



**R e d A r g e n t i n a I n t e r c á t e d r a s d e  
A n t r o p o l o g í a F i l o s ó f i c a**

**BOLETÍN N° 1 - 2025**

## **Índice**

**CONCEPTOS      DESAFIANTES      ALTERIDAD |**

**POSEÍDA | SUBJETIVIDAD      POSTHUMANA |**

**VULNERABILIDAD**

**RESEÑAS      CAMPAGNOLI (comp.) | HESTER &  
SRNICEK | LERUSSI | PARENTE & CRELIER**

**EVENTOS WORKSHOP ZONA NORTE | WORKSHOP**

**ZONA AMBA | I JORNADAS REGIONALES CENTRO |**

**XIV JORNADAS NACIONALES DE AF 2024 |**

**ENCUENTRO MARTÍ & SAMPER**

## CONCEPTOS DESAFIANTES

Conceptos de los debates contemporáneos capaces de poner en crisis los componentes básicos del territorio disciplinar de la Antropología Filosófica, disruptivos para los alcances de la disciplina, que interfieren en la consolidación de categorías hegemónicas de análisis o muestran contradicciones, inconsistencias y/o sesgos relevantes, para el análisis de la naturaleza humana o cualquier noción central para el ámbito de la AF. En el marco de la constante revisión de nuestra disciplina, la idea es evaluar el modo en que, en la actualidad, se generan movimientos de asimilación/adaptación/integración más o menos conflictiva con prácticas teóricas, discursivas, políticas y estéticas que sitúan a la AF en el filo de su propio des-disciplinamiento.

## ALTERIDAD

Fernando Sánchez - UNComa

El concepto que abordaré en función de una problematización del enfoque fundacional de la Antropología Filosófica es el de alteridad. Ligadas ineludiblemente a este concepto, en el recorrido incluiré las nociones de modos de subjetivación, normalización, identidad, multiplicidad y singularidad.

El puntapié inaugural de la AF suele atribuirse a Kant, al plantear hacia fines del siglo XVIII la necesidad de una disciplina enfocada en dilucidar la pregunta acerca del ser del hombre, cuyo desarrollo sería la base fundamental de toda la Filosofía. Si bien los discursos antropológicos pueden rastrearse muy atrás en la historia del pensamiento, con la formulación “Qué es el Hombre?” que corona la serie de preguntas kantianas se iniciaría, según Morey, “la vocación antropológica de la filosofía moderna” (Morey 1987: 12). Esa AF de orientación esencialista tuvo su momento de auge en las primeras décadas del siglo XX, de la mano de pensadores como Scheler, Cassirer, Plessner y Gehlen, en un contexto europeo signado por las grandes guerras, el exilio y el exterminio, donde la pregunta por lo humano, por sus potencialidades y sus limitaciones, resultaba acuciante. En algunos de estos pensadores y otros contemporáneos se observa también un llamado al humanismo, como un intento de refundar la organización de la vida social en el valor de la vida humana, buscando conjurar la violencia y la disgregación apelando a principios éticos que se suponía aún latían en las profundidades de la humanidad.

Hacia mediados de siglo XX, se produjo un desplazamiento importante en relación a esas presunciones modernas. En buena medida acusando recibo de

aquellos acontecimientos traumáticos de impacto mundial, el ideario que ligaba el desarrollo de la razón con el progreso y el bienestar humano comenzó a perder vigencia, al igual que el enfoque universalista aplicado al saber, a la cultura y a la historia. La concepción antropológica que sostenía el proyecto moderno también entró en crisis. Esto se vio claramente reflejado en el campo de la filosofía posestructuralista, específicamente en el pensamiento de Michel Foucault y su controvertido libro *Las palabras y las cosas* (1966), en el que remarcaba la historicidad de la figura hombre en tanto acontecimiento en el orden del saber, señalando su ligazón con la episteme moderna de la que había surgido<sup>1</sup>.

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. (...) El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. (Foucault 1995: 375)

La futilidad de todo intento de definición unívoca (y además, benéfica) de una esencia humana comenzaba a hacerse audible, y no sólo en el aspecto teórico. La crítica de los supuestos antropológicos modernos apuntaban también a su dimensión política, dada la experiencia histórica en relación con los efectos de su imposición como idea reguladora, incluso normativa. Como señala Morey, no sería el mayor problema saber si tal o cual definición del hombre realmente abarca “las múltiples dimensiones de lo humano, si dice realmente su esencia. También debemos preguntarnos qué niega, a quién le niega carta de ciudadanía en lo humano –cuál es la sombra específica de tal definición” (Morey 1987: 61). En este sentido es importante observar la compenetración de los discursos –filosóficos u otros– con sus contextos geohistóricos de emergencia y desarrollo, así como su capacidad de producción de sentidos y de realidades. La autocomprendión de lo humano en las coordenadas de la razón y el progreso que se consolidó en el siglo XVIII con pretensiones de universalidad, fue la condición de posibilidad para un proyecto de emancipación y progreso moral pensado en términos de humanidad.

Proyecto que, visto retrospectivamente y desde una perspectiva geopolítica, fue un proyecto civilizatorio centrado en el ideal humano del Occidente europeo.

La figura hombre, investida con el aura de una identidad esencial, resultó a la vez una matriz de inteligibilidad y valoración de las diferencias humanas.

Esa tensión se puede observar en el pensamiento del propio Kant, entre el intento de fundamentar un sujeto moral de carácter universal, y su contribución a

<sup>1</sup> Siguiendo esta línea de pensamiento, Deleuze (1987) menciona la “Forma-hombre” como una configuración histórica que emergió tras la disolución de la forma-dios, y cuya propia disolución estaría en curso a fines del siglo XX, a la espera de la consolidación de una nueva combinación entre fuerzas de lo humano y fuerzas del afuera.

una concepción clasificatoria y jerarquizante, ya presente en la época, en torno a “las diferentes razas del hombre”<sup>2</sup>. Los estudios en torno a las “variedades humanas” tuvieron un amplio desarrollo en el siglo XVIII y el XIX, inicialmente en el campo de la historia natural y posteriormente en el de las nacientes ciencias sociales de cuño positivista. Sobre ese suelo epistémico se desplegó una concepción de hombre, junto a una idea de historia y de cultura siempre en singular, que se impusieron como una narrativa universal en la que, más tarde o más temprano, serían integrados todos los pueblos. No es casual que el discurso antropológico universalista y la explicación de las diferencias humanas en términos de jerarquización racial y/o cultural, se desarrollaran paralelamente a la organización colonial del mundo<sup>3</sup>.

Esta misma matriz se continuó en el siglo XX, y podemos afirmar que pese a transformaciones varias, continúa en lo sustancial aun en el XXI. Al respecto cabe mencionar el pormenorizado análisis realizado por Esposito (2006) en relación a la biopolítica en el régimen nazi, caso extremo -aunque no el único- de identificación de un pueblo (definido como raza) con un ideal humano excluyente, que desplegó variados mecanismos inmunitarios, desde la eugenesia al exterminio masivo, sobre una variedad de ‘otros’ convertidos en amenaza. También es pertinente el trabajo de Mbembe (2011) sobre los diferentes episodios históricos de las políticas de muerte desarrolladas por occidente, que van desde la expoliación de recursos y cuerpos esclavizados en África hasta el más reciente proceso de ocupación y genocidio sobre el pueblo palestino.

En esta línea, la noción de alteridad, y más específicamente el análisis de los procesos de alterización, permiten ver un aspecto consustancial de la concepción esencialista del hombre, esto es, el sesgo jerarquizante acerca de los múltiples modos de existencia humana, que puede llegar hasta la definición de ciertos grupos o individuos como vidas sin valor. Como señala Castro Gómez (2000: 145) en relación a la “invención del otro”, la Modernidad fue una “máquina generadora de alteridades” que a la vez que calificaba y objetivaba a los sujetos, los incorporaba en escalones subordinados de un orden cultural atravesado por relaciones asimétricas de poder. El análisis de los discursos con efecto de verdad acerca de la diversidad humana (especialmente de las ciencias sociales del siglo XIX y parte del XX) permite observar la funcionalidad de la construcción de esas alteridades negativizadas en el contexto del sistema-mundo moderno colonial.

<sup>2</sup> Es interesante la indagación de Chukwudi Eze sobre los trabajos menos conocidos de Kant. Curiosamente, sus juicios sobre las razas en tanto manifestaciones de la naturaleza humana, que actualmente atribuiríamos a los estudios antropológicos, formaban parte de sus escritos sobre Geografía física. Al respecto sostenía por ejemplo: “La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios amarillos tienen una cantidad menor de talento. Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos”. Citado en Chukwudi Eze (2014: 44).

<sup>3</sup> Un análisis sobre este punto puede verse en Sánchez, F.: “El ideal humano y sus otros. Políticas de exhibición y alteridad”, Diálogos sobre Filosofía de la Cultura: experiencia, cultura, subjetivación. Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura, Fac. de Humanidades, UNCo. Neuquén, septiembre de 2009.

En este punto resulta interesante vincular el análisis de los procesos de construcción de alteridades con el concepto de “prácticas divisorias”, planteado por Foucault como uno de los modos de subjetivación<sup>4</sup>. Esas prácticas incluyen operaciones de segmentación de los seres humanos, a la vez que de calificación y ubicación en un orden jerarquizado en base a criterios de normalidad arbitrarios, pero firmemente establecidos y naturalizados. Como venimos señalando, su exacerbación se da en el contexto de la modernidad, caracterizada por Foucault como sociedad de normalización, en alusión a la organización de una trama de espacios, saberes y poderes institucionales tendientes al disciplinamiento de cuerpos y conductas, buscando producir específicos perfiles de subjetividad. Como contracara de esos estándares de normalidad, se da la producción de innumerables formas de la alteridad denotadas como anormalidad; modos de ser caracterizados como atraso, desviación, inferioridad o salvajismo; en suma, modos de vida que debían ser corregidos, encerrados o en el límite eliminados. En esa línea de análisis, Lazzarato señala que la matriz moderna de organización de la existencia implicaba la administración de la multiplicidad según políticas de reducción de las diferencias y de su capacidad de proliferación, a través de tecnologías de normalización tendientes a “encerrar el afuera” para impedir que “una infinidad de otros mundos posibles pasen a la realidad” (Lazzarato 2006: 81). Las identidades y diferencias reconocidas serían entonces resultado de operaciones de captura y reducción de una enorme multiplicidad de modos de vida. De este modo, el ‘sujeto moderno’ cobraba existencia sobre el fondo de una multitud de subjetividades negativizadas producto de prácticas normalizadoras. Esta era, por lo menos, la tendencia mayoritaria desplegada en discursos, saberes e instituciones, contra las que esas subjetividades debían batallar, o eventualmente buscar los modos de evadirse para seguir existiendo.

Es importante recordar que desde el enfoque foucaultiano, “modos de subjetivación” no sólo aplica a las prácticas de conformación de subjetividades dóciles y productivas, aunque esa sea la pretensión de los sistemas disciplinarios, sino también a las prácticas de creación y cuidado de sí, de ampliación del horizonte de posibles a través de las que el autor concebía como prácticas de libertad. En un sentido similar, Deleuze entiende la subjetivación como “la producción de modos de existencia o estilos de vida”, y sostiene que:

Puede, en efecto, hablarse de procesos de subjetivación cuando se consideran las diversas maneras que tienen los individuos y las colectividades de constituirse como sujetos: estos procesos sólo valen en

<sup>4</sup> En uno de sus últimos textos y con un tono retrospectivo, sostuvo que su interés intelectual principal fue “crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura”, señalando tres modos específicos aunque relacionados: las prácticas de objetivación científica, las prácticas divisorias y la construcción del sí mismo. Foucault (2001: 227)

la medida en que, al realizarse, escapen al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes. Aunque ellos se prolonguen en nuevos poderes o provoquen nuevos saberes, tienen en su momento una espontaneidad rebelde. (Deleuze 1995: 275).

Lazzarato por su parte, retomando los análisis deleuzeanos acerca de la reconfiguración de las sociedades de fines del siglo XX, señala el cambio acontecido en relación a la administración de la multiplicidad. Sostiene que la pretensión normalizadora de la sociedad disciplinaria tuvo una corta vida, dado que “esa voluntad de encerrar el afuera, de hacer pasar a la existencia un solo mundo disciplinado entre la infinidad de los mundos posibles, ha fracasado.” (Lazzarato 2006: 89). Sin embargo, este no es un diagnóstico optimista, sino la constatación de un cambio profundo en las formas de organización del poder y sus modalidades de ejercicio. “Como el afuera y la potencia de proliferación de la diferencia rompieron el régimen del encierro, no hay otro modo de actuar sobre estas subjetividades sino modulándolas” (Idem). En este punto, se hace evidente la trasmutación ocurrida entre la pretendida unidad y permanencia del ser del hombre que organizó el campo de la AF hasta mediados del siglo XX, y la constatación actual -por cierto problemática- de una proliferación de modos de existencia que torna imposible seguir hablando de lo humano en singular.

Una lectura problematizadora de esta situación es efectuada por Guattari y Rolnik en el libro *Micropolítica. Cartografías del deseo*, donde alertan acerca de la instalación de un modo de “producción de subjetividad capitalística” acorde con la reconfiguración de diversas estructuras políticas y económicas a nivel global (Guattari 2005: 25). La cultura de masas que caracteriza al actual “capitalismo mundial integrado” incluye como modo de subjetivación predominante la oferta de una variedad de identidades que –aunque suene paradójico- no por variadas dejan de ser estandarizadas y previsibles. Frente a esto, Guattari alienta las “prácticas de singularización” como el único modo de escapar de la aplanadora de la subjetividad que produce la individualización en serie.

A esa máquina de producción de subjetividad opondría la idea de que es posible desarrollar modos de subjetivación singulares, aquello que podríamos llamar ‘procesos de singularización’: una manera de rechazar todos esos modos de codificación preestablecidos, todos esos modos de manipulación y de control a distancia, rechazarlos para construir modos de sensibilidad, modos de relación con el otro, modos de producción, modos de creatividad que produzcan una subjetividad singular. Una singularización existencial que coincide con un deseo, con un gusto por vivir, con una voluntad de construir el mundo en el cual nos encontramos... (Guattari 2005: 25)

Según esta perspectiva, no sólo se trata de explorar las posibilidades de desarrollar formas de subjetividad alternativas a las ofrecidas por las agencias de comunicación y consumo contemporáneas, sino de poner en cuestión el mismo principio de identidad, en la medida en que constituye también un límite a posibles devenires. “No sólo yo es otro, sino que es una multitud de modalidades de alteridad”, sostenía Guattari en su libro *Caosmosis* (Guattari 1996: 118). De ese modo enfoca la cuestión de la identidad del sujeto, planteando la idea de multiplicidad como fondo irreductible a partir del cual toda consolidación de identidad es una construcción artificiosa. Por esta misma razón, Guattari argumenta la posibilidad de una *heterogénesis*, de autoproducción de la subjetividad como práctica estético-política, relacionada estrechamente con los modos de la creación artística.

Por su parte, Rolnik avanza en el cuestionamiento de la subjetividad entendida como identidad, sosteniendo que la experiencia actual de exposición a la alteridad y el cambio conlleva el costo (o beneficio) de producir un estado de vulnerabilidad.

¿Se disolvió la casa subjetiva, se desmoronó, desapareció? ¿Dónde está la identidad? ¿Cómo recomponer una identidad en este mundo en el que los territorios nacionales, culturales, étnicos, religiosos, sociales, sexuales perdieron su aura de verdad, se desnaturalizaron irreversiblemente, se mezclan de todas las formas posibles, fluctúan o dejan de existir? (Rolnik 1998: 128).

Su lectura de la época actual -un momento de gran movilidad, de producción de novedades, de fluidificación de valores y pautas establecidas- no implica sin embargo una evaluación pesimista alimentada por la nostalgia de mundos más ordenados y estables, sino la necesidad de trazar una nueva cartografía... no sólo representación de lo existente sino conformación de nuevos territorios existenciales. Desde esta perspectiva, se abre la posibilidad de producción de otros modos de consistencia subjetiva que posibiliten extender la vida más allá del principio de identidad. El planteo implica el desafío de extender la crítica del esencialismo en torno a la figura hombre, a otras formas de autocomprendión de las existencias humanas.

## Bibliografía

- Castro Gómez, S. (2000) “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”. En Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: etnocentrismo y ciencias sociales*. Caracas, CLACSO.

Chukwudi Eze, E. (2014) “El color de la razón: La idea de ‘raza’ en la Antropología de Kant”. En Mignolo W. et al *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo.

Deleuze, G. (1995) *Conversaciones*. Valencia, Pre-Textos.

Deleuze, G. (2003) *Foucault*. Bs. As., Paidós. “Anexo”

Esposito, R. (2006) *Bios. Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu.

Foucault, M. (2001) “El sujeto y el poder”. En Dreyfus H. y P. Rabinow: *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Guattari, F. y Rolnik, S. (2005) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Guattari, F. (1996) *Caosmosis*. Buenos Aires, Ed Manantial.

Lazzarato, M. (2006) *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Mbembe, A. (2011) *Necropolítica*. Madrid, Ed. Melusina,

Morey, M. (1987) *El Hombre como Argumento*. Barcelona, Anthropos

Rolnik, S. (1998) “Más allá del principio de identidad. La vacuna antropofágica.” En: Herkenhoff & Pedrosa, *Arte Contemporânea Brasileira*. Fundación Bienal de São Paulo.

Sánchez, F. (2010) “El hombre y sus sombras. Normalidad y alteridad en el seno del humanismo”. Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica *El bicentenario ante el transhumanismo y la cultura ciborg*. INAPL. Buenos Aires, junio de 2010.

Sánchez, F. (2010) “La alteridad como espectáculo. Zoológicos humanos y Exposiciones Universales en los siglos XIX y XX”. En *Revista de la Facultad*, nº 16, 2010. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNCo., Gral. Roca, Río Negro. <http://fade.uncoma.edu.ar/medios/revista/revista-16/revista-fadecs-16.pdf>

Sánchez, F. (2024) “Subjetivación y diferencia. Una genealogía de la matriz contemporánea de construcción de alteridades”. En Rufer, M., Díaz, M. y Monasterio, J. (Coords) *La ofensiva cultural. Ensayos en torno a la política, la subjetividad y las alteridades*. La Plata, EDULP.

**POSEÍDA<sup>5</sup>**

Senda Sferco - UBA/CONICET

Dícese de la persona que ha sufrido el influjo del demonio y que ejecuta acciones furiosas o malas. Forma adjetiva del verbo “poseer”. Sinónimo de poseso, energúmeno, endemoniado.  
*Diccionario de la Real Academia española*

“En la posesión, la voluntad está cargada de todos los equívocos del deseo”  
 Foucault, *Los Anormales*

**I.** En los estudios que ocupan el curso dictado en 1974-5 en el Collège de France, intitulado *Los Anormales*, especialmente en la clase del 26 de febrero de 1975, Foucault se dedica al análisis de un episodio muy curioso de la historia de Francia: los fenómenos de posesión que tienen lugar en un convento de monjas ursulinas de la localidad de Loudun en la primera mitad del siglo XVII. Se trata de un suceso altamente documentado en su momento por la Iglesia católica, juristas, médicos e historiadores, y sus fuentes están actualmente disponibles en los archivos de la Bibliothèque Nationale de France y en el Hospicio de Salpêtrière. El escritor Aldous Huxley, el filósofo-historiador Michel De Certeau y más recientemente, el filósofo foucaultiano Frédéric Gros, también realizaron sendas interpretaciones de este hecho místico y enigmático.

En el análisis de Foucault, como veremos, este estudio no busca una caracterización religiosa, espiritual o psicológica del fenómeno de posesión y de sus protagonistas. Nuestro autor no se interesa en restituir un fundamento ontológico o psíquico capaz de explicar “por qué” han ocurrido estos sucesos. Se interesa, más bien, en dar cuenta de “cómo” los acontecimientos ocurridos en esa pequeña localidad entre 1632 y 1636 fueron involucrados en la historia política de Francia. Para ello, más que ofrecer otra narración acerca de las posesiones de Loudun, Foucault busca mejor reconstruir *la escena de problematización* según la cual estos fenómenos permiten plantear la cuestión que, según él mismo ha confesado, siempre le interesó historizar y analizar: el problema de la verdad. Es decir, la

---

<sup>5</sup> Este artículo será publicado en 2025 en el libro *El bestiario de Michel Foucault*, dirigido por Rodrigo Castro Orellana y Pablo Lopis (AKAL, Madrid).

pregunta acerca de cómo se sostiene aquello que reconocemos como verdadero o, lo que es lo mismo, mediante qué relaciones de poder elaboramos saberes para señalar y examinar su necesidad, a través de qué prácticas conducimos su reproducción y defendemos su jerarquización. En este sentido, aun si su examen refiere a “la poseída” a título individual, veremos que también hará pie en la escena colectiva de “las poseídas” –en plural–, por su rol contra-conductual clave en una mutación histórico-política que le interesa especialmente: la que, alrededor del siglo XVII, implica un desplazamiento de saber y de poder desde las instituciones confesionales religiosas hacia las de la naciente razón de Estado. Se trata de un proceso que atañe a las formas en que la verdad declina formas de conocer y de juzgar que van preparando el suelo moderno que heredamos en nuestros días, donde la institución penitenciaria primero, y las psiquiátricas después, se irán haciendo cargo de examinar y de sancionar un régimen de veridicción específico sobre el cuerpo.

El episodio de las poseídas de Loudun, además, señala particularmente al cuerpo de las mujeres y su relación con el deseo. Esta identificación es insoslayable, por ejemplo, cuando vemos que estos sucesos son citados como antecedentes en los estudios de las convulsas en el siglo XVIII o de las histéricas en el siglo XIX, profundizando una medicalización específica del cuerpo de las mujeres y diseminando un halo de misterio alrededor del deseo femenino que aún perdura. En efecto, si, como dice el vulgo, las posesas son aquéllas que han sido tomadas sin quererlo por un espíritu que las posee y las incita a toda clase de conductas pecaminosas, para Foucault es necesario detenerse en la dinámica activa/pasiva, o mejor dicho, “voluntaria/involuntaria” respecto de la acción que no sólo dice de apetencias y de anhelos, sino de un modo de conducir las conductas de los individuos que será cabal para gobernar el mundo moderno. El cuerpo de la poseída, en este sentido, deviene materia de juicio sin haber tenido la culpa de nada. Ella es la figura de la “víctima pura”, que el análisis sitúa históricamente encarnado en el cuerpo de las mujeres, echando luz de un modo muy original sobre una experiencia de captura y resistencia que las tiene como protagonistas. El aspecto involuntario en el que se yergue la voluntad (femenina, deseante) será cabal para dar cuenta del rol preponderante que en este cambio histórico tendrán la incitación del deseo y el control de la experiencia de la sexualidad. Así, como veremos, la dramaturgia de la verdad ofrecida por las poseídas de Loudun es ilustrativa de las dinámicas de producción y captura de los cuerpos que hallaremos en la base de los modos de gobierno de la subjetividad moderna.

Pero antes de ir al análisis de Foucault empecemos por reconstruir los hechos, o mejor dicho, su relato. ¿Qué fue lo que sucedió en Loudun?

**II.** En 1626, en Loudun, próspera ciudad ubicada a 300 kilómetros al suroeste de París, por orden del rey Luis XIII y del Cardenal Richelieu, se fundó un convento de monjas ursulinas. Luego de las guerras contra los protestantes hugonotes, era

necesario reforzar la presencia del catolicismo en algunas regiones de Francia. En el convento moraban 17 religiosas, muy jóvenes. Una de ellas es Jeanne de Belcier, proveniente de una familia de la baja nobleza de Poitou. Con solo 27 años devendrá madre superiora del convento, tomando el nombre de “Jeanne des Anges”, una de las protagonistas de este evento. Como veremos, con su cuerpo pequeño y encorvado a causa de una enfermedad que había padecido de niña, se encontrará en Loudun no sólo con Dios, sino también con el Diablo.

El otro protagonista es el párroco Urbain Grandier. Había llegado a Loudun en 1617 para dirigir una parroquia. Cuentan los archivos que fue un cura joven, elegante, culto, atractivo, dotado de una gran capacidad de oratoria y bastante poca castidad. Sus sermones dejaban extasiadas a las damas de la ciudad, que competían por atraerlo a sus reuniones sociales, tenerlo como confesor o, incluso, como amante. Es el caso de Felipa Trincant, hija del procurador fiscal, a quien deja embarazada, o de Madeleine de Brou, con quien Grandier contrae matrimonio en una ceremonia clandestina en la que el párroco hizo, a la vez, el papel de novio y de sacerdote. Estas prácticas, que probablemente hubiesen resultado poco decorosas pero no inconcebibles en el catolicismo previo al Concilio de Trento (1545-1563), ya no contaban con la misma flexibilidad eclesiástica frente a la exigencia moral buscada por la Contrarreforma en las primeras décadas del siglo XVII. En consecuencia, Grandier es acusado, arrestado y juzgado en 1630 por estos hechos; aunque gracias a apoyos influyentes de una Iglesia todavía en transición, al año siguiente retorna a Loudun y vuelve a cobrar centralidad, esta vez, en los gemidos de las poseídas.

Otro de los personajes que tienen parte en esta escena es Richelieu, mano derecha del rey Luis XIII de Francia, ya mencionado como fundador del convento de las monjas Ursulinas. Entre las medidas políticas tendientes a la unificación del Estado luego de las guerras con los protestantes, el influyente cardenal se había abocado a derribar las murallas de las ciudades para evitar la posibilidad de nuevas rebeliones de hugonotes. Conocido fue el éxito de su asedio a La Rochelle, en 1628-9, al que sigue Loudun en 1632. En ese momento, Grandier, que aparentemente ya traía una vieja tirria con el cardenal desde sus tiempos de novicio, se subleva contra la orden de Richelieu, organizando una defensa de la ciudad que lo señala definitivamente como enemigo interno.

Eran, estos años, tiempos de pestes reiteradas. La fiebre bubónica y la neumonía habían arrasado la región desde las últimas décadas. En 1632, las muertes en la ciudad se contaban por decenas. Loudun se había convertido en un pueblo gris y pestilente, cargado de hambruna. Las monjas ursulinas, recluidas en su convento, no habían podido confesarse durante meses.

Cuenta la historia que, finalizada la cuarentena, Sor Jeanne des Anges había convocado al atractivo Grandier como cura confesor de las ursulinas, pero éste se

niega. En su lugar acude el viejo cura Mignon, quien poco simpatizaba con el joven párroco y respondía al cardenal Richelieu.

La llegada de Mignon coincidió con una serie de extraños sucesos en el convento. Por la noche, las monjas creían ver fantasmas que entraban por las ventanas o a través de las paredes, y escuchaban ruido de cadenas. Algunas dicen haber visto una bola negra que cruzaba el refectorio y un extraño hombre de espaldas. Cuenta Sor Jeanne des Anges, en su *Autobiografía*, que una noche el diablo la visitó en su cama, bajo la forma de una sombra que iba a invadiendo su cuerpo con sensaciones confusas. Tuvo certeza de su visita, dice, porque al despertar encontró un ramo de rosas en su tocador, con el que se pinchó la mano. Primero ella, luego las otras reclutas, entrando una a una en trance. Todas pronunciaban en sus jadeos: “Grandier, ¡Grandier!”.

Así inicia el relato de la posesión en Loudun. Es una narración –explica Michel De Certeau– que podría haber sido escrita tranquilamente en el siglo XIX, por su aire novelero y romántico. Pero como ningún relato es único ni nace fuera de modos de narrar históricos, sobre los que asienta su discurso, es necesario tener en cuenta que años antes, entre 1609 y 1611, otro episodio similar había tenido lugar en un convento de Aix-en-Province. Allí el diablo había sido responsable, también por la vía de un párroco malvado, Louis Gaufridi, de provocar delirios alucinatorios poco probos en las monjas. Gaufridi encontró su final en un juicio inquisitorio que lo llevó a la hoguera. Sobre el canevas de esta historia (De Certeau, 2012 [1970]: 17), que había recorrido toda Francia animando fábulas y representaciones populares, se desarrolla ahora el relato de Loudun.

La característica saliente del episodio de Loudun es no sólo que se trata de un enclave a tres horas de París, más cerca del rey que la sureña Aix-en-Province, sino que la posesión inicia haciendo *carne* en el cuerpo de la autoridad religiosa: la madre superiora. Jeanne des Anges, cuya anatomía jorobada parecía lejana a la posibilidad de sentir placer, luego de la visita en sueños de Grandier resulta presa de sensaciones apasionadas, sutiles y violentas a la vez, que resultan en estremecimientos, orgasmos y espasmos del cuerpo. Los tribunos religiosos convocados para interpretar y resolver su exorcismo se ocupan primero de contener a la monja poseída dentro de su habitación, pero rápidamente la posesión se extiende, contagiando a las otras religiosas, desquiciando el orden interno del convento. Las reclutas toman los otros dormitorios, los pasillos, la nave, la capilla. Las jóvenes posesas, sin aparente dominio de sí mismas, retuercen sus cuerpos y sufren convulsiones. El espectáculo poco decoroso de su placer inquieta y moviliza a multitudes de curiosos: hacia 1633, las poseídas de Loudun ya habían devenido un espectáculo público que convocaba jueces y magistrados, médicos, teólogos, sabios, artistas, gente del burgo. Exorcistas e inquisidores son encargados de demostrar la autenticidad de la posesión y de expulsar el demonio de sus cuerpos.

La experimentación “científica” señala que para atestiguar de la presencia del diablo es preciso que las poseídas se expresen verbalmente, e incluso que lo hagan en latín, una lengua extranjera a las religiosas, siendo que sólo los curas saben hablarla. Sin embargo, aún no sabiéndolo, las poseídas de Loudun gritan en idioma bíblico, ese mismo hablado por Dios y por el Diablo. Ellas hablan, o mejor dicho *son habladas* a través de una lengua que no conocen; luego olvidan todo lo que dicen. La inquisitoria refuerza su poder mediante la elaboración de un saber jurídico y médico que se dirige a identificar, objetivar, clasificar y detener los movimientos del diablo en el cuerpo. Apresarlo no es una tarea fácil ya que, en su incitación concupiscente, el diablo simula y engaña, agita y se esconde, travistiendo infinitamente su forma. De ahí el carácter espasmódico y *convulso* con el que reacciona el cuerpo poseído.

En una de estas inquisitorias, luego de expulsar varios demonios, en mayo de 1634, Jeanne reveló que fue Grandier quien había embrujado a las religiosas enviándoles un ramo de rosas endemoniado. Mignon y Richelieu ya tenían lo que buscaban: una acusación de hechicería que podía llevar a Grandier directamente a la hoguera. Se acusó al seductor párroco de tener en su cuerpo cinco marcas de insensibilidad (repartidas en la espalda, en las nalgas y en los testículos), prueba de su pacto con el diablo. El tribunal ordenó su tortura y Grandier fue arrastrado, con las piernas trizadas, al palacio de Justicia a confesar su culpa, aunque nunca lo hizo. Sus últimas palabras reafirmaron su amor a Dios, pidiendo perdón para quienes no podían entenderlo.

Pero a pesar de la celebrada muerte del cura-diablo, los episodios de posesión prosiguieron un tiempo más. Recién en el año 1635 Jeanne des Anges expulsó al último demonio. Lejos de haber sido sancionada, fue santificada. La invitaron a recorrer toda Francia exhibiendo los estigmas que los demonios habían dejado en su cuerpo. Fue incluso invitada a asistir al parto de Luis XIV, nacimiento considerado un milagro luego de dieciséis años de estéril matrimonio entre Luis XIII y Ana de Austria. Loudun resulta así un episodio misterioso de la historia francesa, pero cabal para el proceso de integración y subsunción de la Iglesia católica a la razón de Estado moderna.

III. En el análisis de Foucault, las poseídas de Loudun brindan el relato y la dramaturgia para la elaboración de un “teatro de la verdad”. Es una escena que, al igual que el descuartizamiento de Damiens al inicio de *Vigilar y Castigar* (1975), le permite dar cuenta del proceso a través del cual diversos saberes y poderes (eclesiástico, monárquico, médico, jurídico, místico) van siendo convocados para otorgar estatuto de verdad a cierta realidad. Es un problema recurrente en la episteme clásica de finales de los siglos XVI y XVII, cuyo examen tanto interesa a Foucault ya que delimita el umbral de saber moderno. Las posesiones de Loudun son contemporáneas de las *Meditaciones* de Descartes, para quien la facultad de pensar se antepone al problema de la realidad; de la gramática de Port Royal, que hace una

*mathesis* del verbo divino, y de *La lección de anatomía* de Rembrandt, donde el saber médico comienza a echar luz sobre el cuerpo vedado por la religión.

Loudun emerge como una experiencia pivote en materia de tecnología de poder (Foucault, 1999: 188). Bisagra entre dos lógicas que hacen a la relación entre poder y sexualidad, el dispositivo de alianza –que sancionaba los actos oprobiosos– y el de la pena –que judicializa la intención–, Loudun es una experiencia clave para la convalidación de la codificación de la carne y de la confesión como técnicas de gobierno de la razón de Estado. Este nuevo procedimiento de examen exige obediencia a dos reglas: la de exhaustividad, según la cual es preciso *dicir todo* al maestro de conciencia, y la de exclusividad, según la cual luego de hablar hay que mantener un largo silencio. La confesión, así, asienta el eje de la pena en lo que puede ser pensado, concebido, *deseado*.

El gobierno de las almas del Concilio de Trento, en este sentido, produce un desplazamiento en relación al objeto de juicio, que resulta fundamental para las mutaciones de la historia del vínculo entre saber jurídico, verdad y subjetividad: en lugar de juzgar únicamente el accionar del individuo en relación a su voluntad pecaminosa, introduce una dimensión carnal *involuntaria*, afín a las voluptuosidades y equívocos del deseo. Esta operación, iniciada en la teología agustiniana, es retomada en los albores del siglo XVII y consiste en calificar primero al cuerpo como *carne* (*sarx* en su etimología latina), para luego descalificarlo como *deseante*. Es una culpabilización del cuerpo a través de la carne que habilita “al mismo tiempo, una posibilidad de discurso y de investigación analítica del cuerpo” (Foucault 1999 : 188).

Se trata de un cambio de escala cuya importancia amerita ser subrayada. En las largas inquisiciones mencionadas en relación a las poseídas, por ejemplo, podemos ver que en lugar de identificar y juzgar al cuerpo de individuo y de dar sanción a su buena o mala voluntad, los jueces tratan de decodificar qué dice “la carne”. En esta suerte de materia libidinal involuntaria se elabora y circula un lenguaje gestual, no verbal que, sin embargo, las instituciones dicen comprender y buscan poner en discurso a través de un largos e intrincados procesos experimentales. Es un vocabulario corporal “pre-disciplinario”, por así decirlo: está hecho de transpiraciones, espasmos, rigideces, posturas, jadeos. No obedece el orden de la serie sino el del capcioso azar. Cuando habla, pronuncia palabras extranjeras que solo jueces, exorcistas y teólogos reconocen. Foucault demuestra cómo el saber jurídico, exegético y médico interpretan y clasifican esta panoplia de titilaciones en un orden discursivo. Un sistema de nomenclaturas permite fijar el carácter aleatorio de estas manifestaciones en un cuadro causal: los gestos devienen signos componedores de series, los balbuceos cadenas lógicas de lenguaje y la materialidad de la carne síntoma de una idea pecaminosa a ser aislada y reconducida. Así se construye el “yo”, objeto del juicio, que de ahora en más siempre

será culpable o víctima de haber deseado. Esta es la sujeción primera necesaria para la delegación de gobierno pastoral que tomará el Estado de la Iglesia.

En su hipótesis histórica, Foucault entiende que el proceso de objetivación, control y criminalización del cuerpo deseante fue lento, sutil, y tuvo comienzo en las capas más altas de la población. Emerge dentro de los seminarios, los conventos, y desde allí alcanza a las poblaciones a través de diversos mecanismos “laicos” que elaborará más tarde la razón de Estado.

Para ilustrar dicha mutación, Foucault estudia los documentos históricos y se apoya en los análisis de De Certeau, publicados en 1969-70. Dichas fuentes permiten destacar el modo peculiar en que la Iglesia, frente a estos episodios, buscó controlar y sancionar el poder de un modo distinto al que había gestionado las “grandes epidemias de brujería que se desarrollan desde el siglo XV hasta comienzos del siglo XVII” (Foucault, 1999: 190). Si bien la identificación de brujas y de poseídas debe contarse como parte de los efectos generales de la cristianización desde la alta Edad Media hasta la Época clásica, ambas experiencias tienen una serie de efectos singulares que reposan sobre mecanismos propios que ameritan un análisis comparativo, incluso si insisten en sancionar la conducta de las mujeres.

La brujería, primero, tiene la característica de ser un fenómeno periférico; emerge “allí donde la cristianización todavía no mordió” (1999: 190) y persisten formas de culto milenario que obstaculizan y resisten su pregnancia. En razón de ello fue codificada, resignificada, juzgada, quemada, destruida, por los mecanismos de la Inquisición. Es un fenómeno que se sitúa en “las fronteras exteriores de la cristianización” (1999: 190) y en los bordes de las urbanizaciones: las brujas viven escondidas en el bosque o en las montañas cerca del mar. Son objeto de denuncia. La bruja es la mujer paria del pueblo, la mala cristiana que *decidió hacer el mal*.

Las posesiones que tienen lugar desde finales del siglo XVI, en cambio, no son fronterizas respecto del proceso de cristianización. Se trata, más bien, de un efecto interior –señala Foucault– que busca inscribir una nueva economía del cuerpo, del discurso y del poder de autoridad. Busca crear y legitimar, como decíamos, un nuevo dominio, el de la carne, junto con un nuevo orden discursivo y jurídico. A diferencia de la bruja, la poseída no es denunciada por un vecino, sino que es la devota que confiesa y sigue la regla de la exhaustividad y la exclusividad con su maestro de conciencia. Es la mujer que *se confiesa espontáneamente*. Puede hacerlo sin mayores consecuencias ya que, a diferencia de la bruja, su decisión de pactar con el diablo no fue voluntaria; ella *no hizo nada*. Tampoco es una campesina, sino una mujer de la ciudad. La poseída es la religiosa, no vive en una cueva en el bosque sino en un convento. El caso de Jeanne des Anges, además, es el de una autoridad. Está investida de poder y, en tanto directora espiritual del convento, conduce el trance colectivo. No se trata entonces de un personaje marginal, insiste Foucault, sino central en la nueva tecnología de saber y de poder con la que se arman las contra-reformas del catolicismo.

En su teatro de la verdad, asimismo, brujas y posesas tienen protagonismo en escenas bien distintas que hacen a los mecanismos jurídicos que movilizan. La brujería compone una escena dual, caracterizada por el diablo y por la bruja, directamente replicable en la vieja forma del tribunal inquisitorio y la acusada. En la posesión, en cambio, el juicio ocurre por vinculación entre tres términos: el maestro de conciencia, en un extremo; en el otro los jueces, médicos y exorcistas; en un tercero la poseída. El diablo, con su capacidad de travestismo, es quien recorre los diferentes lados de este triángulo y va desdoblando el papel de cada uno según sea necesario a las disputas de poder del momento. Así, del lado del acusado, el maestro de conciencia bueno deviene malo (el caso de Grandier es muy gráfico); del lado del tribunal, exorcistas, médicos y jueces se disputan qué saber tiene más fuerza; del lado de la poseída, la aparentemente culpable de pecado es víctima.

Excusada de tener autonomía, la poseída, entonces, es objeto de posesión de un tercero que usa su carne para hacer el mal y también de un tercero que la salva. Otros actúan siempre en lugar suyo. La poseída no tiene voluntad, ni decisión. Se halla, sin quererlo ni tenerlo, bajo el poder del deseo. ¿Cómo podría no convocarse al saber y al poder al rescate de las mujeres?

En este sentido, si la carne es el elemento trémulo de esta tentación irrefrenable que las hace objeto de examen y control, hay que reconocer que las poseídas ponen el cuerpo para recibir y resistir, en nombre de Dios, la embestida del diablo. “En ella(s) se cruzarán los efectos maléficos del demonio, y luego los efectos benéficos de las protecciones divinas o sacerdotales a las que va a hacer recurso.” (Foucault, 1999: 193).

El cuerpo de la poseída es el teatro de un combate de fuerzas entre el bien y el mal, que ocurre bajo la forma de una invasión, insidiosa, persistente, a nivel somático. Así se escurre la libido cuando se endiabla. Por eso a la hora del juicio “...el cuerpo de la religiosa es sustituido como cuerpo del diablo” (1999: 195), explica Foucault, solicitando una cantidad de experimentaciones técnicas que disparan el bucle infinito de la representación. El cuerpo femenino ya no es el cuerpo único de la bruja que pacta superpoderes con el diablo a cambio de sexo. Se halla multiplicado en una somática infinita de relaciones de tensión y resistencia que hacen de la poseída un cuerpo “volatilizado”, pulverizado en una multiplicidad de potencias que se enfrentan las unas a las otras y acechan su voluntad.

El desafío teológico-jurídico ya no radica en deliberar cuál es la condena inquisitoria, al menos no únicamente: debe más bien abocarse a sostener el debate acerca de cómo interpretar el juego infinito del azar, la mimesis y la sustitución por las que el diablo se comunica desde la carne, para tratar de “salvar” la voluntad virginal de las reclutas. La poseída resiste, es víctima y heroína a la vez. Foucault resalta este aspecto. En efecto, si el cuerpo de las brujas se caracterizaba por la capacidad voluntaria de usar sus superpoderes –volar, hacerse invisible o cambiar de

forma–, el de la poseída, en cambio, aparece como un cuerpo-fortaleza asediado, valorado por resistir con todas las fuerzas la diabólica embestida deseante.

Esta tremulidad se resuelve en el drama de la posesión en un cuerpo que se agita, retuerce, grita orgasmos, espasmos, se rigidiza; puede incluso golpearse con extrema violencia. El elemento definitorio de este “teatro fisiológico-teológico” – al decir de Foucault (1999: 198)– es el *convulsivo* y tiene el estatuto de una “noción araña” que atraviesa la historia de los saberes desde el Renacimiento a la Modernidad. Y es que la experiencia de la carne en el campo religioso permitirá reticular y veridiccionar en adelante otros campos de saber y de poder “laicos”, como ser el penitenciario, el médico y el asilar. No anodinamente hallaremos referencias a las poseídas en los edictos de encierro del siglo XVIII o en los experimentos de Charcot con las histéricas en el siglo XIX.

Ahora bien, ¿cómo es posible contener la batalla sin tregua del deseo involuntario? ¿Cómo incorporar como propia voluntad la palabra de un tercero (jueces, curas, médicos)? Foucault insiste en esta instancia irresoluble de una voluntad cargada de los equívocos del deseo. “El diablo me engañaba a menudo a través de un pequeño asentimiento a las agitaciones y otras cosas extraordinarias que hacía en mi cuerpo”, cuenta Jeanne des Anges en la *Autobiografía* que escribe en 1642. Se trata de una voluntad involuntaria, la mujer poseída se debate frente a un placer que *quiere y no quiere* (Gros, 2016). Por eso, en su análisis-histórico, Foucault también señala que la convulsión migra de la Iglesia a las instituciones modernas, no sólo en razón del saber que les delega –respecto de la carne, a propósito de cómo incitar y capturar del deseo–, sino porque resultaba un problema contener su experiencia. En efecto, ¿puede esta experiencia ser analizada como efecto-resistencia de un cuerpo al que el poder pastoral y su orden jurídico-discursivo han privado de placer?, ¿qué hay de la convulsión como *manifestación de una verdad de los cuerpos* capaz de abrir otra vía a la de la racionalización y la palabra?

La Contrarreforma católica en el siglo XVII en la que tiene lugar el fenómeno de Loudun precisa contener esta resistencia del cuerpo y a la vez reforzar un modo de veridicción jurídico y discursivo como forma de salida de la crisis. El episodio de las poseídas, en este sentido, tiene el estatuto de una “contra-conducta” en sentido foucaultiano, es decir, de una conducta de resistencia que ve reconducida su fuga hacia una consolidación del orden dominante (Cf. Foucault, 2004). La Iglesia Católica, en este sentido, proseguirá su hegemonía de la mano de la razón de Estado. Este, en la figura de un soberano con poder divino, administrará las instituciones convulsivas (asilos, colegios, hospitales). Si, como explica De Certeau, “una crisis diabólica tiene como significado develar el desequilibrio de una cultura y acelerar el proceso de su mutación” (1969), podremos sospechar que la inquietud tridentina se volcará al desafío de cómo gobernar la carne sin dejarse tomar por la trampa de las convulsiones (Cf. Foucault, 1999: 202). Esta es la pregunta-problema que organizará

el debate hacia adentro de la Iglesia a propósito de la sexualidad, el cuerpo y la carne desde el siglo XVII. Por el lado del traspaso laico de estas lógicas a la naciente razón de Estado, Foucault acierta en dilucidar que la apuesta de gobernar los cuerpos incitando al deseo devendrá una de las estrategias privilegiadas de captación moderna. Las poseídas de Loudun tuvieron un rol clave en la instalación de la libido como fondo involuntario de la subjetividad voluntaria, tanto como en la construcción victimaria y no autónoma del placer de las mujeres.

## Bibliografía

- De Certeau, Michel. *La possession de Loudun*. Édition revue par Luce Giard, Julliard, 1970. [La posesión de Loudun. Traducción de Marcela Cinta. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2012].
- De Certeau, Michel. “Une mutation culturelle et religieuse. Les magistrats devant les sorciers du xv<sup>e</sup> siècle”, *Revue d’histoire de l’Église de France*, t. 55, 1969, pp. 300-319.
- Des Anges, Jeanne. *Autobiographie*. Grenoble: Millon, [1644] 1990.
- Foucault, Michel. *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*. Paris: Gallimard, 1999. [trad. cast.: *Los anormales*, Buenos Aires, FCE, 2007].
- . *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975. [trad. cast.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].
- . *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, París, Gallimard, 2004. [trad. cast.: *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006].
- . *Histoire de la sexualité IV. Les Aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018. [trad. cast.: *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019].
- Gros, Frédéric. *Possédées*. Paris: Albin Michel, 2016.
- Huxley, Aldous. *The devils of Loudun*. London: Chatto & Windus, 1952.
- Legué, Gabriel y Gilles de la Tourette. *Soeur Jeanne des Anges, supérieure des Ursulines de Loudun*. Evreux: G. Charpentier, 1886.

## SUBJETIVIDAD POSTHUMANA

Silvana Vignale - Universidad del Aconcagua /CONICET  
Mariano Maure - Universidad del Aconcagua

La tradición filosófica ha conceptualizado la subjetividad desde lo que consideramos una “metafísica de la identidad”, postulando una naturaleza humana, de carácter dualista, en la que se reduce el sujeto humano a su conciencia, a la voluntad individual, posicionándolo jerárquicamente respecto de otras especies, entre otras cuestiones –todas ellas vinculadas al humanismo-. Ahora bien, ¿la subjetividad sigue siendo un concepto adecuado para la convergencia posthumana, de ensamblaje entre lo animal, planetario y tecnológico –teniendo en cuenta la experiencia histórica de nuestro presente? Respecto de la cuestión animal, nos preguntamos si es válida la antropomorfización de los animales –en una suerte de humanismo compensatorio– o si se lo que se trata es de un devenir animal en el ser humano; en cuyo caso ¿de qué se trata ese devenir animal del ser humano y qué lugar ocuparía nuestra tan desarrollada razón? Por otra parte, ¿qué definición de “cuerpo” –de cuerpo posthumano– puede servirnos para pensar en sujetos que se encuentran atravesados e intervenidos por las tecnologías, pero que también se encuentran en intra-acción con otros vivientes y con la continuidad viviente no-viviente a la que nos invita a pensar el posthumanismo? Y en esta misma dirección, pero atendiendo ya no la cuestión del cuerpo, sino la de la mente, ¿qué tipo de pensamiento puede generar una visión post-antropocéntrica? Por último, ¿qué implicancias ético-políticas aparecen bajo la consideración de una subjetividad posthumana?

Nuestro enfoque se sitúa en un posthumanismo crítico, que enfatiza la interconexión con la naturaleza, y en el “giro ontológico” de la antropología, que supone un extrañamiento del sujeto y reposicionamiento radical respecto de las relaciones jerárquicas que privilegian al hombre, lo que supone también una distancia crítica respecto de los hábitos familiares de pensamiento. Mientras el posthumanismo implica la comprensión de la pluralidad de la experiencia humana, socavando la tradición humanista basada en un enfoque generalizado y universalizado de lo humano; el postantropocentrismo se refiere al descentramiento de lo humano en relación con lo no humano.

Que lo humano se ha vuelto un signo de interrogación en la sociedad contemporánea, puede constatarse todos los días cuando entramos a internet a alguna página web, y nos pide que declaremos –con el código captcha– que somos humanos, que no somos robots (Braidotti, 2019/2022, 9).

Con el avance de las tecnologías, o la evolución de ese anudamiento entre vida, tecnociencia y política, lo que verdaderamente tenemos que preguntarnos es si la subjetividad sigue siendo un concepto adecuado para responder a la convergencia posthumana. Convergencia que se encuentra dada –como venía diciendo, por el *continuum* entre naturaleza y cultura, por el avance tecnológico, por las relaciones interespecies, etc–.

En todo caso, tendríamos que empezar a pensar en un sujeto que, más allá del excepcionalismo humano, se encuentra en una relación de dependencia múltiple con no-humanos, y con la dimensión planetaria en su totalidad.

Braidotti advierte de la necesidad de no caer en posturas extremas: como la de rechazar absolutamente una teoría de la subjetividad, o del otro lado, reinscribir la subjetividad en una tradición humanista. En otras palabras, es necesario preguntarnos “¿quiénes somos nosotros?”, teniendo en cuenta asuntos vinculados a la justicia social, a la imputabilidad ética, a la solidaridad trans-especie. Para ello, propone un método de extrañamiento. Lo que se encuentra relacionado con la necesidad de repensar los métodos con los que trabajamos en la investigación, sobre todo en una investigación que cada vez se vuelve más transdisciplinaria. Por eso habla de la necesidad de una estrategia de desfamiliarización o de toma de distancia crítica de la visión dominante del sujeto. Y esa distancia supone una pérdida de los hábitos familiares de pensamiento, es decir, de cómo pensamos. O, dicho de otra manera, lo que necesitamos es aprender a pensar de manera diferente y a sensibilizar las estrategias con las cuales abordamos nuestros nuevos objetos de estudio.

Los sujetos posthumanos son algo en curso. La subjetividad posthumana es un proyecto crítico y creativo dentro de la convergencia posthumana. Pero si pudiéramos caracterizar algo de ese proceso, lo que se destaca es su carácter relacional. En palabras de Deleuze, podríamos decir que no se trata de sujetos arborescentes, sino rizomáticos, en cuanto se busca pensar los cuerpos a partir de sus facultades afectivas y relacionales. Los sujetos definidos como entidades relacionales transversales no coinciden con el individuo liberal, sino lo que los estoicos llamaban “*haecceitas*”, es decir individuaciones, pero no “personas” –apelamos a Deleuze aquí porque con Nietzsche son quienes más se han aproximado a una subjetividad que no es coincidente con el individuo y la conciencia–; lo que debe acompañarse con ser laboratorios de nuestra propia experiencia de singularización de la vida, aplicando una estrategia de desfamiliarización, para contar, para narrar, esa otra forma incluso de percepción que muchas veces tenemos en torno nuestro, en torno de nuestro “sí mismo”, y que no coincide con una experiencia “personal”. Por eso se trata de una epistemología sensible, o de sensibilizar las estrategias, porque al fin y al cabo, es en nosotras y nosotros mismos donde podemos realmente experimentar nuevas formas de vida, por fuera de la forma-individuo–.

Para Braidotti, se trata de comprender que “nosotros” estamos inmersos en el proceso de devenir posthumanos y postantropocéntricos (2019/2022, 65), conectados con un mundo material que hemos estado negando, como variaciones de una materia común. Con capacidad de afectar y de ser afectados –que no tiene nada que ver con las emociones individuales o personales que podemos tener-.

Así que si tenemos que resumir las características de esta subjetividad posthumana, deberíamos mencionar 1) una ontología materialista –basada en la inmanencia y en el devenir–; 2) estructurada a través de una relationalidad ontológica –esa capacidad de afectar y ser afectado; 3) esto implica una separación crítica del humanismo y del antropocentrismo, que respete la fuerza de lo no-humano; 4) subjetividades transversales, compuestos de ensamblajes ecosóficos (es decir equilibrio entre la naturaleza y lo humano, en una relación no dualista); 5) la dimensión arraigada, situada y perspectivista -que incluye entonces la consideración ética, política e histórica de los feminismos, los poscolonialismos, etc. (2019/2022, 77).

## Bibliografía

- Braidotti, Rosi (2022). *El conocimiento posthumano*. Barcelona, Gedisa.  
Deleuze, Gilles & Félix Guattari (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.

## VULNERABILIDAD

María Elena Radici - Universidad Nacional del Nordeste

El concepto de vulnerabilidad que he tomado no es propiamente un concepto desafiante o disruptivo, aunque quizás sí lo son las interpretaciones y aplicaciones que se hacen del mismo desde diversos ámbitos y pensadores, suscitando discusiones o divergencias acerca de su alcance.

Aparece como sinónimo de fragilidad en la antropología, por ejemplo al tomar la analogía de Pascal con la “caña”, aunque “pensante”, que es señalada por la mayoría de los autores al tratar este concepto, pero no se reduce a la consideración antropológica ya que aparece también ligado a la ética y a las reflexiones bioéticas. Además, se aplica en diversos ámbitos como la economía, los sistemas informáticos, lo social, lo jurídico, educativo, etc.

Possiblemente todos conozcan el sentido del término, cuya raíz latina es *vulnus*, *vulneris* y significa “herida, golpe, daño, lesión”, que unido al sufijo *-abilis*, indica posibilidad, por lo tanto *vulnerable* es aquél que puede ser dañado, herido, etc. Según Lydia Feito, Miguel Kotow, Ricoeur, Levinas, entre otros, es propia de todo ser humano, aunque diferencian formas o modos de vulnerabilidad. Por otro lado, se aplica en forma especial a los enfermos, discapacitados, carenciados, disminuidos, excluidos, y a poblaciones y grupos humanos. Términos asociados al mismo son el de *vulnerar*, que según la RAE es “dañar, perjudicar, deteriorar, menoscabar”, así como *vulnerador*, que es quien provoca el daño, para lo cual debe tener poder para hacerlo, *vulneración* que se refiere a la acción y efecto de vulnerar, y *vulnerado*, cuando ya se recibió la lesión, sea injusticia, violencia, desprecio, enfermedad, entre otros, porque no pudo defenderse del poder del vulnerador o de las circunstancias que vulneran. Difícilmente se encuentre en los discursos el término *vulnerador*, pero se podría incorporar.

La vulnerabilidad antropológica aparece ligada al cuerpo en gran medida, ya desde Platón y la mirada negativa sobre el mismo, y en todos los dualismos histórico-filosóficos, y se agudiza con las nuevas propuestas que consideran el cuerpo como el límite negativo del hombre que debe ser reemplazado por un soporte no perecedero, ser superado, porque constituye una carga insoportable y las nuevas tecnologías aportan los medios para hacerlo. Así lo manifiestan los transhumanismos, pero sobre todo los posthumanismos que postulan liberarse del lastre que limita a los seres humanos espacial y temporalmente, y suplantarlos por la robótica. Creo interesante la obra de David Le Breton *Adiós al cuerpo*, que presenta críticamente esta mirada negativa del cuerpo como anacrónico y supernumerario

(Descartes) y el proyecto de remodelarlo o suplantarla. En última instancia, si no podemos vivir 400 años, o como afirma R. Kurzweil, ser inmortales, pasaremos a un soporte robótico un chip de nuestros contenidos mentales como en la película *Chapie*, representativa de estas propuestas.

Por lo tanto, desde una mirada antropológica, los autores hacen referencia a la vulnerabilidad del ser humano como *ser corpóreo* y la presentan en primer lugar como característica de la condición humana. Por una parte, el ser humano se muestra como débil, frágil, indefenso y careciado ya desde la gestación y aun después del nacimiento. Mainetti (1990), en la Introducción de *Homo infirmus*, resalta la idea del hombre como ontológicamente *infirmus*, no afirmado y expuesto a la enfermabilidad y analiza la “carencia natural” (Gehlen), la “excentricidad mental” (Plessner) y la “conflictividad cultural” (cultura jánica y ambivalente, medicamento y tóxico) para mostrar la dificultad de integrar lo corpóreo en la unidad humana.

Por otra parte, desde el punto de vista psico-biológico es la especie más desvalida y necesitada de cuidado y estimulación. Son bien conocidos los estudios que han demostrado que el ser humano en las primeras etapas de la vida no sobrevive sin el afecto y la palabra, se retrae si no experimenta una unión fuerte que le da seguridad, y aunque esto se dé de modo inconsciente, puede llegar a morir (marasmo social). La importancia fundamental de las relaciones madre-hijo son analizadas por autores como John Bowlby, quien destaca la unidad relacional de los primeros meses de vida, que llama “intersubjetividad primaria” y es conocida como “teoría del apego” y Winnicott, el cual alude a la categoría de “dependencia absoluta”, destacando la importancia de los contactos corporales satisfactorios y la necesidad de amor del lactante de la madre como centro de vivencia.

Asimismo, la finitud y la conciencia de la misma son una experiencia antropológica fundamental (*Ser-para la muerte*), tanto como la experiencia de sufrimiento propio y del otro, ya sea por el dolor físico, emocional, o también espiritual (pérdida de quienes se ama, destrucción y muerte en las guerras, injusticias y violencias contra los más débiles).

Por otra parte, es posible señalar como vulnerables a aquellos que en realidad lo son porque ya han sido vulnerados, sea por las enfermedades como por condiciones socio-culturales determinadas o por acciones injustas y lesivas, por lo cual se busca establecer diferencias conceptuales. En este sentido, los aportes de Miguel Kottow harán referencia especial a los vulnerados como *mulcados* para diferenciar la vulnerabilidad esencial de la condición humana de la vulneración concreta. (Mulcado no es un término que se encuentre en la RAE, proviene del latín *mulco*). Kottow (2011) se refiere a las personas “sumidas en condiciones de desmedro que les impiden ejercer la capacidad de tomar decisiones autónomas”, lo cual “precipita al individuo en una condición de vulnerado, desposeído y falto de empoderamiento.” (p.93) Por eso, en sentido antropológico se puede afirmar que si

bien todos somos vulnerables, el que fue herido y golpeado lo es propiamente, lo cual incorpora la dimensión ética.

También se puede asumir la vulnerabilidad como propia de todo ser humano en tanto ser social y de lenguaje. Según Habermas la “vulnerabilidad (está) estructuralmente inscrita en las formas de vida socioculturales. Vulnerables en este sentido y, por tanto, moralmente necesitados de atención y consideración son los seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización.” (1987, pp.105 y ss), ya que la individuación se da gracias al sistema de pronombres personales (*yo, tú, él, nosotros...*) y el uso del lenguaje orientado al entendimiento. El autor relaciona la vulnerabilidad con la ética y la necesidad de modos de compensación a esa debilidad. Como afirma A. Cortina, la pertenencia a la trama nos hace solidarios unos de otros, y necesitados de reconocimiento y respeto. No es posible comprenderse como persona digna de respeto sin esa relación con el otro como aquél que me reconoce. Para Habermas, se crea una dependencia de las redes sociales y surgen recíprocas posibilidades de desamparo e indefensión que se corresponden con necesidades de protección. En la medida en que la identidad se conforma y afirma gracias al reconocimiento recíproco es que queda clara la vulnerabilidad constitucional y crónica a que está sometida la identidad.

Es importante también la perspectiva de la ética de Axel Honneth, sobre todo en *Critica del agravio moral*, quien retoma los aportes del joven Hegel o Hegel de Jena, y permite profundizar la necesidad humana de reconocimiento. El concepto central que asume Honneth, la *vulnerabilidad* del ser humano por la necesidad de reconocimiento, es desarrollado en coincidencia con Habermas como con Ch. Taylor, y se explica ya que estos autores parten de la perspectiva psico-sociológica o interaccionista de George H. Mead en *Persona, espíritu y sociedad*. Honneth remite a Hegel y a la idea de reconocimiento que éste toma, reinterpretada, de Fichte y considera que “...las formas de vida sociales del hombre (...) son pensadas como las relaciones vulnerables de un reconocimiento recíproco” (2009, p. 213) que conducen a luchas por el reconocimiento.

A su vez Honneth, en *La lucha por el reconocimiento*, reafirma que “aquellas formas de menosprecio práctico en las que a un hombre se le retiran violentamente todas las posibilidades de libre disposición de su cuerpo, representan el modo elemental de una humillación personal” y conciernen a la capa de la integridad corporal de una persona. La consecuencia, señala el autor, es fundamentalmente “la pérdida de la confianza en sí mismo y en el mundo”, la cual se va a afectar las capas corporales del trato práctico con otros sujetos, en tanto lo que “se le arrebata a la persona por el menosprecio, es el evidente respeto a esa disposición autónoma sobre el propio cuerpo que, por su parte, sólo puede adquirirse por las experiencias de dedicación emocional en la socialización” (1997, pp. 161-162). Si bien Honneth analiza diversas formas de humillación, en este caso se hace referencia a la vulnerabilidad corporal y anímica.

En cuanto a los aportes de Ricoeur, tomé el tercer ensayo de *Lo justo 2*, en el cual plantea la paradoja autonomía-vulnerabilidad, ya que “la autonomía es la de un ser frágil, vulnerable. Y la fragilidad no sería más que una patología, si no fuera la fragilidad de un ser llamado a llegar a ser autónomo” (2008, p.71) y este planteo lo hace a partir de su concepción del *ser humano capaz*, ligado a la noción de potencia. Para Ricoeur, el sujeto se designa a sí mismo como aquel que puede, y su poder hacer se expresa como “poder de decir, poder de obrar sobre el curso de las cosas y de influir en los otros protagonistas de la acción, poder de unificar la propia vida en una narración inteligible y aceptable”, a los que habría que añadir el de “considerarse a uno mismo autor verdadero de sus propios actos” (2008, p. 72). Pero ese poder no puede ser demostrado, sino que es una confianza en su propia capacidad que sólo puede recibir confirmación de su ejercicio y de la aprobación que otro le confiere (atestación), lo cual señala las figuras de la fragilidad, incapacidad, no poder, como no poder hablar, argumentar, debatir, explicar, que muestra una desventaja. Es decir, aparece la invalidez del lenguaje, la exclusión de la esfera lingüística por limitaciones culturales, históricas, adquiridas, que inciden en la confianza en su propio poder de decir. Asimismo, el no poder obrar, por incapacidades como la enfermedad, el envejecimiento o los daños infligidos por otros a partir de la disimetría que permite la intimidación, la manipulación y la instrumentalización, donde juegan un papel importante las jerarquías y la autoridad, porque en las sociedades modernas, señala Ricoeur también aparece la privación del poder obrar (2008, p.74).

A su vez, la impotencia para construirse una unidad narrativa y gestionar la propia vida se da tanto unida a la posibilidad de los modos de considerar la *ipseidad* y lo *idem*, y la singularidad frente a la alteridad, donde se generan conflictos ya que la reivindicación de la singularidad (idea de perspectiva insustituible y propia, estima de sí, autorreflexividad, capacidad de decir yo), sufre *presión social* y genera la posibilidad del dominio de lo extraño, el reino del otro sobre lo propio (2008, p. 77). Sin embargo, en la medida en que el otro se me presenta como frágil, me llama. Lo frágil es alguien que cuenta con nuestro auxilio y confía en que lo haremos. El imperativo, o sea la responsabilidad, surge ante lo que es inadmisible, insostenible, deplorable, injustificable. Señala Tomás Domingo Moratalla: “El objeto de responsabilidad es el otro vulnerable”. El otro es la carga confiada a mí, “es de otro del que yo tengo que encargarme y del que soy responsable. El objeto último de responsabilidad es el otro vulnerable y frágil” que despierta en mí la capacidad de hacerme cargo para reconocerlo y cuidarlo. Sin embargo, no es una responsabilidad total, sino en su justa medida (2013, p. 89-90)

Por otra parte, Ricoeur también desarrolla la vulnerabilidad como la dificultad para inscribir la acción propia y el comportamiento en un orden simbólico, que presenta, al mismo tiempo, una dimensión normativa. En esa imposibilidad se encuentran “numerosos de nuestros contemporáneos, principalmente aquellos a los

que el orden socio-político excluye” que no alcanzan una comprensión compartida de los símbolos de un orden ético-jurídico, ya que “ser capaz de entrar en un orden simbólico es entrar en un orden de reconocimiento, inscribirse en el interior de un nosotros...” (2008, pp. 82-84) De allí también la incapacidad de imparcialidad, de comprender y “adoptar en imaginación la perspectiva del otro y afirmar que toda vida vale tanto como la mía”. Ricoeur va a remarcar la necesidad de educar para la autonomía.

También se puede mencionar someramente otra mirada crítica en relación con lo social cultural. En la sociedad del bienestar y de la imagen ¿es la finitud la experiencia clave o el fundamento de la conciencia de ser vulnerable? Quizás la muerte misma no es la mayor debilidad, porque la fragilidad se juega en las redes, en la posibilidad de pertenencia a partir de la imagen/realidad, la que suplanta u oculta todo sentimiento de inferioridad, precariedad, inutilidad o debilidad. La vivencia de poder y de ser se juega en nuevos ámbitos socio tecnológicos, en la ilusión del reconocimiento, del empoderamiento mediático, que sin embargo, se convierte en medio de nuevas vulneraciones y reduccionismos. Como señala Byung-Chul Han en *Psciopolítica* “hoy nos ponemos al desnudo sin ningún tipo de coacción ni de prescripción. Subimos a la red todo tipo de datos, etc” (2014, p.25). Podría decirse que son modos de autovulneración no conscientes que permiten toda clase de violencias, particularmente el bullying y el uso de estos datos generando impotencia y hasta suicidios.

## Conclusión

Si se considera el punto de vista antropológico, las interpretaciones acerca de la vulnerabilidad del ser humano son diversas como se señaló, ya que se puede centrar en lo corpóreo, lo psicológico, lo espiritual o en lo social, o considerar que atraviesa todas sus dimensiones. Aquí me permito plantear ciertos interrogantes:

- 1) Una concepción dualista práctica ¿permite la vulneración y la autovulneración más fácilmente que una concepción de unidad dimensional, en tanto el cuerpo es considerado cosa que se puede ofrecer, comprar y utilizar sin que ésto influya (aparentemente) en lo yoico personal?
- 2) La manipulación dirigida por las redes ¿genera nuevas necesidades que conducen a la autovulneración?
- 3) ¿Es posible alcanzar reconocimiento compasivo ante la vulnerabilidad del otro? ¿O esta debilidad permite la agresión y la violencia?
- 4) El otro ¿es fuente de reconocimiento o de destrucción?
- 5) La cultura ¿es remedio o tóxico para la autocomprensión de sí como ser digno de respeto?
- 6) La fragilidad ¿debe ser eliminada o es un llamado a la responsabilidad?

7) ¿Estamos proyectados a un mejoramiento para alcanzar un superhombre, invulnerable, producto de la tecnología?

Posturas como la que presentamos se refieren a la vulnerabilidad como constitutiva de lo humano, pero también muestran que la misma puede conducir a la vulneración.

A su vez, Ricoeur parte de la paradoja autonomía-vulnerabilidad en relación con la importancia de la estima de sí mismo “como reivindicación de singularidad” para poder entenderse como aquél que “puede hacer”, la educación para la autonomía y también la responsabilidad (imputabilidad) por el otro que se presenta de modo conflictivo, así como la necesidad de educación ante la interminable negociación entre el requerimiento de singularidad y la presión social.

Por otra parte, la aplicación del concepto y sus derivados puede generar exclusiones, en tanto se refiere a algunos y se le niega a otros. Kottow, discute la idea de pérdida de autonomía en los vulnerados mencionada por las Pautas CIOMS en particular, y reclama que, aunque no puedan ejercerla, no se la puede negar y hay que resguardarla sobre todo en la investigación con seres humanos (2011, p. 93) Al mismo tiempo, Kottow rechaza la idea de elevar la vulnerabilidad a principio bioético, porque se incurría en falacia naturalista al pasar de lo antropológico a lo normativo.

En este sentido, la sola vulnerabilidad propia de todo ser humano no generaría obligaciones por sí misma, sino que toda obligación se funda en el reconocimiento de la dignidad del ser humano, fundamento de los derechos humanos. En este sentido, hay que tener en cuenta, como se señaló al comienzo, que hay diversas miradas sobre la vulnerabilidad.

En el plano jurídico y bioético, aparecen perspectivas y leyes contradictorias, ya que la vulnerabilidad del ser humano en las primeras etapas de su vida tanto como al final de la vida no es considerada fuente de obligaciones éticas y jurídicas de protección, en especial si se da asociada a discapacidades o a enfermedades. Las razones pueden ser muchas: relativismos que privilegian el deseo como criterio y el poder (vulnerador) sobre el otro, o razones pragmáticas, que jerarquizan lo económico ante los gastos que ocasionan los seres humanos no productivos. En la práctica, los seres humanos son vulnerados permanentemente, no sólo por condiciones de vida socio-económicas, enfermedades, guerras, sino también por la forma en que se concibe la misma vulnerabilidad y que se traduce en acciones, leyes, políticas, el mercado y el consumo de los cuerpos. Ya se mencionó también el uso del conocimiento de la vulnerabilidad como argumento para el desarrollo de todo tipo de tecnologías para el mejoramiento humano (NBIC), además de pastillas para evitar el sufrimiento por rupturas amorosas, convertirnos en cyborgs, etc., lo cual no implica dejar de valorar los avances tecnológicos en estas áreas y sus aplicaciones en la salud.

¿Es posible un reconocimiento compasivo de los otros? ¿Basta la comprensión de la vulnerabilidad? Muchas veces ésta es utilizada para ejercer violencia, para matar, aunque tanto Levinas como Butler reafirman la necesidad del mandato “no matarás” que se desprende del rostro del Otro, rostro que según Levinas expone al Otro en su extrema vulnerabilidad y me llama a responder, y según Butler, es apelación a la paz y prohibición de ejecutarlo comprendiendo su extrema precariedad. A. Cortina también propone un reconocimiento compasivo fundado en ver al otro como “de carne y hueso”, de donde se derivan deberes de gratuidad.

En general, los autores desarrollados remarcan la necesidad del reconocimiento recíproco a partir de la pertenencia a la misma trama social, en una alteridad inevitable, en una exposición a los otros, y la pregunta es acerca de cómo se entiende la exigibilidad de la no violencia, injusticia o daño sobre el débil si no hay una comprensión y reconocimiento práctico de la dignidad del ser humano insustituible, singular, y la asunción de la responsabilidad compartida por el otro.

## Bibliografía

- Domingo Moratalla, Tomás y D. M. Agustín (2013) *La ética hermenéutica de Paul Ricoeur*, Hermes.
- Habermas, J. (1987) *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Barcelona, Paidós, ICE-UAB.
- Han, Byung-Chul (2014) *Psicopolítica*. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder. Trad. Alfredo Bergés, Herder.
- Honneth, A. (2009) *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Trad. Peter Storandt Diller, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Honneth, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Trad. Manuel Ballesteros, Crítica.
- Kottow, M. (2011) Anotaciones sobre vulnerabilidad, en Revista RedBioética/UNESCO, año 2,2, diciembre.
- Le Breton, D. (2007) *Adiós al cuerpo*. Trad. Ociel Flores Flores, La Cifra.
- Levinas, E. (2001) *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot, 3<sup>a</sup> ed. Siglo veintiuno editores.
- Mainetti, J. (1990) *Homo Infirmus*. Instituto de Humanidades médicas. Quirón.
- Ricoeur, P. (2008) *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Trad. Tomás Domingo Moratalla y Agustín Domingo Moratalla. Trotta.

## RESEÑAS

Esta sección incluye algunas lecturas de libros recientes (2021-2024) vinculados de manera directa o indirecta con problemas tratados en las tareas de docencia e investigación de las cátedras de AF, o con discusiones surgidas durante los encuentros de la RAIDAF. El objetivo principal de estos textos es resaltar algún aspecto polémico o interesante del libro reseñado (“¿por qué (no) leer a xxxxxxx?”) y explorar sus posibles aportes a la Antropología Filosófica tal como se practica en el marco de nuestras universidades.

**Mabel Campagnoli (comp.), *Destellos de una biopolítica afirmativa. Andar y desandar las violencias contemporáneas* (Buenos Aires, Biblos, 2023, 236 págs.)**

Fermín Chiardola - UNLP

En la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) la asignatura Antropología Filosófica es optativa y cuatrimestral. Se ofrece desde el departamento de filosofía para todas las carreras de la facultad y también para las facultades de Psicología y de Ciencias Naturales y Museo. Desde el año 2016 su programa se asienta en la problematización contemporánea de la biopolítica, desde un comienzo posthumano hacia un giro postantropocentrado. En su desarrollo, la cuestión de la violencia resulta transversal.

En sintonía con ello, desde entonces los proyectos de investigación asociados delinean estas temáticas.<sup>6</sup> Entre 2017 y 2022, el proyecto en el que se trabajó fue *Biopolíticas y violencias: aportes para una filosofía del cuerpo* (H820). Cursé la asignatura en 2021, de modo virtual debido al ASPO,<sup>7</sup> pude presentar mi trabajo final en las I Jornadas de la Cátedra y me adscribí en el 2022. Desde entonces tengo oportunidad de intercambiar en un grupo heterogéneo e interdisciplinario. En especial, en ese período de ASPO, los encuentros virtuales fueron un sostén importante que influyó en la conformación del libro que aquí les quiero presentar.

---

<sup>6</sup> El inicio de este programa estuvo relacionado con el proyecto *La problemática contemporánea del cuerpo a la luz de teorizaciones feministas y biopolíticas* (H676, 2013-2016). Actualmente el programa está asociado con el proyecto de investigación *Violopática y descolonialidad en el tecnoceno. Indagaciones posthumanas sobre la subjetividad y los cuerpos* (H1013, 2023-2026).

<sup>7</sup> Aislamiento Social Preventivo Obligatorio, política pública sanitaria durante la pandemia por COVID-19.

Una interrogación que se hizo central para el grupo, a raíz del desarrollo de la pandemia por coronavirus de tipo 2 causante del síndrome respiratorio agudo severo (SRAS-CoV-2), fue sobre la posibilidad de una biopolítica afirmativa, toda vez que el paradigma inmunitario se globalizaba e intensificaba. Las discusiones al respecto, permitieron articular diferentes perspectivas, desde la inflexión situada de cada persona. Si bien no todas las que integraban el proyecto pudieron involucrarse en la producción del libro, sí están presentes en los diálogos que lo hicieron posible.

Por lo tanto, *Destellos de una biopolítica afirmativa. Andar y desandar las violencias contemporáneas*, resultado del proyecto H820, indaga sobre nociones actuales de biopolítica, su impacto en la praxis y su incidencia en el giro ontológico. De este modo, el libro se organiza en tres partes: I – Derivas contemporáneas de la biopolítica, II – La resistencia en los cuerpos, las subjetividades y sus creaciones, III – Nuevas ontologías.

En la primera parte, “I - Derivas contemporáneas de la biopolítica”, se ubica un único capítulo que pone en diálogo formas de la violencia contemporánea, con concepciones actuales de la biopolítica. Así, el “Capítulo 1. Vio-política. Formas biopolíticas de la violencia”, está a cargo de Mabel Alicia Campagnoli, profesora titular de la asignatura y directora del proyecto H820. En él se clarifican las vinculaciones entre biopolítica y violencia y se ofrecen indicios para la comprensión de una biopolítica afirmativa. Con el término “vio-política” se retoma la sugerencia de Fernando García Masip de que vida y violencia se imbrican de modo inescindible, al punto de que si no hubiera violencia, no habría vida. Asimismo, un punto de partida es el modo en que Maurizio Lazzarato recupera la distinción foucaultiana entre biopoder y biopolítica, donde el segundo término puede encauzarse en la búsqueda de visiones afirmativas, no solo reducidas a las determinaciones sociales. De este modo, la primera parte del artículo pone en juego las tramas de dominación relativas a la colonialidad, el capitalismo y el patriarcado, para comprender la interrelación de vínculos macro y microfísicos de poder en los que se despliega la biopolítica. En un segundo momento, recoge implicancias de nociones derivadas de la biopolítica –como noopólica, psicopolítica, necropolítica–, para vincularlas con el debate contemporáneo sobre la legitimidad de la violencia, abriendo la comprensión a modalidades cruentas así como invisibles de la misma. En tal sentido, los modos de teorización tampoco escapan a las configuraciones de la violencia contemporánea.

La segunda parte agrupa tres artículos, centrados en “II - La resistencia en los cuerpos, las subjetividades y sus creaciones”.

El primer artículo está a cargo de Dolores (Lola) Pezzani, profesora de filosofía (FaHCE-UNLP) que estuvo adscripta a la cátedra y se dedica a indagar lecturas descoloniales de Paul B. Preciado: “Capítulo 2. Verificación del sexo en el deporte: una lectura sexopolítica y descolonial”. La autora muestra, desde un análisis sexopolítico, porqué esa empresa se encuentra destinada al fracaso desde el

momento mismo de su concepción. En especial se pregunta si las pruebas impuestas por el Comité Olímpico Internacional, que en nuestra región se utilizan como referencia para la reglamentación del deporte a nivel local, no implican una perpetuación de las categorías del Norte que atrapan la realidad del Sur. En base a estos interrogantes, ensaya una renovación de los criterios que categorizan la clasificación de las competencias deportivas.

El segundo artículo fue escrito por Julieta Maiarú, profesora y licenciada en filosofía (FaHCE-UNLP), quien fue adscripta de la cátedra y se encuentra desarrollando una tesis de doctorado sobre resistencias al discurso de odio: “Capítulo 3. Hacia un coro de voces feministas antirracistas”. En él se pregunta cómo se constituye la resistencia, cuál es el rol de los significantes en ésta y cómo opera el poder performativo del lenguaje en los discursos contra-hegemónicos. Su hipótesis es que es posible encontrar un coro diacrónico de voces tanto en la iteración del discurso racista como en el discurso de resistencia a éste, pero mientras que la repetición del insulto arrastra un mismo significado peyorativo del término, el coro de la resistencia es una repetición de la diferencia. Si en un caso encontramos términos que pretenden inmovilizar a los sujetos sujetándolos en la sustancialización de una identidad oprimida, en el otro hay una proliferación de nuevas superficies de identificación subjetivizadoras.

El tercer artículo corresponde a Luciana Szeinfeld, profesora de filosofía (FaHCE-UNLP) que también estuvo adscripta a la cátedra y se desempeña además como compositora e intérprete de música: “Capítulo 4. La escucha en la música y más allá: cuerpos, violencias y resistencias”. Allí se detiene en el señalamiento de la ausencia del cuerpo en los estudios musicales tradicionales, para seguir sus implicancias en una tradición de educación auditiva que degrada los aspectos prácticos y produce una invisibilización de la experiencia corporal. La autora se posiciona de modo crítico con esa herencia al interrogarse por las violencias y las resistencias que surgen de prácticas musicales insurrectas con respecto a la tradición eurocentrada. En esa búsqueda, se orienta desde perspectivas actuales que ponen en foco la agencia de la escucha, para concentrarse en el análisis de las sonoridades de las músicas afrocaribeñas, en pos de indagar cuáles son las violencias y las resistencias que estas expresiones musicales permiten escuchar.

La tercera parte del libro se denomina “III - Nuevas ontologías”. Allí, el primer artículo corresponde a Sol Inés Peláez, profesora y licenciada en historia (FFyL-UBA) y doctora en Literaturas Comparadas (SUNY) quien se desempeña como colaboradora externa en el proyecto: “Capítulo 5. Notas sobre la diferencia sexual”. Sol Peláez busca explorar la diferencia sexual a través de las lecturas lacanianas de Joan Copjec y Slavoj Žižek puestas en conversación con Jacques Derrida y Mira Hyrd. La diferencia sexual, argumenta, no es una mera diferencia biológica, ni de los órganos sexuales, reproductivos ni cromosomática. No está definida por el género (masculino femenino, fluido) ni la orientación sexual (cis-heterosexual, homosexual,

bisexual, asexual) ni la sexualidad (normativa o disidente). La diferencia sexual afecta a todos los cuerpos cis, intersexuales, transexuales, disidentes y sus identidades, en tanto la diferencia sexual es lo que excede, lo que escapa y nos retira a cada uno de nosotrxs de estas identificaciones y cartografías. Consecuentemente, la diferencia sexual es lo que desfonda la identidad al mismo tiempo que permite que se constituya; es la marca de deconstitución del sujeto. El sexo en tanto diferencia sexual es lo que marca la imposibilidad de totalidad (corporal y lógica), y por lo tanto de relación y de comunicación transparente. La diferencia sexual marca la distancia irreconciliable con el otro (sexo), al tiempo que marca la imposible distancia en y con nosotras mismas.

El segundo artículo está a cargo de Ariel Martínez, profesor, licenciado y doctor en Psicología (FPsi-UNLP): “Capítulo 6. El antifundacionalismo escotomizado de Luce Irigaray”. En él relee la noción de diferencia sexual desarrollada por Irigaray en los setenta, para ofrecer una resignificación desencializante. Considera que los aportes posestructuralistas de Judith Butler durante los años noventa han contribuido a ordenar retrospectivamente algunos de los aportes capitales de la teoría feminista. El propósito de este capítulo es rescatar la complejidad del pensamiento de Luce Irigaray más allá de la matriz de inteligibilidad butleriana que descarta de plano la posibilidad de pensar la diferencia no en términos anatómicos o biológicos, sino en un registro ontológico. Ofrece la oportunidad de re-considerar la materialidad desde otras coordenadas no sustancialistas y no fundacionalistas, de recuperar la potencia crítica irigariana que anida detrás de las etiquetas asignadas de forma espuria.

El tercer capítulo de la segunda parte y último del libro fue escrito por Malen Azul Calderón Fourmont, profesor\* y licenciad\* en filosofía (FaHCE-UNLP) que estuvo adscript\* a la cátedra y se encuentra desarrollando la tesis de doctorado sobre ontologías posthumanas: “Capítulo 7. Desprendimiento onto-epistémico: hacia un paradigma otro”. En él asume las implicancias del giro ontológico para el descentramiento de lo humano, en una propuesta post-antropocéntrica. El enfoque del trabajo se encuentra dentro de la perspectiva descolonial en relación a la emergencia/urgencia de considerar y practicar una sensibilidad de mundo como un desprendimiento epistémico de los grandes relatos que forman, legitiman e interpelan a todos los cuerpos según las distintas clasificaciones del ordenamiento cis-hetero-patriarcal, que distribuye el valor y la importancia de las vidas, haciendo unas más o menos habitables que otras. Es la intención del trabajo (re)pensar la matriz desde la cual las diferencias se encuentran sujetas.

Ojalá estas líneas les resulten atractivas para acercarse a estos *Destellos de biopolítica afirmativa*.

**Helen Hester y Nick Srnicek, *Después del trabajo. Una historia del hogar y la lucha por el tiempo libre* (Buenos Aires, Caja Negra, 2024, 288 págs.)**

Diego Parente - UNMdP/CONICET

Hoy que el sesgo algorítmico digital (los prejuicios que se deslizan en búsquedas de Google, formularios de Internet, etc) devino una especie de lugar común para la filosofía de la técnica, el libro de Hester y Srnicek rescata una idea muy valiosa: también hay sesgos por fuera del mundo digital; hay sesgos materialmente anclados en el mundo. La cultura material es la continuación de la política por otros medios. Esta idea según la cual es posible hacer cosas sin palabras, con materiales y diseños, es central para el análisis del espacio doméstico. Hay sesgos materialmente anclados en el diseño de las viviendas, en los espacios públicos, en los muebles y en las rampas, incluso en las asas de las tijeras. Admitir este sesgo material no implica asumir una posición determinista (según la cual una cierta tecnología moldearía la vida social unilinealmente), pero sí sostener que ciertos diseños favorecen o desalientan, silenciosamente, ciertas prácticas.

*Después del trabajo* aporta una perspectiva interesante, y no tan transitada, en torno a la relación entre lo doméstico y lo político apoyada en una clave de lectura centrada en las transformaciones materiales de los entornos tanto a nivel de sus máquinas como de las arquitecturas que facilitan u obstruyen ciertas conductas. Se trata de un libro que indaga la cuestión del sesgo de género mirando de frente a los artefactos y los espacios artificiales en los que se despliega la vida social, focalizando las prácticas y la ecología que se monta a su alrededor. A nivel metodológico, el libro es muy honesto en su planteamiento: analiza estadísticas y casos de Europa central y EE.UU. si bien supone que las conclusiones que alcanza son trasladables a otras regiones.

La indagación de Hester y Srnicek parte del reconocimiento de una cruda verdad: vivir cuesta energía. El trabajo de la reproducción de la vida supone un esfuerzo sostenido de repetición, y ese esfuerzo puede estar históricamente distribuido de distintas maneras (por género, por edades, por tipos de entidades naturales o artificiales). Las teorías del postrabajo, si bien focalizan la cuestión del esfuerzo y de la reducción de la jornada laboral, se ocupan casi exclusivamente del trabajo asalariado. Los autores, en cambio, sostienen que cualquier teorización sobre postrabajo no puede dejar de lado el trabajo no remunerado de la reproducción social resumible en la tríada “cocinar, limpiar, cuidar”. En este sentido, es razonable narrar la historia de la tecnología doméstica del siglo XX como una especie de lucha por el tiempo libre, entre el trabajo automatizado y el no automatizado.

Los primeros capítulos del libro se dedican precisamente a esa reconstrucción. Apelando a datos históricos sobre las modalidades de trabajo reproductivo hasta el siglo XIX, Hester y Srnicek muestran que el costo energético y de tiempo para calefaccionar, generar comida y vestimenta fue transformado gradualmente a través de la proliferación de infraestructuras desde inicios del siglo XX (red de agua corriente, electricidad, red de gas, alcantarillado). Los hornos a gas y electricidad en 1920 permitieron, por ejemplo, una notable reducción del tiempo de trabajo de cocina. Algo similar ocurrió con la producción industrial de ropa y con su limpieza mecánica, que sustituyeron el trabajo de confección y limpieza individual. En paralelo, los hospitales centralizaron las tareas de cuidado y tendieron a reducir el lugar de las mujeres como “enfermeras no remuneradas” dentro de la vivienda.

Todos estos ejemplos exhiben una cierta posibilidad de liberación a través de la tecnología doméstica que, sin embargo, no llegó a cristalizarse. La llamada paradoja de Cowan (historiadora norteamericana autora del notable *More work for mother* en 1983) se ocupa precisamente de explicar cómo en la década de los cuarenta y los cincuenta la estandarización de las tecnologías domésticas no hizo que el tiempo de trabajo disminuyera. Por el contrario, la idea de “un hogar/un lavarropas” y la perspectiva individualista sobre las tareas de reproducción hicieron cada vez más ineficientes las operaciones. El impacto en la dimensión del género se vio reflejado en que las mujeres quedaron más atadas que antes a la realización y monitoreo de tareas de reproducción social, y con estándares de presión social superiores a aquellos de épocas en las que las máquinas no habían ingresado al hogar. En este sentido, la paradoja de Cowan revela que la tecnología por sí sola es insuficiente para reducir el trabajo. Efectivamente, las tecnologías domésticas favorecieron la inserción de grupos de mujeres en el ámbito laboral, pero el total de horas dedicadas a tareas domésticas se mantuvo en todo el siglo XX. La conclusión que ofrecen los primeros capítulos de *Después del trabajo* es precisa: bajo esta ecología artificial doméstica singular, las tecnologías no ahorran tiempo de trabajo, y tampoco alteran el imaginario social centrado en viviendas familiares individuales ni la división del trabajo según género.

Otro de los componentes que atentó contra la liberación del tiempo de trabajo fue la elevación de los estándares. De acuerdo con los autores, hay una relación directamente proporcional entre la delegación de tareas domésticas en tecnologías y la subida de los estándares de su realización. Por ejemplo, a mayor cantidad de tecnologías de limpieza incluidas en un hogar, más se debe limpiar para que el resultado se amolde a las expectativas sociales. La ducha diaria aparece como una posibilidad tecnológica y, al mismo tiempo, como un deber moral. Por supuesto, disminuir los estándares podría ser una de las formas de ahorrar tiempo y esfuerzo, aunque los autores no ofrecen propuestas precisas sobre cómo sería exactamente el procedimiento para que las expectativas pudieran flexibilizarse.

Contra el mito de la innovación tecnológica vertiginosa, los autores señalan que desde 1970 en adelante lo que ha ocurrido, más bien, es una desaceleración tecnológica en el territorio doméstico. Ciertamente hubo una aceleración entre 1920 y 1970 que impulsó que las distintas máquinas ingresaran en el hogar, pero desde allí en adelante ha habido un cierto estancamiento en lo concerniente a tecnologías de ahorro de trabajo reproductivo. Este estancamiento, sugieren Hester y Srnicek, se puede explicar por una lógica económica: empleados humanos mal remunerados son más baratos y eficientes que máquinas caras que operan con precariedad. Pero también podríamos añadir aquí que el mismo fenómeno se puede iluminar en términos de ciertas propiedades objetivas de las máquinas: hay ciertas tareas de motricidad fina para las cuales las máquinas exhiben limitaciones (doblar ropa, limpiar muebles, etc). Este es el problema que L. Floridi (en *The Fourth Revolution*) ha abordado a partir de su distinción entre tareas *difíciles* y tareas *dificultosas*. Resolver un jaque mate en tres jugadas y atarse los cordones de una zapatilla son ambos problemas que requieren resolución, pero los sistemas de software que pueblan cada vez más nuestro entorno son más eficaces para resolver problemas del primer tipo y no tan idóneos para resolver problemas del segundo tipo.

La cuestión de la organización doméstica y la unidad de reproducción aparece con claridad en el capítulo 5 (“Espacios”). Allí Hester y Srnicek analizan la comuna rusa de principios del siglo XX y su diseño basado en cocinas y lavanderías comunes y espacios para el cuidado colectivo de niños. Según les autores, aquello que está en disputa no es sólo la tecnología sino la legitimidad de la forma misma de organizar la reproducción social: el hogar unifamiliar. También aparece en este capítulo un recorrido a través de varios experimentos concretos de vida comunal que van desde los hogares cooperativos hasta la vivienda social pasando por campamentos improvisados en la Norteamérica profunda y un movimiento de separatismo lesbico en un entorno rural.

Ahora bien, las dificultades fundamentales de *Después del trabajo* se hacen visibles en su capítulo conclusivo y están relacionadas con las expectativas que un libro de estas características produce en su universo de lectores. Por un lado, el libro constituye una discusión rigurosa y empíricamente informada de distintas modalidades para pensar la relación entre tecnología y trabajo en las tareas reproductivas. Por otro, la ambición de esta empresa contrasta con la sensación final de no haber encontrado con suficiente claridad una propuesta concreta para liberar el tiempo de trabajo y sustituirlo por tiempo de ocio. En todo caso, las referencias finales que aparecen remiten a programas o variantes de experimentos pasados que contrastan fuertemente con la escala donde se pretende aplicarlos (una pequeña comunidad hippie de decenas de miembros difiere estructuralmente de una gran metrópoli). A su vez, la pregunta por la colectivización de las actividades de reproducción social y su eficiencia no contempla las prácticas desplegadas en el Sur global. En este sentido cabe preguntarse: ¿qué ocurre con aquellos grupos

desfavorecidos que en el Sur global han producido formas de comunalización de la reproducción social de manera no planificada? ¿Qué sucede cuando la colectivización es una suerte de efecto secundario derivado de fenómenos de precariedad económica e institucional? ¿Pueden pensarse modelos de colectivización a mediana escala orientados por los estados nacionales y no necesariamente motorizados de manera voluntarista por agentes solitarios? Estas son preguntas que el estudio de Hester y Srnicek dejan abiertas. Resulta imprescindible tomarlas con un prisma que no se agote en modelos y referencias extraídos del Norte global.

**Natalia Lerussi, *La posición del deseo. Génesis de la mujer heterosexual* (Córdoba, Los Ríos, 2024, 110 págs.)**

Noelia Billi - UBA/CONICET

Natalia Lerussi es especialista en historia de la filosofía moderna y en Kant, sobre quien ha publicado libros de mucha utilidad para la AF: *Estudios sobre antropología kantiana* (que editó junto con Pablo Moscón) y *Kant y la cuestión de las razas* (donde tradujo con Manuel Sánchez Rodríguez y prologó con una mirada crítica textos inéditos en español sobre el tema). Además, en el último tiempo se ha dedicado a reflexionar sobre el rol de las mujeres, ciertamente minorizado, en la tradición filosófica occidental. *La posición del deseo. Génesis de la mujer heterosexual* reconstruye de forma erudita (pero nunca solemne) el dispositivo rousseauiano de la diferencia sexual. Para nuestra disciplina, el libro ofrece varias aristas interesantes que lo hacen, en principio, un material ideal para las clases. No solo porque aborda a un clásico de la AF como Rousseau, sino por cómo lo hace.

Entre las personas que habitan la universidad y tienen una posición (trans)feminista, hay una insistencia que reencontramos en las reuniones de la RAIDAF, en las charlas de pasillo y en las aulas: ¿cómo se hace una universidad feminista? Pregunta aplicable a escalas menores, como el programa de una asignatura o, en este caso, un libro que lee a Rousseau. El epígrafe de Juliet Flower MacCannell que antecede al libro “La posibilidad de autogobernarse implica la necesidad de una revisión en el mecanismo de identificación” marca uno de los horizontes problemáticos que abre este interrogante y en el que este libro se inscribe. Si el autogobierno es uno de los ideales que la Ilustración ha legado, desde un punto de vista feminista esto debe ser elaborado asumiendo que no es solo la voluntad (racional) lo que nos mueve a la acción (deliberada, controlada por una *idea*) sino también el deseo. Voluntad y deseo son fuente de fuerzas, como reconoce toda la tradición moderna occidental, pero el deseo ha estado históricamente minorizado por su potencia disruptiva, que muchas veces va incluso contra lo que

nos gusta y que “nos hace perder el control, se impone, nos despierta, nos arrastra” (p. 106). Qué y cómo se encarna el deseo, cuánto de él se asocia a la sexualidad y sus derivas familiaristas o cívicas, cómo funciona en los dispositivos relationales (públicos o privados) y cómo opera como bisturí para escindir mujeres de varones en el género humano es uno de los objetos de este ensayo sobre la diferencia sexual que emprende Lerussi. Y si ella insiste en aclarar que se trata de un esclarecimiento de la posición de deseo de la “mujer cis heterosexual de referencia europea”, es en pos de la relativización del carácter universalista de las elaboraciones filosóficas, algo que no debe confundirse con su alcance en la prescripción normativa de otras identidades (de género, orientación sexual y/o procedencia). No es preciso aclarar aquí que los pasajes de Rousseau a los que Lerussi presta atención (sobre todo el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, o *Segundo discurso*, y el *Emilio o De la educación*) dieron forma al pensamiento de los varones latinoamericanos que durante el siglo XIX imaginaron las naciones de esta parte del mundo. Baste recordar las referencias a Rousseau de Sarmiento cuando piensa la educación (y especialmente la femenina), o las explícitas referencias rousseauianas del resto de la Generación del 37 argentina en sus libros, artículos de opinión, novelas y otras prácticas de escritura política de aquel Salón Literario que marcarían el destino de nuestro país, para comprender el alcance de lo que en aquellas obras francesas del siglo XVIII se movilizó. Esto mismo es lo que hace imperioso un análisis pormenorizado de los resortes que allí se forjaron y que en alguna medida siguen funcionando tanto en la letra de la ley como en las aulas, en las calles y en los cuerpos.

Un segundo equívoco sería creer que una lectura feminista de Rousseau consiste en señalar prejuicios y burlarse de creencias supuestamente perimidas que habrían sido superadas: Lerussi no adopta la altura moral-política como posición de enunciación. Por el contrario, practica una filosofía que interroga con destreza los argumentos, y explora las ambigüedades y los puntos ciegos que toda obra filosófica trae consigo y que, antes que sus fallas, son las zonas donde todavía queda algo más para pensar e imaginar. Interrogar aquí el origen de la diferencia sexual, entonces, implica no solo revisar la solidez argumentativa de uno de los grandes teóricos de la naturaleza humana cuando se trata de la cuestión de las mujeres, sino sobre todo de mostrar que “la cuestión de las mujeres” es una pieza de esa obra teórica a la que debe atribuirse la misma importancia conceptual que a las de “ciudadano”, “contrato” o “naturaleza humana”. Politizar la conceptualización de lo femenino no se agota en señalar el lugar donde su definición es articulada, para bien o para mal, con la dimensión explícitamente política de los textos (los derechos, la participación política, los sistemas de organización del Estado, etc.), sino de prestar una atención genuina a los resortes conceptuales mediante los que una obra potencia o despotencia, ubica y articula prácticas posibles. En este sentido, Lerussi sigue de algún modo la vía de Donna Haraway cuando esta señala que los textos filosóficos no

deben (no pueden) reducirse a meras cristalizaciones del contexto en que fueron producidos: si la filosofía es relevante, si la practicamos y la enseñamos, no es porque piense lo que *ya sucedió* (como podría sostenerse desde cierto conformismo hegeliano) sino porque dinamiza de una manera nueva los problemas, porque es ella misma una práctica entre tantas otras que abren futuros allí donde parece que todo ha sido clausurado y nada más puede pensarse o hacerse. En este caso, como sucede también en Haraway, se exploran los dispositivos conceptuales que producen las fronteras usadas para definir y separar posiciones de deseo sexuadas, subjetividades femeninas y masculinas, según un principio (el de la diferencia sexual) que es, a la vez, una *teoría de la potencia*. Como tal, Rousseau y sus discípulos lo ubican en el fundamento del orden que se precisa imponer sobre las fuerzas primarias de lo social para organizarlas. Lerussi, por su parte, apuesta por su superación sin que ello afecte su capacidad de producir diferencias. Para esta tarea, la autora se vale de una biblioteca diversa y actualizada, que va de lecturas de Rousseau desde posiciones feministas (Olympe de Gouges, Carol Pateman, Rosanne Terese Kennedy, Linda Zerilli, entre otras), hasta el feminismo y pensamiento antirracista contemporáneo (Monique Wittig, Rita Segato, Virginie Despentes, Silvia Rivera Cusicanqui, Charles Mills), pasando por otros estudios pertinentes (Ivan Illich, Louis Althusser, Michel Foucault, etc.). Una opción metodológica que aligera mucho el libro es que las únicas citas referenciadas son las de Rousseau, del resto de lxs autorxs se mencionan sus obras sin cita bibliográfica, lo que permite enfocarse en la obra fuente sin la presencia agobiante de un aparato crítico proliferante que de todas maneras está allí.

El libro de Natalia Lerussi se ordena en una introducción y cuatro secciones. En la introducción (pp. 11-14) se enmarca la obra de Rousseau en el nacimiento de la antropología en el siglo XVIII, cuando se hizo preciso generar conceptos para diferenciar jerárquicamente dentro de la “naturaleza humana” el lugar de los no-hombres, a saber: las mujeres, las personas racializadas, lxs niñxs, lxs monstruxs. Como sabemos, la presión de la colonización europea precisaba justificar la subordinación y exclusión de grandes grupos de humanos del régimen de la igualdad del Hombre concebida como *natural*.

La sección I traza la génesis del modelo de la diferencia sexual (o de los dos性), objeto del ensayo, que Lerussi contrasta con el modelo del sexo único. Según este último (el predominante desde la antigüedad griega hasta el siglo XVII), hay una única naturaleza humana y es masculina. Allí, la definición de la mujer es negativa, no posee cualidades específicas, solo se desarrolla deficientemente, y esto afecta tanto su capacidad racional como su cuerpo, lo que la subordina política y ontológicamente al ejemplar humano perfecto, el varón. En cambio, en el modelo de los dos性, la mujer es cualitativamente diferente al varón (tiene sus propias *perfecciones*). Lo que no implica que sean iguales, pues esta diferencia específica se da en el marco de un modelo dicotómico que crea oposiciones entre las dos

naturalezas (el varón es racional y la mujer, *por el contrario*, sentimental, por ejemplo) pero de una manera muy particular. Mientras que la naturaleza femenina se define por oposición a la masculina, la inversa no es cierta: el hombre se define por diferencia específica respecto de los animales no humanos (es un animal *racional*). De este modo, la jerarquía ontológica comienza a fraguarse cuando el concepto de hombre se hace un universal (que coincide con el de la especie) mientras el de la mujer se identifica con su sexualidad. “El hombre [...] es un ser que se define por pensar, sentir y reflexionar [...]. Se distingue de ellos [los animales] por su razón. [...] La sexualidad del hombre no es parte de su identidad. En contraste, la sexualidad (orientada al hombre) de la mujer es parte de lo que ella es” (p. 21).

La sección II analiza el modo en que Rousseau comienza a construir la diferencia entre los sexos en el marco del mito de origen de las asociaciones humanas, que se produce en el abandono del estado de soledad radical cuando surge la familia. Como bien explica Lerussi, si bien para el autor del *Segundo discurso* el origen de la sociedad civil es la propiedad privada, se presupone que la familia ya existía, aunque es imposible (en los propios términos de Rousseau) dar una explicación coherente de ello. Él afirma que ninguno de los dos principios que definen la naturaleza humana (el de preservación de sí y el de piedad) hace que se entablen asociaciones duraderas, pues incluso el apego generado entre madre-hijx durante el período de lactancia es superado rápidamente. Sin argumentos que expliquen la conformación familiar, Rousseau avanza: “La primera diferencia entre los sexos es producto de la familia y del tipo de trabajo que el cuidado de su existencia y reproducción parece acarrear. [...] Es una distinción entre los sexos [...] que surge a partir de una diferenciación de las costumbres” señala Lerussi (p. 33). El hábito de convivir en familia (siempre heterosexuales, siempre con hijxs) dará lugar al apego y el amor mutuo, nunca al revés, aunque las razones por las que un hombre y una mujer se conviertan en marido y esposa nunca se clarifiquen. Y si bien en el *Segundo discurso* no se establece la subordinación de la esposa a su marido, tampoco se aclara porqué se afirma que las mujeres (el sexo que “debería obedecer”) se empeñan en reivindicar el “amor moral” (el amor monogámico) como forma de convertirse en el sexo dominante.

La sección III repasa los conceptos clave de la construcción del principio de la diferencia sexual. Su necesidad surge de las premisas de las teorías contractualistas que suponían la libertad e igualdad para ingresar al pacto por consentimiento. Sin embargo, en esta fantasía de los orígenes del poder político debía sostenerse a la vez la base igualitaria del poder político y la no igualitaria del derecho sobre las mujeres (que están subordinadas a su esposo por una desigualdad *natural*). Esta inconsistencia tensiona la teoría del Estado y hace preciso fundamentar de un modo nuevo la subordinación femenina, algo que se lleva adelante mediante el principio de la diferencia sexual. En Rousseau, esto se desarrolla en *Emilio o De la educación*. Allí conviven dos formas de diferenciación: una de grado y una cualitativa. Según la

primera, hombre y mujer se diferencian por su fuerza, son el sexo fuerte y el débil respectivamente, pero esta distinción se hace de una manera curiosa: la mujer *finge* ser débil cuando en realidad es la fuerte, ya que su potencia se funda en la espontaneidad en que el deseo erótico-sexual surge en ella (y la define) y en cómo hace que nazca en el hombre esta potencia. Es imperioso que la mujer sea educada en el manejo de sus impulsos, una educación que se orienta a generar de una manera correcta (moral y cívicamente) la potencia masculina. Es por esto que Lerussi señala que la naturaleza femenina tiene como escenario obligatorio la cama heterosexual (es parte de su concepto), donde ella sobreactúa una debilidad y vergüenza que no tiene y que es el momento clave en que produce, a su vez, al varón *como heterosexual* (fuerte y potente), dispuesto a vencer su resistencia y a satisfacerla (aunque nunca lo logre del todo). Así se van delineando las características de esta mitología conyugal que sostiene el orden cívico: cama heterosexual y familia nuclear monogámica como base *natural* del amor al Estado. En una segunda instancia se encuentra la diferencia sexual cualitativa, según la cual hombres y mujeres ya en sociedad deben satisfacer sus necesidades mediante diferentes estrategias sexualmente definidas que responden a sus naturalezas distintas. Mientras el varón se realiza en un vínculo homosexual de competencia, la mujer debe afrontar sus necesidades a través del matrimonio (heterosexual), pero esto no quiere decir que las mujeres carezcan de un rol cívico, solo implica que es un papel mediado por los varones. En la medida en que la esposa alcanza la virtud moral cuando domina su deseo y lo despierta en su marido, cuando hace imperar el amor entre padre e hijos, actúa asimismo como mediadora de la relación del varón con él mismo y genera un traspase entre el amor por lo cercano (la esposa, los hijos) y lo lejano (la comunidad y la patria). El hogar conyugal mantiene “calentitos los corazones [de los varones] hacia la patria” escribe Lerussi (p. 72), y por eso la esposa tiene el poder de reproducir la vida social de manera adecuada a los intereses cívicos, no solo de su esposo sino también de sus hijos varones. De este lugar fundamental se deriva la necesidad teórica de que las mujeres reciban una educación acorde a sus tareas cívicas, pero para ello es preciso atribuirles una racionalidad completa, es decir, capaz de acceder a los fines y los principios que deben guiar su acción. Solo que esta racionalidad está orientada a actividades específicas, debido a su naturaleza *diferente*, y siempre en función de los varones, quienes deben aunarse en sí mismos al hombre, padre y ciudadano.

La sección IV recorre *Emilio y Sofía*, una novela de cuyo carácter inconcluso Lerussi extrae reflexiones interesantes, que escenifica los vaivenes de un matrimonio en el contexto urbano, donde las tentaciones sobran y todo puede salir mal: ¿podrá la esposa administrar y limitar virtuosamente su deseo sexual (es decir, ser fiel), si pierde el gusto por la vida doméstica y pasa su tiempo en reuniones sociales? La novela de Rousseau imagina que Sofía fue infiel y ello es devastador no solo para ella sino, sobre todo, para Emilio. Las consecuencias de la infidelidad

(aunque sea una sola vez) son la “destrucción de las condiciones que posibilitan la familia y el Estado [...] El deseo de la mujer es el calor que anima el cuerpo social desde la intimidad, el pudor primero, la castidad después, aquello que le da forma y lo limita” (p. 100). Este deseo, entonces, debe siempre permanecer subyugado a la fuerza despótica y fría de la voluntad del varón, cuya racionalidad lo hace apto para comprender el escenario *real* (y no solo el sentimental) en el que el orden social se juega. Explorando los finales hipotéticos de esta novela (que involucran un vínculo erótico-sexual triádico), Lerussi plantea que los “vínculos sexo-afectivos no monogámicos implican un cambio profundo de las estructuras elementales del deseo” y obligan a reformular tanto las bases teórico-prácticas del orden social como las posiciones de identificación heterosexuales que en mayor medida siguen vigentes.

En las páginas finales, Natalia Lerussi comparte una serie de interrogantes que permiten dimensionar la magnitud de la apuesta por reelaborar el deseo en un marco que resguarde la potencia proliferante de las diferencias recordando que no es posible empezar de cero porque nuestros cuerpos, imaginaciones, fantasías e inclinaciones se constituyen aún a través (con o en contra) del principio de la diferencia sexual. A las preguntas genuinas por el valor de la heterosexualidad como deseo y como práctica, la autora añade la necesidad de pensar la *superación* de aquel principio como espacio posibilitador de complejidades, diferenciaciones y encuentros inesperados, y sobre todo de una circulación democrática (y siempre experimental) de los placeres.

**Diego Parente y Andrés Crelier, *La naturaleza de los artefactos: intenciones y funciones de la cultura material* (Buenos Aires, Prometeo, 2015, 192 pp.)**

Saúl Mauricio Niveyro Linares - UNNE

Esta obra puede inscribirse dentro del amplísimo mundo de la Filosofía y, específicamente, en el campo de la Filosofía de la Técnica. No obstante, resulta de interés para la Antropología Filosófica porque ayuda a trazar nexos entre la naturaleza y dinámica de los artefactos y las reflexiones contemporáneas de nuestra disciplina en torno al Antropoceno y la situación histórica posthumana.

El libro consta de cuatro capítulos donde se detalla, con suma claridad, la compleja trama para comprender la naturaleza de los artefactos.

En el capítulo 1, titulado “Los artefactos en el debate filosófico contemporáneo”, los autores comienzan aludiendo a precisos conceptos como ‘poiética escindida’ y el adjetivo ‘artificial’. Ambos destacan la relevancia que ha

cobrado la noción de ‘artefacto’ en las disciplinas filosóficas que anticipamos, como filosofía de la técnica, fenomenología, filosofía de la mente, filosofía de la biología, filosofía de la ciencia, epistemología, estética y, me atrevería a agregar, antropología filosófica, teniendo en cuenta la importancia de los bioartefactos en los procesos de hominización<sup>8</sup>. Aquí señalan dos factores que han hecho que la noción de artefacto sea relevante en el mundo académico. El primero de ellos apunta al impacto que han provocado los sistemas técnicos<sup>9</sup> en los patrones contemporáneos. El segundo, tanto los artefactos como los sistemas técnicos median y articulan las tramas complejas entre individuos y relaciones sociales. Luego de tales precisiones, me interesa destacar que los autores se preguntan sobre qué ocurre con la tematización de lo artificial en el campo filosófico estrictamente hablando y organizan su respuesta aludiendo a que se pueden identificar dos modalidades. Una de ellas reúne a filósofos de tradiciones teóricas diferentes que comparten un sesgo en común: “una interpretación crítica de la cultura moderna que toma a los objetos y sistemas técnicos solamente como síntomas de un macro-fenómeno global que requiere ser identificado como un proceso de decadencia espiritual, de pérdida del ser o de ocaso de la razón, entre otras variantes” (p. 15). La otra modalidad reúne autores a partir de 1950 en adelante, indicando que el problema de lo artificial fue abordado tanto por la estética como por la filosofía de la biología. Aquí, nuevamente lo escrito me resulta notablemente vinculante, puesto que lo relacionan con la filosofía del arte. Tal acontecimiento irrumpió fuertemente a partir de las prácticas artísticas y sus productos, como fue el caso de Duchamp con sus singulares *ready mades*.

Una vez recorrido ese panorama, los autores presentan el estado de la cuestión para desplegarla clara y consecuentemente en los capítulos subsiguientes. En este apartado, nos ilustran acerca de cuáles son las preguntas relevantes para quienes quieran ligar sus intereses investigativos con esta temática. Por esta razón, se trata de un libro ineludible para el abordaje del tema, ya que resulta en un cartografiado, entendido como el lugar donde el interesado o presunto investigador sabe exactamente dónde está parado y por dónde seguir el camino. Ellos lo hacen planteando dos interrogantes: “¿son los artefactos clases reales? y ¿qué hace ser «artefactos técnicos» a ciertos elementos materiales de la realidad?” (p. 18). Otro aspecto interesante del texto es el tratamiento metodológico que realizan, en virtud del ordenamiento de tradiciones y enfoques sobre el tema. Lo destaco porque en muy pocos libros se explicita la metodología. Aquí nos encontramos con una división de tres enfoques: el intencionalista, el no intencionalista y el de los bioartefactos, propuesto por los autores.

---

<sup>8</sup> Muy bien aclaran los autores que, desde el Neolítico, los seres humanos han desarrollado artefactos biológicos o bioartefactos (p. 138). Sobre el tema, cf. Parente, 2014.

<sup>9</sup> Para el concepto de ‘sistemas técnicos’ cf. Quintanilla, 2017.

En el capítulo 2, “El enfoque intencionalista”, definen el ‘intencionalismo’ comprendiendo que la función de un artefacto es resultado de la historia causal en la que se encuentran agentes humanos. Entre los supuestos que se admiten para este enfoque se pueden señalar: la relación —con carácter de necesaria— entre diseñador y artefactos, ya que existe un vínculo necesario entre producción o creación de objetos y su consecuente objeto creado o artefacto. Y, segundo, el objeto creado es justificado por el carácter intendido del creador (p. 35). Las tesis fundamentales del intencionalismo son las siguientes: “Las intenciones humanas son los únicos factores determinantes de las funciones” y “Las intenciones humanas determinan de manera completa lo que es una función artefactual” ( p. 37).

Si bien es cierto que ya están claros los supuestos y las tesis fundamentales, considero conveniente detenerme en la descripción de ciertos rasgos del paradigma intencionalista fuerte, dado que se percibe como necesaria la explicitación de ciertas preguntas, cuyas respuestas la connotan de modo pertinente. Y ¿por qué lo hago? Porque en virtud de ello, los autores elaboran el enfoque no intencionalista y también su propia posición: toman como representante de este enfoque al filósofo Peter McLaughlin y la pregunta supuesta que hacen es ¿qué es lo que hace que un artefacto sea artefacto? La respuesta es la siguiente tesis: no es posible la existencia de artefactos sin actividad humana. Esta idea comporta también la tesis, no menos importante, de que no hay artefactos surgidos naturalmente. He aquí las afirmaciones que resultan relevantes para comprender no sólo el enfoque intencionalista sino también el no intencionalista. Ahora bien, se puede agregar una pregunta central para la comprensión del paradigma: ¿en qué consiste la función del artefacto? Ellos mismos citan a McLaughlin diciendo: “la función de un artefacto consiste en «aquellos para lo cual fue diseñado, producido o virtualmente ensamblado por nosotros»” (p. 53); luego siguen interrogándose: ¿de qué depende la función de un artefacto? Depende o es producida por el acontecimiento representacional ocurrido en el agente, al conocer (de algún modo) el objeto. Y tal evento tiene su efecto en la situación en la que impactó o modifica.

El capítulo 3, titulado “Enfoque no intencionalista” se opone al anterior, ya que al comienzo del capítulo los autores hacen una diferenciación pertinente entre los conceptos no intencionalista y anti-intencionalista. Respecto de esta modalidad, observo que las realizan para que el lector fluya con el texto y con el objeto de tener presente las puntualizaciones, así como evitar de ese modo incurrir involuntariamente en malos entendidos. Los autores asocian el enfoque no intencionalista a la teoría de la selección natural y, como es sabido, allí el rol de las intenciones del agente humano se desvanece. Agregan, además, que son tres los rasgos que caracterizan esta posición: el no intencionalismo, el reproductivismo y el seleccionalismo. Conviene destacar tres puntos que lo diferencian del paradigma intencionalista. Se puede definir al *no-intencionalismo* de la función de un artefacto

como el resultado de la evolución de *linajes técnicos* en la que no se encuentran determinados necesariamente por agentes humanos, sino por fuerzas externas a él. Segundo, para la comprensión de la intelibilidad de la secuencia de la función, pueden enumerarse del siguiente modo: las fuerzas son externas al agente, luego, se requiere de la evolución de los linajes técnicos, para así decantar en la función del artefacto. Y, por último, se produce el cambio de la situación. Tercero, este paradigma tiene como supuesto central y, al mismo tiempo, inspiración a una analogía entre dos procesos, a saber: los linajes técnicos están bajo un proceso análogo al de los linajes biológicos.

En el capítulo 4, “Los bioartefactos entre intencionalismo y reproductivismo”, se aborda la comprensión de la problemática de los bioartefactos preguntándose “¿A qué región ontológica pertenecen? ¿Son sencillamente seres naturales sobre los cuales equivocadamente se intenta proyectar cualidades artefactuales? ¿Se trata, por el contrario, de entes bajo condiciones que se aplican a cualquier artefacto tradicional? ¿O constituyen una especie de tercer reino ontológico, acaso recientemente inaugurado: el reino de lo híbrido?” (p. 143). Luego de plantear estas preguntas pertinentes para la indagación de los bioartefactos, se explora su esfera ontológica, difícilmente determinable e identificable, puesto que no se corresponden con la imagen prototípica de los artefactos tradicionales (martillos, destornilladores). Si en el orden ontológico nos preguntamos a qué región pertenecen, se inscriben en el territorio de lo híbrido, es decir, mezcla de naturaleza y artificio. Son objetos complejos que anudan funciones artefactuales y funciones biológicas, pues tales entidades se encuentran en soportes biológicos (Parente, 2014). Esta configuración comporta ciertos prejuicios dignos de ser explicitados a los efectos de no caer en malentendidos conceptuales. El primero de ellos, centrado en la relación autor/producto, consistente en el desconcierto producido por su doble naturaleza, irrumpiendo de este modo con el tradicional principio de identidad ontológica. El segundo, centrado en la interpretación, tanto el marco conceptual para la comprensión de los seres vivientes, como el marco intencionalista, no son suficientes para el abordaje de su naturaleza. A partir de la identificación de estas dificultades para presentar un punto de vista unificado, los autores tratarán de secuenciar su respuesta desde el enfoque intencionalista y el reproductivista para así proporcionar un concepto enriquecido de artefacto. En cuanto a la respuesta intencionalista, se sostiene el modelo autor/producto. Aquel es la fuente de identidad de sus productos y por ello se focaliza en el autor, quien conceptualizó el objeto. Ellos señalan allí tanto una ventaja como un déficit. En el caso de que este modelo se aplicara a la comprensión de la naturaleza de los bioartefactos, nos ofrecería las condiciones sólidas de su identidad. Pero, atendiendo a su déficit, afirman que no es una vía susceptible de ser aplicada a los bioartefactos. En el orden de los mecanismos, Parente y Crelier (2015) afirman que “el intencionalismo fuerte

suele centrar su análisis en el ente singular en el estado poiético presente y utiliza la ingeniería inversa para captar las funciones intendidas por cada mecanismo o parte de un artefacto” (pp. 152-153). En cuanto a la respuesta reproductivista, basada en la variación, la selección, mecanismo de transmisión de las variaciones y el ajuste para ser aplicado en el ámbito cultural. En el orden de los mecanismos, Parente y Crelier (2015) afirman que esta perspectiva “piensa en términos poblacionales y pone foco en la dinámica histórica y la lógica del cambio” (p. 153). Dados estos conceptos, los autores observan como déficit de este enfoque, que no habría un lugar especial para los bioartefactos. Pero por otro lado, ponderan la categoría de *copied kinds* dado que “ellos tienen realidad ontológica y su identidad está sólidamente establecida en virtud de la cadena reproductiva que sostiene el despliegue de los ítems dentro de un linaje” (p.153). Sin embargo, no son suficientes para la comprensión de los bioartefactos porque éstos, en algún momento de sus trayectorias, han sido intencionalmente direccionados.

Por último, no queremos terminar esta reseña sin dar algunos rasgos que los autores proponen para los bioartefactos. Primer rasgo, los bioartefactos son de naturaleza dual, es decir, la unión de elementos naturales y artificiales. Segundo rasgo, ni el paradigma intencionalista por sí solo, ni el autopoético, son suficientes para la comprensión de los bioartefactos en sus condiciones de emergencia ni en su proceso bioartefactual. Tercer rasgo, los autores ofrecen una clasificación de, por un lado, entidades modificadas pero no intervenidas y por el otro, de entidades intervenidas. Esta categorización permite ubicar a los bioartefactos dentro de las entidades intervenidas porque requieren de intromisiones por parte del agente humano en los linajes de seres vivos. Cuarto rasgo, se trata de un referente compuesto por una parte biológica y otra artificial incorporada, diseñada por una acción técnica humana. Por lo tanto, el bioartefacto no puede prescindir de la intervención intencional porque si lo hiciera, perdería el referente. Quinto rasgo, radica en la identificación de una precisa relación entre una serie de organismos y los procesos de selección intencional que deberían estar coherentemente articulados para la emergencia de entidades como los bioartefactos. Sexto rasgo clave, todo proceso bioartefactual demanda, de parte de los organismos, cierta capacidad de creación de situaciones novedosas y solicita la intervención de agentes humanos dirigidos a ciertos fines, específicamente diseñados.

Es altamente probable que el lector se encuentre con soluciones impensadas, pero a la luz del texto de ambos filósofos de la técnica, se comprenderá que tenemos a la mano un libro que, sin dejar de lado las precisiones conceptuales, constituye una ayuda indispensable para los que investigamos en ese sentido. Al tener el cartografiado conceptual elaborado por quienes tienen mucho tiempo en el terreno, se nos ayuda a seguir las huellas. Los invito a la aventura de conocer la naturaleza de

los artefactos, que sin lugar a dudas, tiene mucho que decir sobre lo humano y post-humano.

## Bibliografía

- Parente D. & Crelier A. (2015). *La naturaleza de los artefactos. Intenciones y funciones en la cultura material*. Prometeo.
- Parente Diego. (2014). “El estatuto de los bioartefactos. Intencionalismo, reproductivismo y naturaleza”. *Revista de Filosofía. Universidad Complutense*. Madrid, 39, 1: 163-185.
- Quintanilla M. A. (2017). *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. Fondo de Cultura Económica.

## EVENTOS RAIDAF

Además de las Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica anuales, la RAIDAF promueve la realización de reuniones regionales en las que puedan participar más integrantes de las cátedras, estudiantes y demás interesadxs en los temas propuestos por los organizadores. Adicionalmente, en 2024 comenzamos a invitar a las sesiones periódicas online a autorxs de libros de interés para nuestra disciplina, con el objetivo de conversar sobre sus perspectivas. En esta sección presentamos los eventos que tuvieron lugar durante 2024.

### WORKSHOP ZONA NORTE

El taller preparatorio de las *XIV Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica* que reunió a las cátedras de la Zona Norte (con la participación de la Universidad Nacional de Tucumán, de la Universidad Nacional de Jujuy y de la Universidad de Salta), tuvo lugar, con modalidad híbrida (sede en la Facultad de Humanidades de la UNSa), el día 1 de julio de 2024.

El objetivo del encuentro fue el de poder brindar un espacio constructivo de diálogo e intercambio crítico en torno a cómo cada cátedra venía abordando el tema propuesto por el Panel Central de las XIV Jornadas, a saber: "Antropoceno y materialismos: la Antropología Filosófica ante los desafíos de las naturalezas, los cuerpos y las técnicas". El espacio contó con la participación de docentes, estudiantes e investigadorxs vinculadxs a las distintas cátedras que expusieron los avances de sus investigaciones particulares (a modo de *work in progress*) en torno a la temática propuesta. De este modo, pudo constatarse la diversidad de enfoques y posicionamientos que pueden configurar un *campus* conceptual tan amplio y problematizador como el que se acoge bajo los términos



Antropoceno y Nuevos Materialismos. En este sentido, podemos decir también que el intercambio constituyó un espacio proliferante de ideas y de cruces de perspectivas tan necesarios a la hora de pensar en conceptos claves para el diagnóstico de las urgencias del presente.

Las participaciones y los temas trabajados fueron los siguientes:

Por la Universidad Nacional de Jujuy estuvieron presentes de manera virtual Gloria Elías y Carolina Adi que expusieron avances de trabajo bajo el título “Futuros Multiespecie: conceptos dominantes”. La exposición teórica de la propuesta estuvo muy bien entrelazada con el análisis del trabajo de campo realizado por la cátedra en el contexto del levantamiento indígena contra la reforma in-constitucional de 2023 en Jujuy.



De la Universidad Nacional de Tucumán participaron virtualmente Cristina Bosso, Carolina Garolera, Carolina Araujo y María Gallo que, en el marco de la cátedra de AF y del Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión, vienen trabajando la temática a través temas vinculados a nuevas concepciones del cuerpo, filosofía de la tecnología y nuevos realismos.

Por la Universidad Nacional de Salta estuvieron presentes Natalia Gil, Belén Scigalszky, Andrea Vega, Eugenia Gallo, Augusto Rubio, Nahuel Guaymás, Emiliano Maidana, Manuel Quinteros y Nicole Gonza quienes presentaron cómo es que cada uno viene aportando a la elaboración de una cartografía conceptual en torno al tema desde distintas perspectivas: feminismos, decolonialidad, iconografía, movimientos sociales y artísticos. Todo esto en el marco de la cátedra y del Proyecto de Investigación “Surgencias: experiencias de desborde. Materia, vida y afectos”.

## WORKSHOP ZONA AMBA

El workshop de la zona centro fue organizado por la cátedra de la Universidad Nacional de General Sarmiento y tuvo lugar en el campus de Los Polvorines el 1º de julio de 2024. Contó con la participación de investigadores de las cátedras de la Universidad Nacional de La Plata, Universidad de Buenos Aires, Universidad Católica Argentina y Universidad Nacional de General Sarmiento. El tema propuesto fue "Humanismo, Posthumanismo y Deshumanización", que fue abordado desde diferentes perspectivas por lxs participantes.

Luego de la apertura a cargo de Julia Smola, Decana del Instituto del Desarrollo Humano de la UNGS, y Gisela Suazo, la organizadora general del encuentro, comenzó la primera mesa, coordinada por Mariana Larison (UNGS/UBA). Participaron Andrea Paul (UNGS) con una presentación sobre "Humanismo y filosofía o la humanización de lo divino en el Renacimiento"; Francisco Diez Fischer

(UNSAM/UCA Bs. As.) presentó "Con-tacto humano y posthumano", con un comentario a cargo de Mariana Larison; Gisela Suazo expuso "Del humanismo del otro hombre al posthumanismo"; y Leandro Uhrig (UNGS) "La autocompresión como base para las demandas de reconocimiento y redistribución", con un comentario de David Sibio (UNGS).



La siguiente mesa fue coordinada por David Sibio. Allí, Eduardo Rinesi (UNGS/UNC) presentó "Humanitas, Universitas", con un comentario de Gustavo Ruggiero (UNGS); Mabel Campagnoli (UNLP) reflexionó sobre "¿Quiénes cuentan como argentinxs? Censo, posthumanismo y colonialidad"; y Adrián Bertorello (UBA) expuso "Reflexiones sobre el dispositivo de la persona".

La última mesa contó con la participación de Esteban Rosenzweig (UNLP) con "Dussel en perspectiva: Posthumanismo y transmodernidad"; Malen Calderón Fourmont (UNLP) con "Una ontología de la delegación: entre la traducción y el equívoco. Revisión del giro ontológico entre Viveros de Castro y Bruno Latour"; y Julián Ferreyra (UBA) con "El poshumanismo como mezcla impura. Reflexiones antropológicas a partir de María Lugones", con un comentario de Mayra Argenta (UNGS). Esta mesa fue coordinada por Gisele Ristevich.

Como cierre del workshop se presentó el libro *Humberto Giannini. Filósofo de la experiencia* (Ediciones UNGS, 2024) de R. Bruna Ramirez, N. Faure Quiroga y M. J. López Melino, a cargo de las autoras y con la coordinación de José Fraguas.



## I JORNADAS REGIONALES DE AF DE LA REGIÓN CENTRO

El 8 de agosto de 2024 se llevaron a cabo en modalidad virtual las *Primeras Jornadas Regionales de Antropología Filosófica de la Región Centro. Humanismos, cuerpos y ciudades* organizadas por la Cátedra de Antropología Filosófica I de la Escuela de Filosofía, FFyH, UNC. Tuvieron como fin constituir un espacio de exposición y discusión en torno a temas antropológicos entre participantes vinculadxs a las cátedras y equipos de investigación de la Región Centro y Cuyo, lo cual comportaría una actualización de los temas de nuestros programas.

En ese sentido, los objetivos más precisos fueron:

- Comunicar e intercambiar temas de investigación de equipos de cátedra o proyectos conjuntos en las temáticas relevantes.
- Exponer y compartir los avances provisorios (al modo de un *work in progress*) de trabajos pensados en vistas a las Jornadas Nacionales de Tucumán
- Brindar una instancia de participación e intercambio en sí misma para docentes y estudiantes sin costo alguno.
- Incentivar la participación de los estudiantes de la carrera de grado para animarlos a exponer sus trabajos finales de la materia (requisito para aprobar,

en el caso de Córdoba) como un incentivo al ejercicio de la comunicación filosófica.

La apertura estuvo a cargo de Patricia Brunsteins, Titular de la Cátedra de AF1 de la FFyH, UNC, con el trabajo *Humanismo-transhumanismo ¿Conceptos disruptivos?* Luego expusieron María Eugenia Aguirre, María Rita Moreno y Paula Ripamonti del equipo de la Cátedra AF de la FFyL, UNCuyo. Su presentación: *Entre la reactualización y lo post: humanismos y cuerpos. Primera entrega*, sirvió para tensar la mirada humanista desde la memoria histórica latinoamericana. Continuando con el tema, el estudiante Emilio Poeta presentó *Levinas y el humanismo hebraico*. Este grupo de trabajos generó discusión en torno a los humanismos posibles con bastante margen de tiempo lo cual posibilitó el diálogo entre los participantes.

Luego, en otro bloque relativo al tópico cuerpo y enfoques corporizados, Daniele Pretella (del equipo de la cátedra organizadora y de la Universidad de Río Cuarto) presentó *Sensibilidad, imaginación y cuerpo en Kant: claves antropológicas de la filosofía crítica*. Continuamos con el trabajo de Mariana Fernández (Cátedra de AF1 de la FFyH , UNC) *El ser humano como sujeto emocional*, que introdujo los nuevos enfoques sobre emociones. Camilo Nahuel Salguero Huidobro (estudiante de Filosofía de FFyH, UNC) trajo la discusión, a partir del encuadre de Canguilhem *Sobre nuestros autómatas*. Finalmente, Irene Audisio del equipo de cátedra de Córdoba, cerró la sesión de trabajos con *Cuerpos archivo, memorias corpapolíticas*, sobre miradas antropológicas latinoamericanas desde el cuerpo. La discusión de este último grupo de trabajos giró en torno a la revisión de una antropología situada desde los cuerpos y sus alcances.

La mayoría de los expositorxs participaron durante toda la jornada que fue breve, y al mismo tiempo, intensa. Además, por momentos, se sumaron docentes y egresados que presenciaron las exposiciones y participaron de los debates. La participación fue certificada por la cátedra organizadora de la Escuela de Filosofía.

## XIV JORNADAS NACIONALES DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Entre el 26 y el 28 de septiembre de 2024 tuvieron lugar las XIV Jornadas Nacionales de AF “Abordajes contemporáneos de lo humano: malestares, controversias y desbordes”, en la ciudad de San Miguel de Tucumán. La cátedra anfitriona de la Universidad Nacional de Tucumán, a cargo de Cristina Bosso, organizó unas jornadas de gran convocatoria, que contaron con la participación de investigadores y estudiantes reunidos en torno a temas que muestran la vigencia de la AF en sus vertientes situadas y contemporáneas.

A lo largo de los tres días de duración del encuentro, se realizaron 13 mesas temáticas que abordaron desde fenómenos actuales ligados a nuevas tecnologías hasta prácticas institucionales y culturales de nuestros territorios. Asimismo, hubo tres paneles plenarios.

El primero de ellos fue el organizado por integrantes de la RAIDAF, “Antropoceno y materialismos: la AF ante los desafíos de las naturalezas, los cuerpos y las técnicas”, con la participación de Natalia Gil (UNSa), Gloria Elías (UNJu), Soledad Gaona (UNComa), Noelia Billi (UBA) y Diego Parente (UNMdP).



El segundo, “Reflexiones posthumanas en torno a ontología, agencia y subjetividad” fue organizado Mabel Campagnoli e integrantes de la cátedra de AF de la UNLP. El plenario de cierre trató acerca sobre el tema de convocatoria de las jornadas, y contó con la

participación de Cristina Bosso, Carolina Araujo, Carolina Garolera y Santiago Garmendia, el equipo organizador de la Universidad Nacional de Tucumán. Por su parte, otrxs integrantes de la RAIDAF participaron con ponencias en diversas mesas: Irene Audisio (UNC) presentó “Memorias, cuerpos y archivo” y Saúl Mauricio Niveyro Linares expuso “Artefactos artísticos en el periodo posthumano”.



Como sucede cada año, las Jornadas Nacionales fueron un lugar de encuentro fructífero para la conversación y revitalización de nuestra disciplina, esta vez alojados con mucha hospitalidad por el equipo de Cristina Bosso de la UNT.



## ENCUENTRO CON JOSEP MARTÍ Y TERESA SAMPER (ESPAÑA)

En la sesión online de noviembre de 2024 nos reunimos con dos investigadores de España, Josep Martí (CSIC Barcelona) y Teresa Samper (Universidad Autónoma Barcelona). El motivo fue su libro *Pensar la antropología en clave posthumanista* (CSIC, Madrid, 2022). Se trata de un volumen que reúne miradas multidisciplinares sobre el problema antropológico y análisis de casos concretos. En la reunión se discutieron las exposiciones de Teresa Samper Gras y Josep Martí sobre el posthumanismo y su aplicación en la investigación empírica, destacando la importancia de cuestionar las epistemologías tradicionales. Se abordaron temas como la diferencia entre posthumanismo y transhumanismo, la necesidad de transformar los programas de antropología y la relevancia para los feminismos y movimientos decoloniales de formular otras preguntas de investigación.



Boletín RAIDAF, n° 1, 2025.

ISSN 3072-7928

<https://boletinraidaf.wixsite.com/boletin>

Comité editorial: Noelia Billi y Diego Parente

Edición: Red Argentina Intercátedras de Antropología Filosófica (RAIDAF)

Puán 480, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Argentina.