



Lo in-humano: Tentativa para trascender lo humano inmanentemente

The in-human:

Attempt to transcend the human immanently

O des-umano:

Tentativa de transcender o humano imanentemente

Mikel Varela Pequeño ^[a] 

País Vasco, Espanha

^[a] Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU)

Como citar: VARELA PEQUEÑO, Mikel. Lo in-humano: Tentativa para trascender lo humano inmanentemente. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 36, e202430658, 2024. DOI: <http://doi.org/10.1590/2965-1557.036.e202430658>.

Resumen

Pensar lo humano hoy exige un análisis del legado epistemológico y ontológico del humanismo moderno, cuyos postulados fundacionales aún siguen vigentes. La idea de lo humano que se esté manejando en cada marco socio-histórico concreto actúa a modo de ideal normativo, determinando qué cuerpos y subjetividades se acomodan a las coordenadas de la inteligibilidad y cuáles quedan al margen. Este hecho exige, en primer lugar, revelar, desvelar, mostrar las costuras sobre las que las diversas formas del humanismo moderno han tejido las narrativas que legitiman y naturalizan las concepciones unidimensionales y excluyentes de lo humano. Asimismo, se presentará una suerte

^[a] Ph.D. em Filosofia pela University of the Basque Country (UPV/EHU); Basque Country, Espanha, e-mail: mikel.varela@ehu.eus

de tentativa postfundacional con la voluntad de mostrar la senda intelectual que podría orientar en el objetivo de generar concepciones dinámicas y abiertas de lo humano. En definitiva, se defenderá el pensamiento sustractivo (inmanente, postacontecimental, material, procesual, secuencial, relacional, afirmativo, creativo) como medio para *transcender lo humano inmanentemente*.

Palabras clave: Humanismo. Posthumanismo. Postfundacionalismo. Inmanencia. Sustracción.

Abstract

Thinking about the human nowadays requires an analysis of the epistemological and ontological legacy of modern humanism, whose founding postulates are still prevailing. The idea of the human that is being handled in each specific socio-historical framework acts as a normative ideal, determining which bodies and subjectivities fit into the coordinates of intelligibility and which remain outside. This fact requires, first of all, to reveal, uncover, show the seams on which the various forms of modern humanism have woven the narratives that legitimise and naturalise the one-dimensional and discriminatory conceptions of the human. Likewise, a kind of post-foundation attempt will be presented with the aim of showing the intellectual path that could guide the objective of generating dynamic and open conceptions of the human. In short, subtractive thinking (immanent, post-evental, material, processual, sequential, relational, affirmative, creative) will be defended as a means to immanently transcend the human.

Keywords: Humanism. Posthumanism. Postfoundationalism. Immanence. Subtraction.

Resumo

Pensar o humano hoje requer uma análise do legado epistemológico e ontológico do humanismo moderno, cujos postulados fundadores ainda são válidos atualmente. A ideia de humano que está sendo tratada em cada estrutura sócio-histórica específica atua como um ideal normativo, determinando quais corpos e subjetividades são acomodados às coordenadas de inteligibilidade e quais são deixados à margem. Esse fato requer, em primeiro lugar, revelar, desvelar, mostrar as costuras sobre as quais as várias formas de humanismo moderno teceram as narrativas que legitimam e naturalizam concepções unidimensionais e exclusivas do humano. Da mesma forma, será apresentada uma espécie de tentativa pós-fundacional com o objetivo de mostrar o caminho intelectual que poderia guiar o objetivo de gerar concepções dinâmicas e abertas do humano. Em suma, o pensamento subtrativo (imanente, pós-acontecimental, material, processual, sequencial, relacional, afirmativo, criativo) será defendido como um meio de transcender o humano imanentemente.

Palavras-chave: Humanismo. Pós-humanismo. Pós-fundacionalismo. Imanência. Subtração.

0. Exordio: el Hombre, ¿qué hombre?

“El hombre es medida de todas las cosas” (Platón, 2008; *Teeteto*, 152a). Esta manida proposición que Sócrates puso en boca de un Protágoras no presente en el momento del diálogo se ajusta aquí a la perfección, en su ambigüedad, al objetivo que todo exordio debe cumplir, como muy bien sabía, en tanto sofista, el propio Protágoras: atraer y preparar el ánimo de quien se acerque a, en nuestro caso, el texto. Cuando leemos esta proposición, una de las primeras preguntas que nos viene a la cabeza es ‘¿qué *hombre*? ¿qué *hombre* es la medida de todas las cosas?’, cuyo intento de elucidación desemboca en la clásica discusión sobre si el sustantivo ‘hombre’ hace referencia al individuo o es en un sentido genérico abstracto (Bonazzi, 2020). En realidad, tomando en consideración el objetivo que persigue este artículo, y realizando una lectura ahistórica, dejando a un lado los debates filológicos, o incluso apropiándonos de un Protágoras revivido *ad hoc*, se puede entender que tal enunciado atesora un doble sentido que integra lo particular y lo genérico. Ahora bien, si se quiere dilucidar el sentido de esta primera enigmática relación, es preciso ir un poco más allá en el empleo interesado del viejo Protágoras para trasladarlo completamente al terreno que nos ocupa. Alteremos, pues, el predicado para concretar que el propio hombre, en tanto cosa, en tanto parte del conjunto de todas las cosas, también se mide a partir del hombre, *id est*, ‘el hombre es la medida de todos los hombres’. Esta tautología únicamente puede ser resuelta atribuyendo a cada uno de los dos hombres de nuestra proposición (sujeto y predicado) un carácter diverso, sea particular o genérico en cada caso, indistintamente: bien un hombre particular es la medida del hombre genérico, lo que nos deposita *ipso facto* en la esfera del empirismo, de lo relativo (hay tantos hombres genéricos como representaciones convencionales realizadas por hombres particulares o grupos hegemónicos de hombres); o bien un hombre genérico es la medida de los hombres particulares, lo que nos proyecta al cielo del idealismo (una idea del hombre, espetada por un hombre o un grupo de hombres particulares, a la que todo hombre debe aspirar; *humanitas*). Podríamos decir, entonces, que nos encontramos frente a la *falaz* elección entre empirismo (qué hombre particular es la medida de los hombres) o idealismo (qué idea del hombre, derivada veladamente de una concepción particular del hombre –¿acaso hay otro modo de hacerlo?–, normalmente la propia, es la medida de todo hombre particular); en ambas, es un hombre determinado –o un grupo de ellos en torno a ciertas convenciones– quien determina qué es *Un Hombre*. De modo que ambas posiciones, empirista e idealista, más allá de su pretensión, caen de lado de lo relativo, de lo relativo al contexto socio-histórico y las relaciones de poder que en él se dan; no son ni asépticamente objetivas ni absolutamente universales. En ese dominio, quién es el hombre-sujeto que establece qué es *Un Hombre* viene determinado por las relaciones de poder. Realizando una interpretación epistemológica de nuestra ya más que apócrifa frase de Protágoras, en ambos casos (en cualquiera de las dos direcciones en la relación entre particularidad y genericidad), el sujeto cognoscente es un hombre particular que determina el objeto de conocimiento; sea abrazando el empirismo o el idealismo, el sujeto construye el objeto a partir de su propio marco de sentido, no lo aprehende en sí. Este carácter doblemente relativista (empírico e idealista) puede quedar perfectamente reflejado en una nueva –también doble– tautología: ‘el hombre que es la medida del hombre es la medida del hombre’; o, en esa relación sujeto/objeto, en un lenguaje que subraya aún más la hegemonía patriarcal, se puede afirmar que ‘el hombre que es la medida del hombre es la medida de *lo Humano*’. Dicho de otro modo, toda definición de lo humano vendrá determinada por las coordenadas de inteligibilidad en las que se sitúa el sujeto cognoscente: el primer hombre; el que determina qué es, cómo es el hombre que significa lo humano. Hecho que, volviendo a las relaciones de poder, no puede más que desembocar en la sobrerrepresentación de quien en una situación de poder asigna significado, de tal modo que el hombre que es la medida del hombre se encuentra sobrerrepresentado no solo en el ideal normativo del hombre, sino también en el de lo humano.

Para huir de ese juego sofista, propongo dos gestos filosóficos; el primero, con la voluntad de poner en evidencia los enredos ontológicos y epistemológicos que nos lleva a determinar qué es *Un Hombre*, qué es *lo Humano*, y, el segundo, con el anhelo de buscar nuevas formas de abrir horizontes de inéditas lógicas que faculten *pensar* lo humano ajeno a las trampas del empirismo y el idealismo. Dos movimientos que podrían ser sintetizados –quizá de manera reduccionista, pero útil– en deconstrucción e inmanencia. De modo que lo que resta del presente texto queda dividido en dos apartados principales: uno dedicado al desvelamiento de las lógicas que operan en la arquitectura de las diferentes estructuras de sentido sobre las que se ha edificado y normalizado una determinada concepción moderna de lo humano; y otro dirigido a indagar cómo, desde lo que esas estructuras hegemónicas forcluyen, se pueden constituir formas inéditas de radical apertura de lo humano. Por último, el texto se cerrará con un pequeño epílogo que recoja las ideas más relevantes y presente un horizonte de expectativas.

1. Lo humano. Un diagnóstico

La idea de lo “humano” que se esté manejando en cada marco socio-histórico concreto actúa a modo de “ideal regulador” o “normativo”, determinando qué cuerpos y subjetividades se acomodan a las coordenadas de la inteligibilidad y cuáles quedan al margen¹. Opera como imagen reguladora en la elaboración de las identidades individuales y colectivas, condicionando su proceso de configuración, presionando para que se acomode a los estándares establecidos por los límites de lo hegemónicamente considerado humano. Estos ideales antropológicos son, como ya he anticipado, relativos, no se pueden comprender más que socio-históricamente localizados, consecuencia de flujos de cambios epistemológicos y consolidación de ideas y conceptos en torno a la experiencia –localizada, cómo si no– de lo humano. Asimismo, históricamente han operado mediante la aplicación de dialécticas binarias, merced a las cuales todo aquello que no se ajusta a tales modelos queda relegado al terreno de lo no-humano. De modo que el potencial constitutivo de los ideales normativos actúa en un doble sentido, positivo y negativo, constituyendo subjetividades normativas y no-normativas, estas últimas tradicionalmente considerados monstruos, bárbaros, bestias, engendros inhumanos inmerecedores de los derechos más fundamentales. Efectivamente, el humanismo² se asienta sobre una concepción de lo humano que, como la obra de Jacques Derrida puso en evidencia, descansa sobre una metafísica de oposiciones binarias: humano-animal; masculino-femenino; cultura-naturaleza; civilización-barbarie; natural-artificial; normal-patológico, hetero-homo, etc. Las mismas que circunscriben aquello que percibimos, sentimos y reconocemos como parte del *Nosotros*, como parte de los *Otros*³.

¹ Tomo como referencia el sentido que Butler (1993, p. 54) otorga a “*regulatory ideal*”.

² Siguiendo la línea conceptual de otro trabajo en el que abordo cuestiones similares, pero desde una perspectiva educativa (véase Varela Pequeño, 2022), en este texto, el término humanismo no remite al movimiento del Humanismo renacentista originado en Italia y expandido a otros países a lo largo de los siglos XV y XVI. Hace referencia, en cambio, a las propuestas filosóficas –implícitas o explícitas– que propelen un ideal humano (Ferrater Mora, 2004, p. 1701). A excepción de que se indique lo contrario, el término humanismo debe ser comprendido en términos generales, *plus minusve*, como el anhelo antropocéntrico que entiende que toda significación, conformación, corporalización de lo humano es el resultado de la persecución de cierto ideal regulador de lo Humano, o incluso de una esencia cuyo potencial es preciso desplegar.

³ Tanto el uso del masculino como el de la mayúscula son deliberados.

En este sentido, Sylvia Wynter, con una vocación eminentemente decolonial, pero también antipatriarcal y de clase⁴, ha realizado uno de los análisis más agudos para sacar a la luz los giros epistemológicos y narrativas que históricamente han operado en la construcción de las diferentes estructuras de sentido sobre las que se ha erigido y naturalizado una determinada concepción moderna de lo humano. En otras palabras, ha tratado de revelar, desvelar, mostrar las costuras sobre las que las diversas formas del humanismo moderno han tejido las narrativas que legitiman y naturalizan la más arriba aludida “sobrerrepresentación del Hombre [*overrepresentation of Man*]”, así como la explotación y exclusión de todas aquellas personas que no se ajustan a su categorización –racista y patriarcal– de lo humano. La cuestión en torno a lo humano, por tanto, no se puede abordar al margen de las categorías epistémicas y las narrativas hegemónicas.

Wynter (2003) identifica dos etapas que remodelan la visión del género humano de matriz judeo-cristiana concretado en el concepto del hombre medieval cristiano⁵. Sostiene que el germen de la primera etapa es fruto del apogeo de las expediciones coloniales de occidente, de la instauración de los Estados modernos, de la Reforma Protestante y de los cambios que la concepción heliocéntrica copernicana introdujo en el terreno de la astronomía, así como del posterior desarrollo de la física como ciencia. Cesura que, además de desestabilizar el orden teocéntrico de matriz judeo-cristiana que imperaba en el contexto de la época medieval, contribuyó a sentar las bases de un régimen del saber alternativo que contenía una renovada concepción de lo humano. El final de la no homogeneidad entre la Tierra (lo mundano, espacio natural del ser humano) y el Cielo (lo sagrado, reservado a Dios, fuera del alcance del conocimiento humano); el hecho de acabar con la diferenciación entre las zonas habitables y no habitables del planeta; y la consideración del Hombre como sujeto político, como esencia fundadora, impulsaron lo que hoy conocemos como humanismo moderno. Una forma del humanismo que se caracteriza, primero, por una nueva ideación del Hombre en tanto sujeto universal, autoconsciente y autónomo, capaz de volición y libre albedrío; y, segundo, por generar un nuevo ordenamiento de lo humano –y de sus relaciones con el entorno– que descansa sobre un indiscutible carácter antropocéntrico y sobre las categorías de racionalismo mecanicista, progreso y universalismo. Se trata de una nueva cosmovisión que activa lógicas de igualdad y diferencia que ya no se asientan sobre un binarismo de origen fundacional divino (judeo-cristiano/no judeo-cristiano), sino sobre las supuestas leyes de la naturaleza; una narrativa que hace descansar el nuevo orden –legal, social, político, moral, etc.– sobre la base diferencial primaria de la relación binaria racional/irracional, pero que, no obstante, continua materializándose en diferentes prácticas de inclusión y exclusión. Se inauguraba así un incipiente proyecto de secularización que, para su pretendida culminación, requeriría de nuevos impulsos.

Winter (2003) identifica ese siguiente impulso de secularización de la matriz judeo-cristiana, de mayor radicalidad que el anterior, con la segunda de las etapas; en este caso, caracterizada por un régimen del saber biocéntrico, o “bio-económico”, en términos más precisos. Entiende que en el salto del siglo XVIII al XIX acontece el cambio epistémico (el darwinismo, el surgimiento de las ciencias biológicas, una nueva configuración de sujeto político adscrita al humanismo liberal, así como las teorías económicas del libre mercado al calor de la revolución industrial y los avances técnico-tecnológicos, estímulos de un insaciable capitalismo) que hace posible otra reformulación occidental de lo humano: del Hombre como sujeto político se transita a una nueva

⁴ Raza, clase, género, sexualidad, márgenes y centro, dentro y fuera son algunas de las categorías analíticas que ha tratado de aglutinar bajo el paraguas de ‘lo humano’ con el objetivo de superar las limitaciones que pueda conllevar el hecho de tratarlas aisladamente (McKittrick, 2015, p. 7).

⁵ Por coherencia analítica con el ya citado texto en el que enfrento cuestiones similares desde una perspectiva educativa (véase Varela Pequeño, 2022), doy aquí continuidad a la línea diagnóstica allí esbozada.

concepción que lo representa como sujeto “bio-económico”. Ahora bien, si los procedimientos de exclusión que originariamente se justificaban gracias al pecado original y a la adhesión a la religión y moral judeo-cristiana no desaparecieron del todo, pues, como he subrayado, la llegada del humanismo laico del renacimiento supuso su consolidación (la de los procedimientos de exclusión) merced a la construcción de una nueva estructura epistemológica de carácter natural determinista (la dupla racional/irracional); en este nuevo marco, el del régimen bio-económico, es la relación binaria ‘evolutivamente seleccionado’/‘evolutivamente no seleccionado’ la que sirve de fundamento para determinar quién se ajusta ontológicamente a la categoría de lo humano y quién no, con todo lo que ello supone a nivel legal, social, político, moral, etc.

Cierto, el proceso de reconstrucción secularizadora, iniciado en el contexto renacentista de finales del siglo XV (periodo racional) y prolongado tras la ilustración (periodo biocéntrico), inauguró una época de deterioro de la hasta entonces implacable autoridad de la concepción judeo-cristiana del Hombre (periodo medieval), que, sin embargo, no se tradujo en dar término a los mecanismos de continua y cruel exclusión que giraban en torno a la categoría de lo humano. La justificación de la concepción de lo humano pasó de descansar sobre la voluntad divina y la autoridad eclesiástica a hacerlo sobre regímenes de verdad pretendidamente racionales y biológicos; a pesar de la pátina de objetividad que le imprimió el distanciamiento con respecto al fundacionalismo ⁶ divino, lo cierto es que lo humano continuó siendo producto de construcciones fundacionales, si bien desde entonces revestido con la apariencia de neutralidad que le otorga el marco epistemológico de la ciencia. De hecho, el proceso secularizador que podía haber acabado con el fundacionalismo –siempre excluyente (sea por un particularismo empírico o falazmente abstracto)– simplemente lleva a una transmutación del Dios al que se rinde pleitesía. Así, la modernidad se convierte en la bisagra que, de un lado, prepara la muerte del Dios de las religiones y, del otro, sienta las bases para el esplendor del Dios de la metafísica⁷. Asimismo, en relación con estos dos Dioses, se puede entender que las dos etapas de secularización que Wynter plantea suponen un intento de acabar con ellos: con el Dios de las religiones, en el periodo racional, y con el Dios de la metafísica, en el periodo biocéntrico.

Hoy podemos decir, primero, que el Dios de las religiones ha muerto⁸, quizás no merced al periodo racional, que es donde se inicia su abordaje, sino en el biocéntrico, más centrado, sin embargo, en atacar al Dios de la metafísica; y, segundo, que el Dios de la metafísica agoniza, no tanto gracias al periodo biocéntrico, sino más bien al postestructuralismo del siglo XX. A pesar de todo, el proyecto humanista fundacional aún persiste, ahora de la mano de nuevas “antropotécnicas”⁹. Los discursos de inclusión y exclusión no han desaparecido; su justificación ha sufrido un desplazamiento más. Como consecuencia de un nuevo proceso de secularización (en este caso con respecto al Dios de la metafísica) propiciado por las

⁶ Me refiero al fundacionalismo como la inclinación a considerar que el conocimiento descansa sobre fundamentos últimos. Fundamentos que, en tanto autoevidentes, resultan invulnerables frente a todo ejercicio de revisión; son principios universales, necesariamente verdaderos –pero metafísicos–, sobre los que se construyen regímenes del saber inmunes a todo ataque externo al propio sistema. El postfundacionalismo, en cambio, parafraseando a Marchart (2007, p. 2), hace alusión al continuo cuestionamiento en torno al estatuto ontológico de las categorías metafísicas fundamentales (esencia, fundamento, universalidad y totalidad) subyacentes a toda disposición fundacional. En este sentido, es preciso evitar la confusión entre las posiciones anti-fundacionalista, que descarta rotundamente la posible existencia de fundamentos, y post-fundacionalista, que pone en cuestión la naturaleza ontológica de los mismos.

⁷ Tomo las expresiones ‘Dios de las religiones’ y ‘Dios de la metafísica’ prestada de Badiou (2002, pp. 11-23), quien además también alude, apoyándose en Heidegger, al ‘Dios de los poetas’, del que aquí prescindiré por no ser necesario para la argumentación. Con el Dios de las religiones hace referencia a un Dios vivo, con el que se intenta vivir y dar sentido a la vida y a la muerte; con el Dios de la metafísica a un concepto de Dios, o Dios como representante de lo Uno-infinito.

⁸ Sobre la muerte anticipada del Dios de las religiones, véase Varela Pequeño (2022).

⁹ Sloterdijk (2000) es, precisamente (pues de él tomo el término “antropotécnica”), un ejemplo claro de ello. En este sentido, se puede consultar el trabajo de De Freitas (2020).

posibilidades que en la actualidad brinda la neurociencia, el humanismo moderno se ha transformado en una suerte de “humanismo científico” que combina las ciencias del mundo natural con las humanidades – preocupadas por el significado de la experiencia humana– (García García, 2020, p. 16) y los intereses neoliberales de los grandes fondos de inversión de capital. Ha metamorfoseado en un transhumanismo que, enmascarado bajo la bandera del incremento de “todas las capacidades físicas y mentales de las personas”, sigue conservando los valores clásicos del humanismo: antropocentrismo, autoconciencia, libre albedrío (García García, 2020, p. 23).

En esta nueva etapa del humanismo, que refuerza la hipótesis heideggeriana del triunfo de la cultura de la técnica, el significado de lo humano se sigue nutriendo de fundamentos metafísicos. Mediante un proceso homeostático más, consecuencia de la incorporación de los nuevos saberes neurocientíficos, se prolonga la histórica relación entre las formas del humanismo y la metafísica¹⁰. El transhumanismo contemporáneo ha elaborado una suerte de santidad metafísica que, constituida a partir de la tríada conformada por la técnica (neurociencias y bioingenierías), el Dios de la metafísica (lo Uno) y el Hombre (versión biocéntrica contemporánea), opera como fundamento divino de una cierta concepción neoliberal de lo humano, proponiendo, como todo proyecto humanista, un nuevo ideal antropológico. Así, el transhumanismo “eleva la creencia en el progreso tecnológico al nivel de la salvación, emulando la doctrina de la providencia divina. [...] la perfección biológica humana es sólo cuestión de tiempo” (Natucci Cortazzo, 2020, pp. 84-85).

Nos encontramos, entonces, en un momento en el que, con el Dios de las religiones (el Dios vivo) muerto y el Dios de la metafísica (el Dios conceptual) en descomposición, es el transhumanismo el que extiende la alargada sombra del humanismo fundacional sobre el siglo XXI; una época en la que el ser humano del neoliberalismo, todavía en tanto proyección de la sobrerrepresentación del Hombre como única experiencia posible de lo humano, trata de ocupar el lugar de un Dios muerto con la ayuda de un Dios en descomposición. Ante esta tesitura, en el apartado siguiente trataré de abordar cuál puede ser la senda para evitar el continuo error del proyecto fundacional del humanismo moderno, obcecado en la imposición excluyente de Una única experiencia de lo Humano.

2. Trascender lo humano inmanentemente

El vacío que dejan la muerte del Dios de las religiones y el proceso de deconstrucción del Dios de la metafísica pone las condiciones para el surgimiento de una nueva hipótesis filosófica en la segunda mitad del siglo XX: el anti-humanismo teórico radical, en oposición al humanismo radical del existencialismo sartreano de la primera mitad de siglo. Desde una posición fiel a Nietzsche (muerte del Dios de las religiones) y aferrándose a la vía postfundacional abierta por Heidegger (muerte del Dios de la metafísica), Foucault subraya la necesidad de un programa que aborde la cuestión sobre el ser humano sin Dios (Badiou, 2005, pp. 238-251); Dios ha muerto, y ha arrastrado consigo al Hombre¹¹. El giro anti-humanista implica, asimismo, tomar distancia con respecto a la tradición filosófica que –desde Kant– entiende la filosofía como antropología; es precisamente el abandono de la categoría Hombre lo que hace posible todo *pensamiento*, aquel capaz de un comienzo desligado de lo estrictamente humano. El primer Foucault (1966), firmemente asentado en los postulados estructuralistas, proyecta una visión secuencial de la historia a

¹⁰ “Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. (...) desde la perspectiva del modo en el que se determina la esencia del hombre, lo particular y lo propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es ‘humanista’. En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico” (Heidegger, 2001, pp. 23-24).

¹¹ Véase Varela Pequeño (2022, p. 461).

través de singularidades históricas discontinuas, a las que denomina *epistemes* [épistémès]¹², en el interior de las cuales *pensar* sólo es posible al margen, pero inmanentemente, del propio marco epistemológico que determina el régimen del saber que rige cada una de esas configuraciones secuenciales. De modo que lo verdaderamente humano únicamente podrá emanar de un pensamiento que fracture inmanentemente lo Humano –establecido–. Y ahí radica, precisamente, la dificultad para superar el fundacionalismo humanista, en la radicalidad inmanente de la fractura de la estructura vigente y el posterior despliegue del *pensamiento* postfundacional que en ella se engendra. Un *pensamiento* que permita escapar a las jerarquías de inclusión y exclusión, sustraerse a las lógicas de identidad y diferencia que operan en los diferentes regímenes del saber, abriendo, asimismo, la posibilidad de crear nuevos espacios de libertad e igualdad en los que lo Humano quizás pueda trascenderse inmanentemente. Ciertamente, la alusión a ‘lo nuevo’ puede sonar paradójica, o al menos sospechosa, dado que es uno de los principios vectores de la cuestionada modernidad; no obstante, el pensamiento contemporáneo postfundacional, de igual modo que más abajo constataremos con respecto al sujeto, evidencia que no es necesario renunciar a esta categoría, siempre y cuando se piense en inmanencia, de un modo temporal y espacialmente localizado¹³.

Para comenzar mi argumentación, tomaré como origen, consecuentemente, las tesis anti-humanista y anti-fundacional enarboladas por Foucault, las cuales, como corolario de su doble origen nietzscheano y heideggeriano, permiten alejarse tanto del Dios de las religiones como del Dios de la metafísica (ambos sostenidos sobre el pensamiento de lo Uno), así como abandonar la categoría esencialista Hombre, de origen moderno y una incuestionable voluntad universalizadora –sea empirista o idealista–. En adelante, lo humano solo podrá ser verdaderamente *humano* (¿*posthumano*?) si es consecuencia del despliegue de un *pensamiento*, en el sentido foucaultiano anteriormente aludido, o sea, si se piensa en ruptura inmanente a las lógicas que ordenan nuestros mundos, a los marcos epistemológicos que les atribuyen significado y dictaminan el terreno de lo posible y lo imposible.

Las tesis anti-humanista y anti-fundacional pueden ser un interesante y estimulante punto de partida. Sin embargo, cabe la posibilidad de que terminen induciendo al error de abandonar la categoría de sujeto, como de hecho les sucedió tanto al primer Foucault como a Althusser. Ahora bien, llegados a este punto, parece evidente que abordar la cuestión de lo humano implica repensar también la categoría de sujeto desde una perspectiva postfundacional y posthumana, pues la anti-humanista y la anti-fundacional, más allá de abrir la vía del nuevo proyecto, se muestran impotentes en este sentido. Con esta misma intención de salvaguardar la categoría de sujeto, y en la misma línea de la defensa de la introducción de una nueva concepción de ‘lo nuevo’, Butler (1992, p. 9), desde una posición postestructuralista, subraya que las críticas a la categoría de sujeto no pueden conllevar su “negación” o “repudio”, sino la objeción de su origen fundacional; el sujeto, desde un enfoque postfundacional, debe “emerge[r] a la vez como el efecto de un poder anterior y como la *condición de posibilidad* de una forma radicalmente condicionada de agencia” (Butler, 1997, pp. 14-15, traducción propia¹⁴). Somos, por tanto, coetáneos de una segunda etapa de la doctrina del sujeto, en la que se abandona el referente subjetivo fundacional, centrado y reflexivo del cartesianismo moderno; en la que el sujeto es localizado, relativo a unas condiciones particulares (Badiou, 1988, p. 9). Se trata de la era postfundacional del sujeto, inaugurada al calor de la postmodernidad por el pensamiento

¹² Las epistemes se pueden entender como, “dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico” (Foucault, 1966, p. 13; p.7 trad.).

¹³ “[T]he pursuit of the ‘new’ is the preoccupation of high modernism; if anything, the postmodern casts doubt upon the possibility of a “new” that is not in some way already implicated in the ‘old’” (Butler, 1992, p. 6).

¹⁴ “[E]merges both as the effect of a prior power and as the condition of possibility for a radically conditioned form of agency”.

postestructuralista, heredero, efectivamente, de las enseñanzas nietzscheanas y heideggerianas. De tal modo que repensar lo humano hoy implica desprenderse de todo fundamento asentado sobre categorías fundacionales y estáticas de lo humano, que, lejos de ser meramente descriptivas de una realidad, generan un efecto normalizador, excluyente (Butler, 1992, pp. 15-16).

Ahora bien, teniendo en cuenta que previamente he renunciado a las construcciones empirista e idealista de lo humano y que, asimismo, me adhiero a la concepción foucaultiana del *pensamiento*, considero que la versión meramente discursiva del postestructuralismo no es suficiente para alcanzar el tipo de ruptura inmanente que la presente propuesta exige. Escapar inmanentemente al marco epistemológico establecido, a la estructura simbólica que determina nuestro modo de dar sentido a la realidad y actuar en ella, requiere que algo tenga lugar más allá del propio lenguaje, algo que precisamente escapa a dicha gramática. El *pensamiento* debe ser entendido como *praxis*, práctica/pensamiento generativo que se consolida como tal en la propia materialización de un *pensamiento*¹⁵. Llega el momento, pues, de abrazar el materialismo. Así, con Braidotti (2013, pp. 51, 188), sostengo que las nuevas formas de pensar lo humano no pueden ser ni postmodernas, porque serían anti-humanistas, ni únicamente deconstructivas, porque no solo están lingüísticamente constituidas. Es el propio sujeto con su práctica encarnada y relacional el que construye afirmativamente nuevas formas de lo humano –de lo posthumano, en términos de la propia Braidotti–. Como en el caso del *pensamiento* foucaultiano (al margen de las epistemes, pero inmanentemente), el sujeto posthumano de Braidotti acaba con la linealidad y falsa objetividad del sujeto universal del humanismo fundacional. Estas nuevas formas de lo humano que nos propone lo presentan (lo humano, lo posthumano) de manera secuencial, procesual, relacional, material, inmanente, afirmativa y creativa.

Hasta aquí me adhiero a la propuesta de Braidotti, conviniendo con las características asignadas a las nuevas figuras de lo (post)humano. No obstante, discrepo con la fórmula vitalista que propone para desplegar esas nuevas figuras. Considero que, para poner en marcha el proyecto de *pensamiento* materialista, inmanente, afirmativo y relacional al que alude Braidotti, un proyecto que dé acceso a nuevas formas de *pensamiento/materialización* de lo humano, es imprescindible la categoría de sustracción, es decir, de ruptura inmanente, de acontecimiento generador y de procedimiento sustractivo. De ahí que, ahora con Badiou (1988, p. 9), sostenga que el sujeto (comprendido como una multiplicidad) debe ser también escindido, así como por extensión deben serlo igualmente las nuevas formas de lo humano. Producir una nueva lógica relacional en inmanencia solo será posible si la subjetivación que la acompaña/despliega es pensada como un proceso afirmativo inmanentemente sustraído a la lógica que ordena el mundo del que emerge, como ruptura, escisión de lo que dicha lógica permite. Se trata de un gesto sustractivo que pretende reforzar el carácter materialista, inmanente, afirmativo y relacional al que aludía con Braidotti, pero para ello es imprescindible desprenderse de toda forma de vitalismo en pos de la radicalidad acontecimental y postacontecimental –de la filosofía badiouiana¹⁶–.

En este sentido, es obligada la visita a la figura de Lacan, *maître* incontestable para Badiou y uno de los principales representantes de la doctrina contemporánea del sujeto. Si *pensar* sólo es posible sustrayéndose inmanentemente (el adverbio es un pleonismo; sin inmanencia, no hay sustracción) a los diferentes regímenes del saber que determinan la concepción hegemónica de lo humano; si *pensar*, por tanto, sólo es posible en tanto *imposible* de la estructura simbólica de la que precisamente se pretende escapar, Lacan es quien nos proporciona parte de la armadura conceptual que estimo más apropiada para ello. El psicoanalista francés

¹⁵ “[L]a pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action, –une acte périlleux” (Foucault, 1966, p. 339).

¹⁶ Véase Badiou (1988; 2006; 2018).

afirma que lo imposible de simbolizar por una estructura simbólica es lo *real*¹⁷ de tal estructura, aquello que agujerea el conocimiento, el saber (Lacan, 2005), o, en nuestro caso, las formaciones discursivas que determinan lo que entendemos por ser humano. De ahí que todo *pensamiento* deba encontrar su origen en lo *real* de los mundos, de las situaciones, de las estructuras simbólicas, de los marcos epistemológicos, o de los regímenes del saber, a partir de los cuales se pretende *pensar*. Se trata de afirmar la posibilidad de lo *im-posible*¹⁸ (lo que agujerea el saber, lo que fisura el orden de las particularidades, de las identidades y las diferencias), de construir lo *in-constructible* y abrirse así a la generación de nuevos espacios relacionales, de nuevos significados de lo humano, de nuevas lógicas subjetivo-sustractivas que se construyan a partir del reconocimiento y la indiferencia a la diferencia; no que la destruyan ni la reafirmen (la diferencia), sino que in-construyan lo in-humano localizado a partir de ella, de la sustracción a la propia diferencia (entendida como particularidad dependiente del marco epistemológico). La propuesta consiste, por tanto, en pasar de la micro-universalidad material de carácter vitalista de Braidotti a la universalidad sustractiva (construcción de lo in-constructible) de principio material (acontecimiento), una universalidad relativa al marco epistemológico que fractura desde su propio interior (universalidad concreta).

Para ello, se precisa de un sujeto capaz de sustraerse a las dinámicas de las lógicas dominantes, de las formaciones discursivas y marcos epistemológicos que determinan qué es –y qué no es– lo humano; un sujeto postacontecimentalmente constituido a partir de algo que tiene lugar (ruptura acontecimental), no de lo que hay (determinado por tales marcos y las formaciones discursivas que de ellos se derivan). Sólo un sujeto constituido como consecuencia de la materialización de una *sustracción afirmativa primaria* (acontecimiento) podrá escapar al juego dualista de la afirmación y la negación¹⁹ de lo que hay (empirismo) o de lo que debiera haber (idealismo), para pasar así a afirmar *sustractivamente* las *–im-posibles–* consecuencias de la ruptura acontecimental (procedimiento sustractivo; sujeto), es decir, para construir lo *in-constructible*.

Llegados a este punto, con el objetivo de reforzar la idea de la construcción de lo in-constructible a partir de lo im-posible de una situación, de su vacío constitutivo, de su indeterminación constitutiva²⁰, acudo a un pequeño texto de Karen Barad: “On touching – The inhuman that therefore I am” (Barad, 2012). Del mismo modo que Badiou, para pensar el vacío constitutivo de todo conjunto, de toda estructura (elemento, situación, o mundo), se apoya, además de en Lacan, en las matemáticas²¹; Barad recurre a la física cuántica para subrayar la indeterminación ontológica de la materia, su condición de apertura radical, la infinidad de posibilidades sobre la que se constituye. Todo ser –finito–, dirá Barad, está siempre tejido a partir de una alteridad infinita difractada en el ser y el tiempo. La indeterminación infinita es un deshacer/hacer de la identidad que desestabiliza toda fundación; a nivel subatómico, en la inmanencia de los objetos que observamos, nos topamos con un reino de relaciones en el cual la noción de identidad carece

¹⁷ Escribo *real* con minúscula para representar, evidenciar mi proximidad con las lecturas filosóficas que Badiou realiza en torno al *Real* (con mayúscula) psicoanalítico, lacaniano.

¹⁸ En lo que resta de artículo, me serviré, como en este caso, de los prefijos in- o im- diferenciados mediante un guion para subrayar el carácter connotativo inmanente que pretendo inscribir a ciertas categorías, provocando, asimismo, una polisemia dialéctica que lleve a entender una cosa o lo contrario en función de si se obvia el guion o no. Este guiño derridiano viene a indicar que lo ‘imposible’ es imposible según la lógica establecida; pero lo ‘im-posible’ es posible de un modo inmanente gracias a que postacontecimentalmente se sustrae a la dicotomía posible/imposible de la lógica que impone un régimen del saber establecido. Del mismo modo sucederá con in-constructible, in-humano, etc.

¹⁹ Sobre el carácter sustractivo y originario de lo real y de sus consecuencias no dualistas, véase Badiou y Cassin (2011, pp. 93-123).

²⁰ Piénsese en Lacan (puntos de Real de toda estructura simbólica), Gödel (primer teorema de incompletitud) o Derrida (puntos de fuga).

²¹ Para pensar ontológicamente el vacío constitutivo de toda multiplicidad, se aproxima a la teoría de conjuntos; para hacerlo fenomenológicamente, a la teoría de categorías. Sobre la primera, véase Badiou (1988); sobre la segunda, Badiou (2006); y para conocer las implicaciones del paso de una a otra, Varela Pequeño (2019).

de sentido²². Es esa indeterminación relacional constitutiva, ese vacío inmanente de lo humano, insiste Barad (2012, pp. 214-217), aquello que puede dar acceso a lo verdaderamente humano; es decir, en los términos que vengo manejando a lo largo del texto, esa in-humanidad constitutiva de lo humano (su vacío, su indeterminación constitutiva, y constituyente de lo nuevo) es lo que tenemos que enfrentar para *pensar* lo verdaderamente humano, lo in-humano. “No a través de realización de alguna posibilidad existente [de alguna particularidad reconocida], sino a través del trabajo iterativo de lo im/posible, de la ruptura en-curso” (Barad, 2010, p. 265, traducción propia²³). Asimismo, subrayaré que la indeterminación, lo irracional, lo insondable, lo incalculable –o lo i-rracional, lo in-sondable, lo in-calculable; o incluso lo real, lo in-humano, lo im-posible, en la jerga de este artículo–, todo ello, no es una falta (al estilo psicoanalítico), sino una afirmación, como en Badiou o en Braidotti. Una afirmación que, si nace como Barad y Badiou proponen, o sea, del vacío de lo establecido, de su propia in-determinación (forzando de nuevo un término de Barad para traerlo a mi propia terminología), de su im-posible, puede suponer la apertura a la in-construcción afirmativo-sustractiva de formas inéditas de lo humano sostenidas/desplegadas por nuevos sujetos colectivos, relacionales. Sólo así se podrán in-construir nuevas formas de *pensar/materializar* lo humano, lo in-humano, propiciando igualmente formas inéditas de racionalidad que no consoliden lo establecido (empirismo) ni traten de imponer un universal falsamente abstracto (idealismo); sólo a partir de una ruptura inmanente se pueden generar espacios en los que la libertad y la igualdad se expresen en toda su radicalidad, generando lógicas inéditas que se sustraigan al ordenamiento de particularidades establecido por un determinado régimen del saber. *Id est*, sólo así, desde la *in-humanidad*, desde lo im-posible de lo humano tal y como hasta ahora se ha comprendido, es como considero que se puede comenzar a *pensar/materializar* los múltiples modos de alcanzar el *im-posible in-humanismo*, de *trascender lo humano inmanentemente*.

3. Epílogo: in-humanismo

Nuestro Protágoras apócrifo bien podría ser una Sylvia Wynter enmascarada de Hombre para que, en una sociedad hegemónicamente patriarcal, sus ideas en torno a la sobrerrepresentación del Hombre sean tenidas en consideración: ‘el hombre que es la medida del hombre es la medida de lo humano’. Sin embargo, la disputa por la hegemonía, por establecer el marco de sentido es despiadada; el humanismo fundacional continúa su travesía, ahora caracterizado de transhumanismo. Tenemos un diagnóstico; y un horizonte de expectativas: trascender lo Humano. El humanismo judeo-cristiano (época medieval) pretendía trascender lo Humano ‘por arriba’ (trascendentemente), con ayuda del Dios de las religiones; el humanismo moderno, en su primera etapa (la racional), lo intentó también ‘por arriba’, pero recurriendo a diferentes medios (el Dios de la metafísica); en su segunda etapa, sin embargo, probó ‘por abajo’, apoyado en la ciencia (la biocéntrica); hoy, se persigue la fusión sacra de ambas, trascender lo humano ‘por arriba’ y ‘por abajo’ al mismo tiempo (nueva trinidad: técnica, Dios de la metafísica y Hombre, este último tratando de emular al Dios de las religiones). Ahora bien, todas ellas se apoyan en lógicas binarias de inclusión y exclusión. La salida parece, entonces, optar por la vía inmanente, pero una inmanencia que eluda los vicios del empirismo y el idealismo; una inmanencia materialista. Nuestro objetivo debe consistir en trascender lo humano inmanentemente, fisurando lo Humano desde su propio interior, desde lo que para el marco epistemológico que lo sostiene se muestra im-posible. El modo de escapar a las categorías normativas destinadas a la clasificación interesada de las personas es mediante el *pensamiento*; un *pensamiento sustractivo*, es decir, inmanente, materialista, relacional, localizado. Porque sólo el

²² Barad habla también de la localidad, pero eso complicaría en exceso las cuestiones abordadas como para tratarlas aquí.

²³ “Not through the realisation of some existing possibility, but through the iterative reworking of im/possibility, an on-going rupture”.

pensamiento, originado en la indeterminación constitutiva de toda estructura simbólica, nos dará acceso al cambio verdadero, a la in-construcción colectiva de nuevas estructuras aún por desplegar. Nuevos marcos epistemológicos en los que, escapando a los juegos binarios de inclusión y exclusión, mediante lo que podríamos denominar una *dialéctica sustractiva* (sustraída a las lógicas que determinan lo posible y lo imposible), la creatividad capaz de generar espacios de radical igualdad y libertad se hace factible.

Y así, trascendiendo lo humano inmanentemente, trabajando para engendrar *im-possibles in-humanismos*, quizás consigamos también trascender los estáticos marcos binarios del *NosOtros* y el *Otros*, hacia el dinamismo de múltiples *nos()trxs*.

Referencias

BADIOU, A. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988.

BADIOU, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. (Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar). Barcelona: Gedisa, 2002 [1998].

BADIOU, A. *Le Siècle*. Paris: Seuil, 2005.

BADIOU, A. *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2*. Paris: Seuil, 2006.

BADIOU, A. *L'Immanence des vérités. L'être et l'événement, 3*. Paris: Fayard, 2018.

BADIOU, A.; CASSIN, B. *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L'Étourdit" de Lacan* (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Amorrortu, 2011 [2010].

BARAD, K. Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come. *Derrida Today*, v. 3, n. 2, p. 240–68, 2010. DOI: <https://doi.org/10.3366/drt.2010.0206>.

BARAD, K. On Touching—the Inhuman That Therefore I Am. *Differences*, v. 23, n.3, p. 206–223, 2012.

BONAZZI, M. Protagoras. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/protagoras/>

BUTLER, J. Contingent foundations: Feminism and the question of "postmodernism". In: BUTLER, J.; SCOTT, J. *Feminists theorize the political*. New York: Routledge, 1992, p. 3-21.

BUTLER, J. *Bodies that Matter. On the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.

BUTLER, J. *The Physic Life of Power. Theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

DE FREITAS, J. H. El posthumanismo es humanismo. Una lectura de la concepción sloterdijkiana de las antropotécnicas. *Lógoi. Revista de Filosofía*, v. 37, p. 52-69, 2020. <https://tinyurl.com/y2rr788y>.

FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*, (edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Josep-María Terricabras). Barcelona: Ariel, 2004.

FOUCAULT. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966. [Trad. Elsa Cecilia Frost. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: Siglo XXI, 2010.]

GARCÍA GARCÍA, E. Neurociencia, Humanismo y Posthumanismo. *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica*, v. 53, p. 9-31, 2020. DOI: <https://doi.org/10.5209/asem.70833>.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo* (Trad. H. Cortes y A. Leyte trads.). Madrid: Alianza, 2001 [1976].

LACAN, J. *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome (1975-1976)*. Paris: Seuil, 2005.

MARCHART, O. *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

MCKITTRICK, K. Yours in the Intellectual Struggle: Sylvia Wynter and the Realization of the Living. In: MCKITTRICK, K. (Ed.) *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*. New York: Duke University Press, 2015, p. 1-8. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780822375852-002>.

NATUCCI CORTAZZO, J.P. El transhumanismo a la luz de la antropología filosófica. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, v. 53, p. 81-98, 2020. <http://dx.doi.org/10.5209/asem.70838>.

PLATÓN. *Diálogos*. vol. V. Trad. Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Gredos, 2008.

SLOTERDIJK, P. *Normas para el parque humano: una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger* (Trad. Teresa Rocha Barco). Madrid: Siruela, 2000 [1999].

VARELA PEQUEÑO, M. Los fundamentos onto-lógicos de la metafísica de Alain Badiou: la relación entre ser y ser-ahí. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, v. 52, p. 139-159. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/asem.65857>.

VARELA PEQUEÑO, M. Muerte del "Hombre", postfundacionalismo y educación. Una mirada más allá del postestructuralismo. In: J. A. MARÍN; D. RAMAHI; F. J. SALGUERO (coords.), *Contenidos del neo-humanismo del siglo XXI*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2022, p. 459-471.

WYNTER, S. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation--An Argument. *CR: The New Centennial Review*, v. 3, n. 3, p. 257-337, 2003. DOI: <http://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>.

RECEBIDO: 31/07/2023
APROVADO: 20/06/2024

RECEIVED: 07/31/2023
APPROVED: 06/24/2024