo como tema central la discusión de la antítesis entre el hombre civilizado y el hombre natural. Los argumentos de esta crítica de influencia cínica, que Rousseau sostuvo a lo largo de su obra, le valieron el despectivo término de cínico y lo convirtieron inmediatamente en un marginado o disidente del movimiento ilustrado.

Según lo anterior, lo siguiente entonces es preguntar: ¿cuáles fueron las ideas del pensamiento de Rousseau influidas por el cinismo antiguo y que, según algunos representantes del movimiento ilustrado, fueron retomadas como punto de partida de su crítica negativa a la cultura? Y, ¿qué afirmaciones de esa crítica se interpretaron como una ofensa al espíritu humano y un desvarío filosófico sobre la naturaleza humana y el curso de su cultura, como para haber tenido al filósofo por un desertor de las filas del movimiento ilustrado, y por lo tanto, como un cínico en el sentido más infamante de la palabra?[8]

Respecto a la primera cuestión, para identificar cuál de los tópicos del cinismo antiguo pudo tener mayor influencia en la crítica cultural planteada por Rousseau, cabe remitirse nuevamente a una de las ideas que H. Niehues-Probsting advirtió en la idealización del ilustrado alemán Christoph M. Wieland. Se trata de la oposición entre convenciones sociales (*nomos*) y naturaleza (*physis*). Entre las ideas que sustentaban la crítica a los ricos y, por tanto, la desigualdad social, el ilustrado alemán planteaba la existencia de dos tipos de leyes que se contraponen: la ley positiva y la ley natural; una perteneciente al orden constitucional civil y, otra, al orden de la Naturaleza. El problema que sugería este antagonismo consistía en determinar cuál era válida o superior y, por tanto, bajo qué postulados debía conducirse el ser humano. A la luz de las circunstancias en la que se encontraba la sociedad de su época, Christoph M. Wieland juzgaba que, en vista de los beneficios que la clase privilegiada había obtenido gracias al orden establecido en la constitución civil y de las desventajas y precarias condiciones en que vivía la clase social trabajadora, se producía una desigualdad social entre los hombres. En el orden natural, por el contrario, los hombres compartían el mismo origen, es decir, la misma condición; si en ella no estaba prescrita ninguna superioridad e inferioridad, o bien, ningún mandato natural que distinguiera a un hombre de otro, ello significaba que ante el tribunal de la naturaleza todos los hombres eran iguales.

La supresión de esa igualdad o bien, la imposición de la desigualdad en beneficio de unos y detrimento de otros, en tanto era artificial, debía ser refutada. A partir de esta idea, Christoph M. Wieland afirmó que la desigualdad social era antinatural y, por tanto, no sería absurdo que la clase oprimida se levantara, tarde o temprano, en contra del orden cívico establecido con el propósito de restituir la igualdad que por naturaleza le había sido otorgada a todos los hombres[9].

Ciertamente la diferencia entre naturaleza y convenciones sociales estaba aceptada por el movimiento ilustrado, pero cabe aclarar que esa distinción no tenía como

8 Sin pretender reducir la totalidad del pensamiento de Rousseau a la siguiente exposición de ideas obtenidas del acercamiento a su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* a continuación, se diserta sobre algunos aspectos donde es visible su crítica cínica a la cultura, la cual, según la afirmación que H. Niehues-Probsting recoge de sus contemporáneos, el filósofo reavivó, provocando cierto escándalo y malestar en el contexto filosófico del siglo de las luces.

9 *Cfr.* Heinrich Niehues-Probsting, "La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración", en R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, 437.

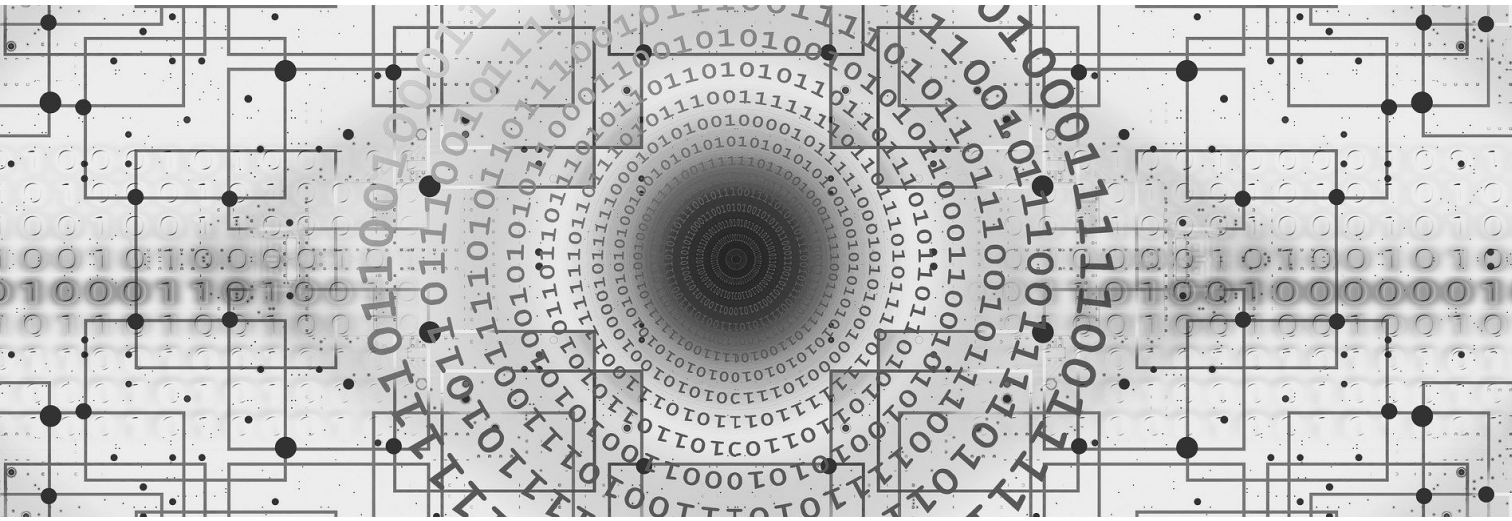
propósito la supresión del orden cívico por el orden natural. En realidad, el ataque al orden cívico se dirigía contra las instituciones de la contrailustración que interpretaban la ley como un mandato superior por el cual justificaban la diferencia entre amos y esclavos. En la crítica a la ley positiva, sustentada por los ilustrados, estaba implícito un ataque contra las instituciones que miraban con recelo los ideales humanistas de la Ilustración: igualdad, libertad, cosmopolitismo y la razón como base del desarrollo espiritual del hombre moderno. En conclusión, el ilustrado, tal como H. Niehues-Probsting lo retoma del ideal propuesto por Christoph M. Wieland, afirmaba la oposición entre *nomos* y *physis* más para acusar la impostura de la desigualdad que para rechazar tajantemente el orden cívico. Como parte de esta conclusión puede decirse que cuando Wieland se refirió a la posibilidad de una revolución, por parte de la clase oprimida afectada por la desigualdad social, atacó los prejuicios del poder político encarnado en las instituciones cívicas con el propósito de reconstruir a la sociedad; para ello apeló al principio de igualdad prescrito en la naturaleza del ser humano y al espíritu de la razón como guía para su realización moral.

Por su parte, Rousseau llevará la polarización entre *nomos* y *physis* hasta un punto irreconciliable y, según su reflexión filosófica sobre las condiciones y consecuencias del estado social en el que se había desarrollado la vida humana, inclinará la balanza por el estado de naturaleza, es decir, afirmará la superioridad del hombre natural sobre el hombre civilizado. La afirmación de semejante antagonismo, con el que explícitamente Rousseau ponía en duda la validez natural del antropocentrismo racional moderno, resucitaba la idea cínica de que la felicidad e infelicidad humana podía identificarse con el apego a la naturaleza y el desapego de las convenciones sociales.

Rousseau recogió la oposición entre convenciones y Naturaleza desde una perspectiva completamente moral, con lo cual dejaba ver su semejanza con el cinismo antiguo ocupado exclusivamente en la búsqueda y reflexión de la auténtica naturaleza del ser humano y cuál debía ser su moral. Ahora bien, si se rastrean los orígenes de esta distinción antropológica y moral, se encontrará que una de sus primeras formulaciones fue desarrollada por el pensamiento sofista en el siglo V a. C.

Anthony A. Long explica en qué consistía la oposición *nomos/physis* a partir de los argumentos que los sofistas, Calicles y Antifón, expusieron en el diálogo platónico *Gorgias;* la aclaración sobre el sentido en el que Diógenes recogió de los sofistas la oposición *nomos-physis* resulta importante porque deja ver, según líneas arriba se ha afirmado, la huella del cinismo antiguo en Rousseau; es decir, claramente puede observarse que éste retomó esa postura en buena medida como punto de partida de su crítica a las convenciones sociales establecidas.

La semejanza entre los sofistas Antifón y Calicles con Diógenes, respecto a los dos tipos de leyes, radicaba en la idea de que el ser humano debía regirse por los preceptos de la Naturaleza en lugar de las convenciones sociales. Para los sofistas, el hombre, por su origen natural, estaba autorizado para que actuara con todas sus capacidades en busca de su propio beneficio; ello significaba que podía satisfacerse como mejor pudiera, es decir, si la naturaleza no se lo impedía o no le había puesto un límite, tenía el derecho de hacer uso de su libertad sin que nada exterior a ella la reprimiera. Pero, era en las implicaciones morales que se seguían de negar la validez de las convenciones y afirmar la superioridad de la justicia natural, donde Anthony A. Long encuentra la diferencia entre cínicos y sofistas:



Web.
pixabay license

Antifón y Calicles argumentan que la moral convencional es una represión antinatural de los derechos de una persona para perseguir su propio beneficio sin preocuparse por el interés de los demás. Así, de acuerdo con Calicles, la justicia natural permite a un hombre poderoso dominar a sus conciudadanos y satisfacer sus apetitos sin limitación alguna. Diógenes (...) extrae un mensaje moral muy diferente de su polarización de naturaleza y convención. Alguien que sigue los dictados de la naturaleza, tal como lo entiende Diógenes, no tendrá interés en el ideal de libertad de Calicles -adquirir el poder y los recursos para dar rienda suelta a todos sus apetitos-, sino que limita sus deseos a los que la naturaleza le prescribe. Si se examina la cuestión, resulta que esos deseos (de sustento, abrigo, sexo, compañía) pueden satisfacerse con un mínimo de provisiones fácilmente disponibles. Lejos de pedir al cínico que persiga intereses a costa de otras personas, todo cuanto requiere la naturaleza de él es que cultive su habilidad para hacerse totalmente adaptable a la fortuna[10]

Un testimonio importante del siglo de las luces que confirma la idea de que Rousseau partió de la oposición cínica entre *nomos* y *physis* en el sentido que Diógenes la interpretó, fue el de Immanuel Kant. H. Niehues-Probsting recoge en su estudio la opinión que el filósofo alemán expresó en sus *Lecciones sobre ética* acerca de la doctrina cínica representada por Diógenes en la antigüedad y por Rousseau en el siglo XVIII. Llama la atención que el discreto acercamiento de Kant a los ideales cínicos estaba influido por el interés y conocimiento que éste había mostrado hacia el pensamiento de Rousseau. En sus *Lecciones sobre ética,* identificó los ideales cínicos como una de las tendencias en las que se dividía la ética clásica, junto al epicureísmo y estoicismo, pero hasta ese punto parece haber considerado el lugar del cinismo en la historia de la filosofía moral antigua. Si puede hablarse de simpatía, tal como la sugiere H. Niehues-Probsting, podría sustentarse en que Kant compartía o aprobaba con los cínicos una idea medular: que la felicidad aumenta con el descenso y no con el incremento de las necesidades[11], y

10 Anthony A. Long, "La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística", en R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, 53.

11 Heinrich Niehues-Probsting, "La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración", en R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, 444.

Androide. pixabay license

agrega, "lo notoriamente escandaloso se omitió"[12]. Sobre el ideal cínico antiguo y Rousseau, Kant escribió lo siguiente:

> El ideal cínico es el ideal de la inocencia o, mejor dicho, de la ingenuidad. Diógenes sostenía que el bien supremo consiste en la ingenuidad, en la sobriedad del goce de la felicidad. (...) La secta cínica sostenía que el bien supremo sería una tarea de la naturaleza y no del arte. En Diógenes los medios para alcanzar la felicidad eran negativos. Afirmaba que la naturaleza humana se satisface con poco, pues cuando se muestran acordes con la naturaleza, los seres humanos carecen de necesidades. Así, un ser humano no experimenta la falta de medios y disfruta de su felicidad precisamente a la luz de esa falta. Hay mucha verdad en Diógenes, pues la aportación de medios y talentos por la naturaleza incrementa nuestras necesidades. Cuantos más medios tenemos a nuestra disposición, más necesidades surgen, y va creciendo la inclinación humana a una mayor satisfacción. Por tanto, la mente no descansa en todo el tiempo. Rousseau, el sutil Diógenes, insiste también en que nuestra voluntad es buena por naturaleza; que somos nosotros los que sucumbimos a la corrupción, que la naturaleza nos lo ha dado todo y que somos nosotros quienes creamos cada vez más necesidades[13]

Fue en el ideal de la inocencia natural del ser humano, donde Kant advirtió el punto medular que unía al cinismo clásico con Rousseau; a partir de ese punto en común, el filósofo alemán lo calificó como "el sutil Diógenes". A primera vista el resumen que Kant hizo sobre la moral cínica, en el que Diógenes y Rousseau están aludidos por sustentar la misma doctrina, no parece expresar los aspectos más graves y escandalosos de la crítica a la cultura que se derivaba de esas tesis; a partir de la evidente omisión sea cual haya sido su razón, si se toma como referencia el breve pasaje antes citado, puede verse que Kant limitó su aprecio a la representación ideal del hombre bueno.

El énfasis de ese pasaje en el que se confirma, como apunta H. Niehues-Probsting,

12 *Ibid*.

13 *Ibid*. Para una lectura del pasaje completo, véase la edición española: Immanuel Kant, *Lecciones de ética* trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldan Panadero. (Barcelona: Editorial Crítica, 1988), 43-48.

que "el conocimiento positivo que Kant tenía sobre Rousseau fue trasladado al cinismo"[14], se centra en la idea de que el hombre natural fue bueno debido a que el curso de su vida se desarrolló bajo las normas que la naturaleza había prescrito, es decir, que conforme a lo dictado en su animalidad pudo satisfacer siempre sus necesidades; al contar con los medios para mantenerse vivo, y con aquello que la naturaleza ponía a su alcance, no padecía la experiencia de la carencia, de tal modo que no conocía razón alguna para esforzarse más de lo debido. Kant parafrasea el mensaje moral de Diógenes acerca de que el hombre podía experimentar el bien si se bastaba con lo mínimo para subsistir y se abstenía de lo innecesario, o bien, de padecer las acuciantes necesidades que se producían en la vida social

Señaló también que Rousseau, partiendo de esa interpretación, había concluido que el hombre, en el estado de Naturaleza, poseía como cualidad innata la bondad, pues, en su voluntad no existía el deseo premeditado de desear más ni de dañar a su semejante para obtenerlo. Fue cuando sus necesidades lo sobrepasaron y sus deseos fueron puestos por encima de la ley natural, aquello que originó la discordia entre sus semejantes; así, según Rousseau, el hombre, al abandonar la naturaleza, incrementó sus necesidades y en la misma proporción creció su insatisfacción. Ya como hombre civilizado, para satisfacerse, según las nuevas necesidades creadas en el estado de sociedad, tuvo que dañar al otro cuando sus intereses se cruzaron.

Si se toma el anterior conjunto de ideas como la síntesis en la que Kant identificó la verdad básica del cinismo, puede confirmarse que, en efecto, su discreto aprecio hacia Rousseau y los cínicos no se extendió más allá del ideal moral del hombre bueno por naturaleza. Si omitió referirse a la crítica cultural que subyacía a la teoría del hombre salvaje, es probable que, sólo haya admirado y reconocido el mensaje moral de los cínicos como modelo antiguo de una vida basada en la frugalidad material, la carencia de necesidades y el rechazo a todo tipo de excesos que perturbaran la mente. Kant pudo estar de acuerdo con ese ideal, pero no al precio, como otros ilustrados afirmaron, de reducir la lucha humana por la existencia al mínimo de las necesidades y, por tanto, a una condición realmente animal.

A diferencia de Kant, los ilustrados próximos al "nuevo Diógenes" no pasaron por alto que la teoría del "hombre salvaje" -síntesis del ideal moral cínico roussoniano- se sustentaba en una crítica negativa de la cultura, que rayaba en el exceso de plantear la superioridad moral de la naturaleza como oposición radical a la vida humana socialmente civilizada. La siguiente afirmación acerca de los males provocados por el espíritu civilizador y de la felicidad que experimentaba el ser humano, cuando vivía apegado únicamente a las prescripciones de la Naturaleza, bastan para entender el malestar y desconcierto en la mentalidad ilustrada y consecuentemente la desaprobación hacia el cinismo filosófico de Rousseau.

> La extrema desigualdad en la manera de vivir; el exceso de ociosidad en unos y el exceso de trabajo en otros (...) las vigilias, los excesos de toda especie, los transportes inmoderados de todas las pasiones, las fatigas y el agotamiento del espíritu, los pesares y las penas sin número que se experimentan en todos los estados y que perpetuamente roen las almas: he ahí las funestas garantías de que la mayoría de nuestros males son nuestra propia obra, y que de que habríamos

14 *Ibid*.

> evitado casi todos conservando la forma de vivir sencilla, uniforme y solitaria que nos fue prescrita por la naturaleza. Si ella nos destinó a ser sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión en un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal depravado[15]

Como bien apunta H. Niehues-Probsting, a los oídos de los ilustrados que tenían conocimiento de la filosofía clásica, el acento de Rousseau remitía al del cínico antiguo, pero no al que habían idealizado y convertido en símbolo de los valores ilustrados, sino al de Diógenes apodado por Platón "Sócrates enloquecido"[16] y por sus conciudadanos, "el Perro", para denotar su indecencia. Sobre el eco del cinismo negativo en Rousseau, a decir de H. Niehues-Probsting, los ilustrados señalaron que dicha identificación se basaba en la existencia de dos tópicos concretos: la crítica cultural y la idealización de la naturaleza[17].

En contraste con el ideal ilustrado, que a través del ejemplo de Diógenes afirmaba el valor positivo de la razón como base del progreso moral del ser humano, el cinismo filosófico de Rousseau acusaba a la capacidad reflexiva de ser origen de los progresos, conocimientos y nuevas necesidades, como una de las causas que llevaron al hombre de la Naturaleza a la sociedad. La gota que derramó el vaso, y causó tanto malestar entre sus contemporáneos, fue que Rousseau interpretó ese desplazamiento de un estado a otro, impulsado según sus propias palabras por la meditación de un "animal depravado", como el origen de la degeneración del hombre salvaje en un hombre civilizado; cuando el hombre alteró sus primigenias relaciones con la naturaleza, se convirtió en un ser malo, en un corruptor de su propia existencia[18]. En otro pasaje del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* expresa cómo transcurría la vida animal del hombre y cómo ella fue pervertida cuando hizo de la civilización su modo de vivir en la naturaleza:

> Cuando ha comido, el hombre salvaje está en paz con toda la naturaleza y es amigo de todos sus semejantes. (...). El vencedor come, el vencido va en busca de fortuna y todo queda en paz; pero en el hombre en sociedad los asuntos son muy distintos; se trata en primer lugar de proveer a lo necesario, y luego a lo superfluo; en seguida vienen los placeres, y después las inmensas riquezas, y después los súbditos, y después los esclavos; no hay un momento de reposo, y lo más singular es que cuento menos naturales y acuciantes son las necesidades, más aumentan las

15 Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, op. cit.*, 252.

16 Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*. VI, 53. Trad. Carlos García Gual. (Madrid: Alianza Editorial, 2007).

17 *Cfr*. Heinrich Niehues-Probsting, 443.

18 Rousseau consideraba que la diferencia fundamental del hombre con el resto de los animales era su cualidad de "perfeccionarse". Precisamente gracias a ésta cualidad logró los progresos que lo condujeron a la vida civilizada y por consecuencia a abandonar su condición natural originaria: "(...) sobre esta diferencia entre el hombre y el animal hay otra cualidad muy específica que los distingue y sobre la que no puede haber ninguna réplica: es la facultad de perfeccionarse; facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás(...) Sería triste para nosotros vernos forzados a convenir que esa facultad distintiva, e ilimitada, es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es ella la que a fuerza de tiempo le saca de la condición originaria, en la que pasaba sus días tranquilos e inocentes; que es ella la que, haciendo surgir con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes lo torna a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza (...)". Jean Jacques Rousseau, *Sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, 256-257.

> pasiones y, lo que es peor, el poder de satisfacerlas; de suerte que tras largas prosperidades, tras haber engullido muchos tesoros y destruido muchos hombres, mi héroe terminará por degollar todo hasta ser el único amo del universo. Tal es, en resumen, el cuadro moral, si no de la vida humana, al menos de las pretensiones secretas de todo hombre civilizado[19].

Mientras para Rousseau el hombre de la *phyisis* no conocía más voluntad para vivir que la que sus instintos le dictaban, el hombre del *nomos* consiguió fortuitamente, gracias a su principal cualidad que era la de perfeccionarse, abandonar la naturaleza en búsqueda de convertirse en amo y señor de ella y de toda criatura que la habitara. A partir de ese momento, para Rousseau, la relación entre el hombre y la Naturaleza ya no fue la misma[20]: ya no era suficiente el alimento que estaba a su alcance para mantenerse vivo, lo quería en abundancia y experimentar el placer de nuevos sabores; tampoco le bastó satisfacerse sexualmente como cualquier otro animal, y sucumbió a la creencia de que había pasiones en la carne y responsabilidades morales en la satisfacción del deseo; ante el clima no sólo buscó resguardarse, sino que se adueñó de la tierra y construyó refugios cómodos; a los hombres los hizo sus enemigos si lo amenazaban, sus amigos si se aliaban para ser más fuertes o sus esclavos si lograba someterlos[21].

Según Rousseau, esta disminución de la especie humana, dada a partir de su proceso de civilización, podía confirmarse en la ruindad de su espíritu social; la evidencia de ello radicaba en que la moral de la que se servía para relacionarse con sus semejantes se corrompía cuando sus deseos insaciables se imponían sobre el deseo de una vida justa y buena. Así, siguiendo la senda del cinismo en su crítica a la cultura y la idealización del hombre inmerso en la Naturaleza, consideraba que los hombres eran malvados y desdichados después de los progresos y conocimientos adquiridos y que la forma de recuperar la inocencia, de experimentar nuevamente la bondad, librarse de los pesares físicos y emocionales consistiría en mantenerse fiel a la Naturaleza y renunciar a los artificios de la vida social. A partir de la diferencia entre la vida del hombre salvaje y el hombre civilizado, Rousseau planteaba la siguiente pregunta con el propósito de poner a consideración si los valores más importantes de la civilización habían fracasado en su tarea de perfeccionar el espíritu humano: "Pregunto qué vida, la civil o la natural, está más sometida a volverse insoportable para quienes disfrutan de ella".[22]

Difícilmente esta disyuntiva podría significar literalmente el abandono de la vida civilizada y un retorno a la vida en la Naturaleza. Ni siquiera los filósofos cínicos, de los que el pensamiento de Rousseau fue un eco durante la Ilustración, cuando apelaron a una vida perruna (*kynikós biós),* para "vivir conforme a la Naturaleza", concibieron como una posibilidad real que el hombre pudiera abandonar su condición y las cualidades inherentes que lo distinguen. El "asilvestramiento de la vida humana", si bien fue ejemplificado

19 *Ibid*., 258-259.

20 La interpretación de Rousseau acerca de las consecuencias negativas que tendrá para la vida humana abandonar la naturaleza a cambio de la civilización, recuerda un célebre comentario que se le atribuye a Diógenes el cínico: "Voceaba a menudo que los dioses habían concedido a los hombres una existencia fácil, pero que ellos mismos se la habían ensombrecido al requerir pasteles de miel, ungüentos perfumados y cosas por el estilo". En Diógenes Laercio, VI, 44., *op. cit*.

21 Jean Jacques Rousseau, *Sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres, op. cit*., 257.

22 *Ibid*., 292.

por los cínicos imitando algunas conductas animales, principalmente tuvo como propósito la búsqueda y la práctica de la excelencia moral. Rousseau, por su parte, aunque en ningún momento fue un practicante de ese ascetismo impúdico, concibió la posibilidad de conocer la diferencia entre el hombre bueno y malo, si se sometía a un severo cuestionamiento los vicios y virtudes de la cultura. Dado que Rousseau acusó cierta relación entre la idea de civilización y el espíritu perverso del ser humano, muchos de sus contemporáneos, recelosos de su crítica a la cultura, lo descalificaron por considerar que, además de falsear a Diógenes, calumniaba los ideales modernos de la civilización. Pero, independientemente de los prejuicios en su contra, es oportuna nuevamente su reflexión, más aún, si se toma en cuenta que estaba centrada en los malestares de la cultura y en la búsqueda de respuestas a los problemas de la moral.

Bibliografía

Kant, Immanuel. *Lecciones de ética*. trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldan Panadero. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

Laercio, Diógenes. *Vida de los filósofos ilustres.* VI, 53. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

Long A., Anthony. "La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística" en *Los cínicos: el movimiento cínico en la antigüedad y su legado* coordinado por Branham R. Bracht y Goulet-Cazé, Marie-Odile. Barcelona: Seix Barral, 2000.

Niehues-Probsting, Heinrich. "La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración" en *Los cínicos: el movimiento cínico en la antigüedad y su legado* coordinado por Branham R. Bracht y Goulet-Cazé, Marie-Odile. Barcelona: Seix Barral, 2000.

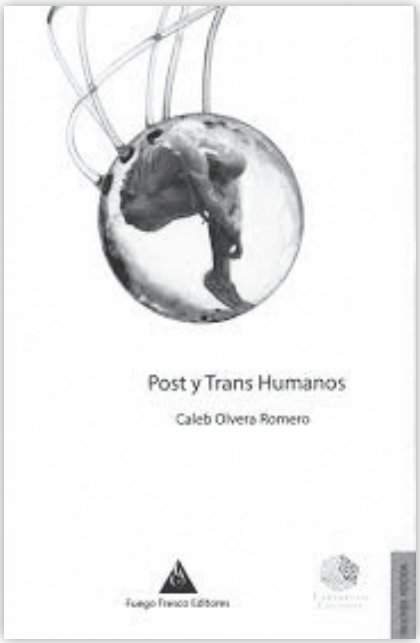
Rousseau, Jean Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Francisco Márquez Cabrera. Madrid: EDIMAT LIBROS, 2000.

Post y Trans Humanos

CALEB OLVERA ROMERO

Editorial Fuego Fresco Editores-Laberinto ediciones, Aguascalientes, México, 2020, 91 pp.

Rubén Charles Suárez*



* Ingeniero electrónico por ITESO. Actualmente se desempeña como desarrollador de aplicaciones de sistemas embebidos en Avnet.

El libro de Caleb Olvera Romero *Post y Trans Humanos* se encuentra dividido en dos capítulos. El primero es el resultado de una entrevista, realizada en el 2017, en la que reflexiona sobre cuatro conceptos: lo prehumano, lo humano, lo transhumano y lo posthumano; el segundo capítulo es pensado como una reflexión sistemática sobre la cultura. El hilo conductor de ambos capítulos es la posibilidad de pensar al hombre y su relación con la cultura mediante las instituciones y la tecnología.[1]

La tesis principal del libro se articula bajo el binomio biología-narratividad. Es decir, los conceptos presentados por el autor: prehumano, humano, transhumano y posthumano convergen en una doble lectura; por un lado, de carácter biológico, dado por la evolución y la constitución de la especie humana y la posibilidad de, en un futuro, la existencia de una nueva especie que no es humana, producto ya no de la evolución sino de la hibridación entre la máquina y lo biológico. Por otro lado, de carácter narrativo, es decir, las posibilidades discursivas que hacen emerger una subjetividad concreta, anclada al entorno histórico y cultural. Dicho binomio, ha configurado la identidad del ser humano a lo largo de la historia.

El tema de lo posthumano y la transhumano se engarza a la llamada filosofía del futuro, esto es, aquella reflexión sobre lo que en el futuro podría ocurrir a

1 Caleb Olvera Romero, *Post y Trans Humanos* (Aguascalientes: Fuego Fresco Editores-Laberinto, 2020), 13.

partir de las posibilidades concretas que están presentes en nuestra sociedad. En este caso, la llamada singularidad tecnológica. El concepto de singularidad tiene su origen en la física y más en concreto en la teoría del *big bang* y hace referencia a un momento previo a la gran explosión donde las leyes de la física operaban de una forma diferente a lo ocurrió tras la explosión. Sin embargo, la singularidad tecnológica, según John von Neumann, matemático húngaro, se entiende como:

> [...] el cada vez más acelerado avance tecnológico, junto a los cambios que éste provoca en la vida humana, dan la apariencia de que está aproximando a la historia una singularidad esencial durante la cual cambiará la vida del ser humano tal y como la conocemos.[2]

La filosofía del futuro, término del que se desmarca Caleb Olvera, en materia de tecnología y su hibridación con el ser humano, es necesaria de tomarse en cuenta ya que cada vez más la tecnología está presente en nuestra dinámica humana cotidiana: el mejoramiento del aprendizaje por medio de fármacos o dopaje cerebral, la creación de prótesis neuronales, los sistemas de interfaz cerebro-ordenador y muchos más dispositivos son y una realidad que se irá acrecentando a medida que pasen los años. Esto nos hace pensar que en unos cuantos años la reflexión sobre lo qué significa ser humano será indispensable ya que pronto nos fusionaremos con la máquina y esto cambiará los aspectos más íntimos de nuestra existencia. ¿Qué ocurrirá en unos años cuando la tecnología permita clonar seres humanos? ¿Serán personas o remitirán a otro concepto? ¿Qué sucederá con nuestra noción de vivir cuando nuestra esperanza de vida se duplique o triplique a lo que actualmente tenemos? Es decir ¿Cómo organizaremos el tiempo, nuestros intereses, nuestra sexualidad y modos de convivencia cuando nuestra vida dure 150 años? ¿Qué ocurrirá cuando las posibilidades tecnológicas permitan descargar nuestra conciencia en otros cuerpos como pronostica la novela *Carbono alterado* de Richard Morgan? Todas estas preguntas implican una nueva forma de elaboración de nuestra identidad y subjetividad. En el fondo ¿Qué nos mantendrá afirmar que seguimos siendo humanos? O ¿es que daremos un salto cualitativo y tendremos que ser llamados, como anuncian hoy varios científicos y filósofos, posthmanos y transhumanos?

Pero, antes de definir qué es lo posthumano o lo transhumano, debemos comprender qué es justamente lo "humano" y cómo es que los prefijos post y trans modifican esa llamada humanidad. Esta es la cuestión con la que Caleb Olvera inicia su reflexión, ¿qué es lo humano? Según el profesor Olvera, el concepto de humanidad proviene de un marco semántico histórico concreto: la edad medieval renacentista que acuñó el concepto de humanismo. Para Olvera, la raíz etimológica de humano proviene de *humus* que significa la primera capa de la tierra y del sufijo *anus* que indica la procedencia de algo; esto es, el lodo con el que el creador hizo a los hombres.[3] La procedencia de un ser divino, creador de todo el universo, implica una procedencia divina, participación con este por medio de su libre acción creadora a través del verbo. Sin embargo, Olvera Romero reconoce que este contexto semántico es una primera narrativa que permite comprender lo humano desde

2 Greco Hernández Ramírez, *Homo roboticus. Ensayos sobre la creatividad científica en biología* (México: Siglo XXI), 23.

3 *Cfr*. Caleb Olvera Romero, *op. cit.*, 21.

una visión judeocristiana, la cual no es universal a todas las culturas. Es por ello que esgrime otro concepto, lo prehumano como aquella narrativa que no participa de la noción judeocristiana de humanidad y que se vuelve excluyente de otras narrativas. Un ejemplo de esto fue lo ocurrido con los misioneros en América que consideraban a los indígenas como seres distintos, aunque biológicamente similares, a los colonos europeos. Cosa que también se tematizó en filósofos como Jean Jacques Rousseau y su "buen salvaje". De este modo, el autor de *Post y Trans Humanos*, puede llegar a concluir respecto de estas narrativas de corte judeocristiano que:

> [...] han olvidado u obviado a los pueblos indígenas que no han transitado la historia de Europa que fraguo [sic] la semántica del concepto humano, por lo cual no son humanos, sino prehumanos por decirlo de algún modo, en ningún caso peyorativo, y bajo el supuesto de que la colonización europea los alcance.[4]

Así, el concepto de humano parece no aplicarse, por lo menos a nivel narrativo, de forma unívoca a todos los que formamos parte de la especie conocida como *homo sapiens*, lo cual puede explicar las formas violentas con que se llevó a cabo la colonización en África y América a manos de los europeos al no considerar como prójimos a los nativos de estas regiones y forzarles a adoptar otras prácticas religiosas, sexuales, históricas, etc.

Respecto del concepto transhumano, Caleb Olvera Romero apunta que: "El término "trans" prefijo que indica "al otro lado" o "a través de" se predica generalmente de quien ha atravesado alguna condición, situación o propiamente dicho, un lugar".[5] El prefijo ha tomado gran actualidad en las sociedades postindustriales debido a las teorías de género e identidades sexoafectivas en las cuales, con cada vez mayor frecuencia, se visibilizan narrativas tras: transexualidad, transgénero y travestismo, como nuevas identidades que transitan hacia otra cosa, que modifican su constitución biológica dada. La importancia de visibilizar estas narrativas estriba en la construcción de nuevos discursos cada vez más incluyentes y empáticos que deconstruyan la esencialización-naturalización de los cuerpos y los roles de género que históricamente se adhirieron a la biología, sin reconocer la doble polaridad narrativa, esto es: se tendió a asimilar lo biológico (sexo) como correlato de lo social (género).

En el caso de los transhumanos, apunta Olvera Romero, debemos el concepto a Fereidoun M. Esfandiary que lo acuñó, en 1989, en su obra *Are You transhuman?* Olvera señala respecto de este concepto que:

> [...] implica esta situación de mediación de quien intenta o está en el proceso de dejar atrás una condición, pero que aún convive con otros que están en ella. Es una categoría mestiza que se dirige a lograr lo posthumano. El transhumanismo es la etapa larvaria de gestación de un nuevo tipo de narración, que si bien no puede delimitarse tajantemente, ya presenta algunas diferencias considerables con las otras identidades o narraciones taxonómicas.[6]

De este modo, la categoría transhumano es una categoría de transición entre lo humano, recubierto por una ontología

4 *Ibid*., 25.
5 *Ibid*., 21.
6 *Ibid*., 22.

judeocristiana que implica la procedencia divina y todas las narrativas que esta conlleva, tales como: la dignidad, la libertad, la historia como *kairós*, la visión de una vida eterna tras la muerte, por un lado, y, por otro, la categoría de lo posthumano, que es definida como:

> [...] la superación de las limitantes espacio intelectuales de los humanos mediante la implementación orgánica de la tecnología, generando así las condiciones de su propia evolución. Cuyo destino meta natural parece ser la superación de la especie, de lo humano. [...]. El término posthumano es originario de la ciencia ficción, y tiene como características 1. cuestionar y generar esquemas de superación entre la especie y lo humano. 2. Establecer la distinción entre la especie y lo humano, dejando en claro que lo humano es un constructo histórico, que de alguna manera está en correlación con lo orgánico. 3. Reflexionar sobre la posibilidad de poder decidir qué tiene o podría tener la máquina. Es la cuestión de la posibilidad del libre albedrío dentro de la inteligencia artificial. 4. Criticar la idea de identidad sustancial de lo humano, abriendo así la posibilidad de una identidad narrativa cambiante, perfiles distintos de Facebook, o vida virtual. Posibilidad real para que la inteligencia artificial comparta a cabalidad la noción de identidad con los posthumanos, generando así derechos de la máquina. 5. La superación de las limitantes físico-intelectuales de lo humano por parte de la implementación orgánica de la tecnología, prótesis, trasplantes, injertos mecánicos, celulares, etc. 6. la preocupación por la extinción de la raza humana por cuestiones económico ambientales. 7. Reflexión ontoexistencial sobre la condición de la máquina. La posibilidad de que la inteligencia artificial genere su propio sentido de la existencia.[7]

Tras estas definiciones, podemos plantear una especie de evolución conceptual. En un primer nivel estarían los llamados prehumanos, quienes, aunque pertenecientes a la misma especie (*homo sapiens*), han sido excluidos de la narrativa humana dada por la cultura judeocristiana europea. Así, el humano, biológicamente también *homo sapiens*, conlleva una narrativa que lo distingue, debido a diversas prácticas culturales, de lo prehumano. Asimismo, la categoría transhumano es una categoría de transición entre lo humano y lo posthumano, caracterizado sobre todo por la modificación de la especie: los posthumano ya no serán biológicamente *homo sapiens* sino otra especie, y este salto se dará gracias a la tecnología y los caracteres no hereditarios que se impliquen en las modificaciones corporales.

Ahora bien, estos diferentes conceptos conviven en un espacio común. Este espacio en el que lo prehumano, lo humano, lo transhumano y lo posthumano se encuentran de algún modo es la cultura. Esta puede ser entendida como cualquier tipo de práctica discursiva en la cual se normaliza, reprime y subliman los diferentes tipos de conducta. Es justamente en la cultura en donde acuñamos y comprendemos las nociones de lo pre, lo humano, lo trans y lo post del humano. Es decir, las distintas narrativas de lo pre, lo trans, lo post y lo humano conviven:

> Lo verdaderamente interesante del día de hoy, es que esta narración convive con otro tipo de narraciones, se puede ir al amazonas y contactar con nativos que nunca fueron humanos, porque

7 *Ibid*., 22-23.

> no entraron al discurso medieval o moderno de lo humano y se puede ver artistas como Stelarc que se han mandado a poner una oreja en el brazo para escuchar por ahí, o se han puesto un brazo robótico. Podemos contactar con personas que su mayor interacción con la realidad es Siri, que están solas en su casa o trabajo, y platican con la máquina o con las aplicaciones que se pueden descargar.[8]

Sin este espacio discursivo, el andamiaje semántico con el cual comprendemos el mundo no tendría sentido. Es por ello que Olvera Romero dice respecto de la cultura que:

> Introduce semas que han sido cifradas en tiempos precisos, significados que posibilitan concepciones distintas o en casos particulares las imposibilitan.[9]

Esto quiere decir que, en primer lugar, la cultura es un horizonte de posibilidad de interpretación, por medio del discurso, de sentido, o por lo menos, de algún tipo de sentido. Hablar de los valores, por ejemplo, solamente tiene sentido en medida en que estos valores están articulados con algún tipo de horizonte cultural al que hagan referencia. Pero, también, al estar articulados a un horizonte, la cultura se vuelve histórica, es decir, evolutiva, cambiante, lo que permite, justamente, re-significar el sentido de una práctica discursiva. Sin embargo, la cultura también puede ejercer un poder que imposibilite el surgimiento, la expresión o incluso exacerbe el dominio de otras formas de pensar, es por ello que en la década de los sesenta floreció el concepto de contra-cultura para establecer una visión opuesta a los valores establecidos por el capitalismo. La cultura se vuelve así un horizonte de relaciones, de semas, de significados anclados a la temporalidad. La cultura es narración, puesto que la narración es el modo en que son contados los discursos.

Esta forma de comprender la cultura encuentra sus fundamentos teóricos en el pensamiento de Paul Ricoeur y su filosofía narrativa. Para Ricoeur existen dos tipos de identidad narrativa, la identidad *ídem* y la identidad *ipse*:

> La identidad propia o "Ídem" solo se predicaría de aquellas cosas no sujetas al tiempo, ejemplo: los conceptos numéricos, por lo que sólo el concepto de "1" es idéntico al concepto de "1". Todo lo sujeto al tiempo cambia; entonces al estar sujetos a los cambios del tiempo, no tenemos propiamente identidad, algo que se mantenga. Ni siquiera el código genético se mantiene inmutable, porque es una relación de relaciones que incluso la tecnología puede estar alterando. ¿En qué consiste la identidad ipse? Básicamente es una narración que te filia a las cosas, esto quiere decir, que si dices anhelo esto, es una especie de valoración del mundo, no es una identidad como un núcleo sólido, una sustancia, o un homúnculo, lo que tenemos es un devenir y una lingüicidad que se auto-refiere.[10]

Pongamos un ejemplo al respecto. Nuestras relaciones de intimidad están inscritas, por un lado, en lo biológico, el amor, el deseo sexual, puede ser comprendidos como un extraño cóctel de neurotransmisores y hormonas como la testosterona, la dopamina, la prolactina,

8 *Ibid.*,32-33.
9 *Ibid.*, 77.
10 *Ibid.*,33-34.

etc., mientras que, por otro lado, el mismo deseo sexual y el amor son producidos por una narrativa concisa a un momento histórico que nos vincule con procesos afectivos. El llamado amor romántico hoy ha sido criticado por las narrativas feministas pero en los siglos XVIII y XIX fue una narrativa que sirvió profundamente de antídoto, de contra-narrativa, a la narrativa que el mundo medieval hizo del amor. Asimismo, las narrativas del siglo XXI en cuanto al amor y deseo sexual son productos de unas narrativas nuevas: tinder, wappa y otras aplicaciones buscan modificar los procesos de seducción y ligue de antaño. Sin embargo, no son las únicas, la tecnología juega otro punto importante en las diversas narrativas. Volviendo al aspecto sexual, la tecnología y las ciencias biomédicas han modificado nuestra corporalidad a varios niveles: los fármacos como el viagra y la posibilidad del ciber sexo, los juguetes sexuales, etc., son otras formas en las que las narrativas van configurando nuestra visión de lo humano. Nada más transhumano, es decir, una narrativa que va modificando la noción de lo humano, que el sexo que tiene un "lugar", el sexo a la distancia, el sexo con androides y ginoides sexuales es toda una realidad. ¿Acaso los posthumanos serán organismos sintéticos que se reproduzcan sexualmente entre ellos? ¿Podrán las inteligencias artificiales follar?

Sin embargo, la experiencia sexual no es la única que será modificada. Todas nuestras experiencias, íntimas o colectivas, se verán alteradas en medida en que nuestras narrativas se trasmuten. La misma experiencia de muerte es narrativa. ¿Acaso alguien cree que la muerte fue vista de la misma forma por nuestros parientes lejanos, que habitaban en la caverna y vivían angustiados frente la posibilidad de ser atacados por un cocodrilo o un león, que por nosotros, que si hemos visto un cocodrilo o un león ha sido en un zoológico, que extendimos nuestro promedio de vida a 80 años o por los hombres del futuro que practicaran la edición genética para eliminar las enfermedades hereditarias y podrán crear sintéticamente cualquier órgano para extender su vida? Estas son algunas cuestiones que el libro de Caleb Olvera suscita.

Normas para autoras/es

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** solo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de Piezas tomará en cuenta lo siguiente:

Contenido:

a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencia Sociales.
e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

Forma:

•Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
•Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
•Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).
En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.
•Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

Un autor: Martin Heidegger, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

Dos autores: Pierre Bourdieu y Gunteher Teubner, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

Tres o más autores: Gabriel Vargas Lozano, *et al*., *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

Editor o compilador: Hans Kelsen, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.

b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

Hans Kelsen, "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, ed. Hans Kelsen, (Madrid: Taurus, 1966), 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

Oscar Valencia Magallón, "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado", *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.

Notas de pie de página: a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos ("voladitos" o en superíndice), sin punto en la llamada.

Citas textuales: cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría solo en el margen izquierdo.

Bibliografía: se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.
Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.
Kelsen, Hans. "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.
Valencia Magallón, Oscar. "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado". *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.
Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: torresguillen@hotmail.com / revista.piezas@if.edu.mx o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.

REVISTA
Piezas
en diálogo filosofía y ciencias humanas

Suscripciones, contactos, ventas.

Para todo tipo
de correspondencia comercial, diríjase a la revista:

PIEZAS EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Para las suscripciones y adquisición de números en el interior
y fuera del país contactar a los teléfonos:
01 +52(33) 3631 0934/43 ext. 1102,
correo electrónico:
revista.piezas@if.edu.mx.

**Duda, incluso de ti,
eso provocará
la emergencia de tu existencia.**

IAPE
UNIVERSIDAD

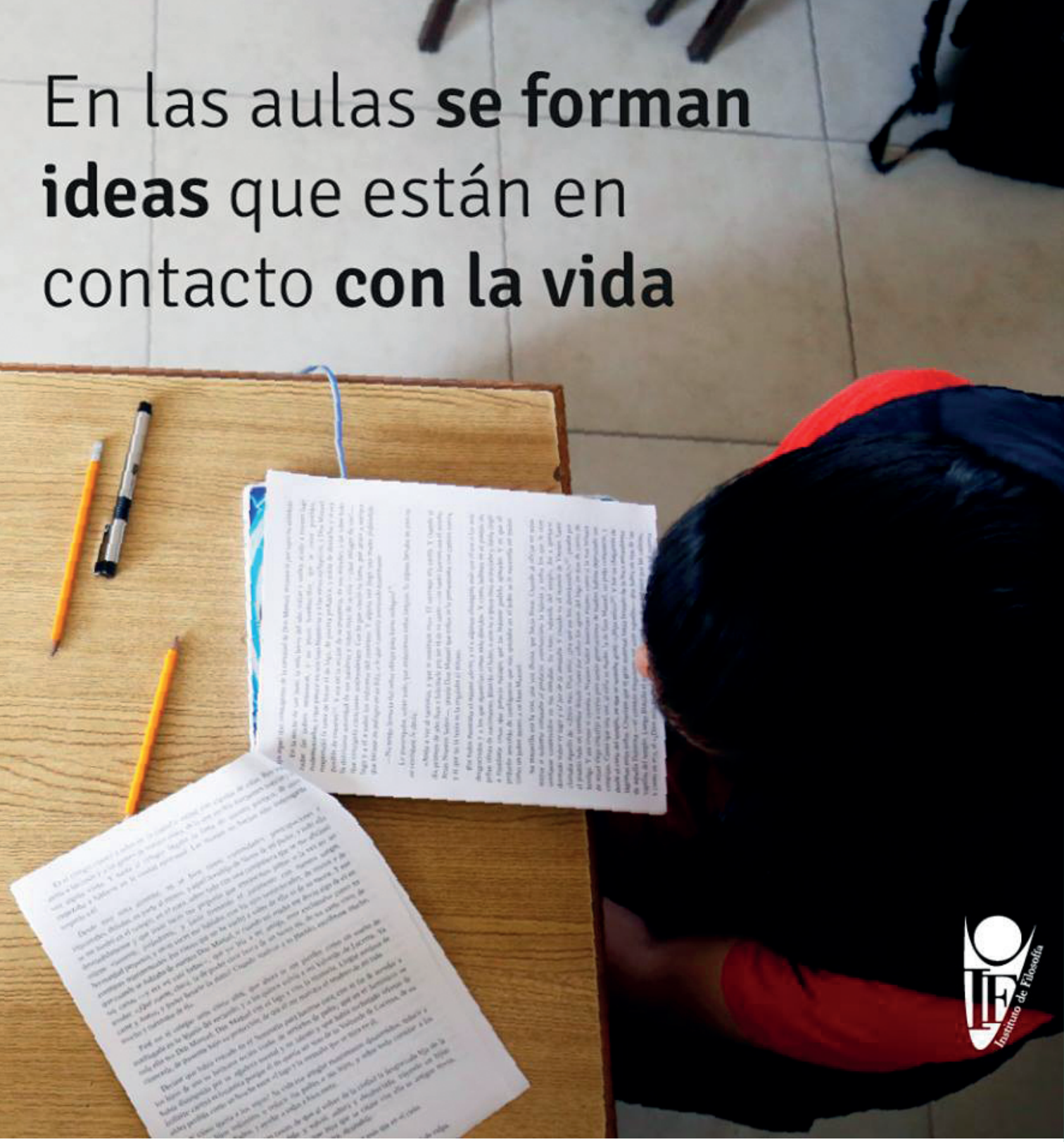
Doctorado en
Filosofía
y Ciencias Humanas

RVOE SEYD-SUP010/2018
Modalidad no escolarizada - a distancia

Informes:
promocion@iape.edu.mx

+52 (614) 4147879 o
whatsApp al
+52(614) 4441272

www.iape.edu.mx



LICENCIATURA EN FILOSOFÍA CON
RECONOCIMIENTO OFICIAL SEP
MODALIDAD PRESENCIAL
MODALIDAD EN LÍNEA

CURSOS, TALLERES Y DIPLOMADOS.

CONOCE MÁS:

INFORMES:
3322563078
3336310934 EXT. 1102
DIFUSION@IF.EDU.MX

www.if.edu.mx