



Traducciones

Política y naturaleza humana¹

ROBERTO ESPOSITO²

Traducción y corrección:

Lucía Pereyra Robledo; Malena Ciotta³

Resumen: A pesar de todos los intentos de restaurarla, la gran tradición humanista no pudo resistir el doble trauma de Auschwitz e Hiroshima, en el que la idea misma de humanidad había sido devorada por su opuesto. Sin embargo, más allá de la crítica al humanismo realizada por filósofos del siglo XX como Heidegger, el antiguo perfil del hombre como esencialmente *humanus* se delinea nuevamente. Por otra parte, tan pronto como el vector antropotécnico -o biopolítico- nietzscheano de intervención artificial sobre las características de la naturaleza humana entra en sinergia con el supuesto darwinista acerca de la contigüidad con el mundo animal, las consecuencias sociales pueden ser devastadoras. Pero, ¿es ésta la única cara -destruktiva y autodestructiva- del posthumanismo? ¿Es necesario que se convierta en una forma de antihumanismo patente? En oposición tanto al rechazo heideggeriano de la biología y del animal, como al mal uso biopolítico de la semántica inmunitaria, que ha llevado a las formas más brutales de eugenesia homicida, en este artículo afirmo que la entrada pujante de la vida biológica en la dinámica sociopolítica no es necesariamente un peligro del que tengamos que defendernos en nombre de una pureza autoreferencial del individuo y la especie. También puede ser comprendida como el futuro del hombre, un umbral desde el cual el hombre puede ser estimulado a emprender una elaboración más compleja y abierta de su *humanitas*.

Palabras Clave: humanismo; posthumanismo; humanidad; animalidad; Heidegger.

Abstract: Despite all attempts at restoring it, the great humanist tradition could not resist the double trauma of Auschwitz and Hiroshima in which the very idea of humanity had been swallowed up by its opposite. Yet, beyond the critique of humanism carried out by twentieth-century philosophers such as Heidegger, the ancient profile of man as essentially *humanus* delineates itself again. On the other hand, as soon as the Nietzschean anthropo-technical -or biopolitical- vector of artificial intervention into the

1 **Cómo citar:** Esposito, R. (2019). Política y naturaleza humana. *Cuadernos Filosóficos*, 16. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi16.70>

Versión original: Esposito, R. (2011). Politics and human nature. *Angelaki*, 16 (3), 77-84. <https://doi.org/10.1080/0969725x.2011.621222>

Permisos: La presente traducción cuenta con la autorización de Angelaki y del autor.

Licencia: Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]

Fechas: Recepción: 10/08/2020. Aprobación: 25/08/2020.

2 Istituto Italiano di Scienze Umane (Firenze, Toscana, Italia).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4570-4592>. resposito1950@hotmail.com

3 Universidad Nacional de Rosario (Rosario, Santa Fe, Argentina).

characteristics of human nature enters into synergy with the Darwinian presupposition about the contiguity with the animal world, the social consequences can be devastating. But is this the only – destructive and self-destructive – face of post-humanism? Is it necessary for it to turn into a form of patent anti-humanism? In opposition to both Heidegger's foreclosure of biology and the animal as well as the biopolitical misuse of an immunitarian semantics that has led to the most brutal forms of homicidal eugenics, in this article I claim that the overbearing entrance of biological life into socio-political dynamics is not necessarily a danger from which we have to defend ourselves in the name of a self-centred purity of the individual and the species. It might also be regarded as the future of man, a threshold from which he could be stimulated in view of a more complex and open elaboration of his *humanitas*.

Key words: humanism; posthumanism; humanity; animality; Heidegger.

I.

La *Carta sobre el Humanismo*, que Heidegger publicó en 1946 en medio de una derrota histórica y biográfica, parece cerrar la vieja historia del humanismo. A pesar de todos los intentos de Sartre de restaurarlo desde una perspectiva espiritualista, marxista y existencialista -su ensayo *El existencialismo es un humanismo* fue lanzado en el mismo año- la gran tradición humanista no pudo resistir el doble trauma de Auschwitz e Hiroshima, en el que la idea misma de la humanidad había sido devorada por su opuesto. Dejando de lado todos los elementos circunstanciales e incluso instrumentales que determinaron la redacción de la *Carta*, la necesidad de ruptura epistemológica tal se encuentra en el centro mismo del texto de Heidegger: una cultura humana que no ha sido capaz de evitar, o que ha llegado hasta incluso a favorecer, la matanza de cincuenta millones de personas a mediados del siglo XX, no puede pretender sobrevivir. Después de una catástrofe de estas dimensiones, la idea de que es posible restablecer el antiguo mito humanista del hombre como dueño de su destino, se ve condenada al fracaso por al menos dos razones: en primer lugar, es imposible volver atrás en la historia a un período que ha terminado de forma irreparable. En segundo lugar, los escombros y cenizas que al final de la guerra ocuparon el campo, tanto en lo simbólico como en lo material, tuvieron su origen precisamente en ese período.

Y sin embargo, aunque la *Carta* de Heidegger marca un punto sin retorno con respecto a todo lo que significó la idea de *humanitas* por al menos cinco siglos, no podemos decir que Heidegger la confíe a un lenguaje verdaderamente innovador. Esto se debe no sólo al compromiso temporal del autor con los principios de los poderes de lo anti-humano, sino también debido a una razón más intrínseca, una que es inherente a su definición misma de

'humanidad'. Aunque no podemos investigar esta cuestión aquí en detalle, podríamos decir que es precisamente la modalidad de la separación de Heidegger respecto de la tradición humanista -que él unifica siguiendo un hilo que une el concepto griego de *paideia* con la *romanitas* y las *studia humanitatis* modernas- la que mantiene al autor dentro de su ámbito semántico. Después de todo, él mismo declaró que es necesario pensar en contra del humanismo "porque éste no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura" (Heidegger, 2000, p. 38). ¿Qué quiso decir Heidegger con estas palabras? ¿En qué sentido el humanismo se habría traicionado a sí mismo, colocando al hombre a un nivel inferior al de su significado más profundo? La respuesta del filósofo es por demás conocida: el humanismo no ha sido capaz de emanciparse del vocabulario de la metafísica porque "piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*" (Heidegger, 2000, p. 27). El humanismo entiende al hombre como una especie animal, lo cual es ciertamente distintivo, ya que está dotado del don de la razón, pero no fundamentalmente diferente de otros. Independientemente del nombre que se le ha sido asignado, siempre ha sido concebido como un *animal rationale*: "En principio [continúa Heidegger], siempre se piensa en el *homo animalis*, por mucho que se ponga al animal a modo de *animus sive mens* [espíritu o mente] y en consecuencia como sujeto, como persona, como espíritu [*Geist*]" (Heidegger, 2000, p. 27). Según Heidegger, éste fue el error fatal que ha conducido al humanismo, en primer lugar, a contradecirse a sí mismo y, después, a volverse contra sí mismo; no la búsqueda de una esencia humana que preceda a la existencia del hombre, como pretendía Sartre, sino el fracaso que implica no distinguirlo de una materia viva que no es específicamente humana, o incluso hacerlo derivar de ella. Desde este punto de vista, la bestialización del hombre, probada en los campos de exterminio nazis, encontraría sus raíces en la confusión categórica entre el hombre y animal con el que el concepto humanista de *humanitas* ha sido caracterizado desde el comienzo.

De acuerdo con Heidegger, esta indistinción, o unión, entre animalidad y racionalidad, priva al hombre del humanismo de su relación privilegiada con la esfera del ser, la cual es reconocible, por otra parte, únicamente en el elemento que separa radicalmente a la humanidad de cualquier otro ser vivo, es decir, en el lenguaje. Afirmar que es el lenguaje es lo que define al hombre como tal significa, para el filósofo alemán, definirlo precisamente en base a su insuperable oposición a la simpleza [*dumbness*] animal. Pero precisamente por esta razón, también significa expulsar el hecho de simplemente estar vivo [*semplice vita*], que une a todos los seres vivos en la misma dimensión biológica, fuera del campo de la definición de hombre. Desde el momento mismo en que se avanza por este camino -el de la sustracción del hombre, o al menos de su verdad última, de la dimensión de la vida-, Heidegger puede ya plantear la

hipótesis de que “la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos” (Heidegger, 2000, p.31). A pesar de un interés temprano en la ‘vida fáctica’, el cual se manifestaba ya en los cursos de Friburgo de los años 20, y de cierta curiosidad con respecto a la medicina y psiquiatría manifestada en los seminarios de Zollikon, podemos decir que la divergencia abismal que Heidegger establece entre el hombre y el animal es lo que mantiene su filosofía a una gran distancia, no sólo de lo que los griegos llamaron *zoé*, mera vida, sino también de todo el horizonte de *bíos*. El hecho de que el animal es definido como ‘pobre de mundo’ -a diferencia del hombre, que es ‘formador de mundo’- es otra forma de marcar la brecha irreductible que, en el *Dasein*, separa la esfera del ser-en-el-mundo de la de esfera de la vida biológica. Por otro lado, lo que hace al hombre un ser digno de tal nombre no es la vida, que también está presente en todos los organismos inferiores, sino la muerte, la cual (a diferencia de lo que sucede en el hombre) sobreviene a éstos sin su conocimiento y sin ser capaces comprenderla. El hombre es esencialmente mortal, antes que vivo: es un ser-para-la-muerte. Éste es el elemento en el que Heidegger pone el centro de su ontología en oposición a la tradición humanista, pero también, al mismo tiempo, en oposición a cualquier conocimiento positivo de la vida. Su tesis es que para comprender la realidad humana con mayor profundidad que el humanismo, es necesario pensar en ella por fuera del horizonte común de lo que meramente vive. Para Heidegger, la verdad del hombre está más allá, o más acá, de su mera vida — lo cual también se hace evidente en la total falta de interés del autor respecto de la esfera del cuerpo. Es por esto que, a pesar de que afirma aspirar a poner el foco “no sólo [en] el hombre, sino también en la ‘naturaleza’ del hombre”, excluye de dicha naturaleza cualquier referencia biológica; más aún: identifica precisamente en esta exclusión la forma de acceder a la dimensión más primordial “en la que la esencia del hombre, determinada desde el ser mismo, encuentra su lugar” (Heidegger, 2000, p. 62).

2.

¿Podemos decir que Heidegger ha sido realmente capaz de deshacerse de la tradición que pretende criticar? ¿Que habla un idioma completamente diferente al del humanismo clásico? Es difícil responder afirmativamente a estas preguntas. Ciertamente, el decentramiento del ser humano [*ente humano*] de la dimensión del Ser [*essere*], alrededor del cual gira la totalidad del pensamiento de Heidegger, es demasiado evidente; tan evidente como inflexible es su deconstrucción de la metafísica subjetivista -y objetivista- que confía al hombre la propiedad de sí mismo [*the ownership of his own self*] y de todo lo que lo rodea. *Dasein* no es el hombre

del humanismo, al menos porque aquél se halla escindido por una diferencia con respecto a sí mismo que lo priva de cualquier solidez y consistencia estable. Sin embargo, todo esto ocurre de una manera que, en lugar de poner en cuestión la absoluta singularidad del hombre y su desviación respecto de otros seres vivos, confirma y desarrolla esa singularidad y esa desviación de una manera que no se halla tan lejos de la antropología tradicional. Habiendo sido abandonado por Dios a su destino terrenal, el existente [*l'esistente*] de Heidegger, hereda de aquél no sólo su carácter absoluto, sino también su primacía sobre cualquier otra especie. No está separado de ellos por una naturaleza diferente, sino precisamente por su carencia estructural: la esencia del hombre radica más en su no compromiso con el terreno de la naturaleza que en pertenecer a una naturaleza especial. Es aquí donde la dicotomía conceptual entre las ciencias naturales y el conocimiento del hombre se arraiga e intensifica, a pesar de la intención de Heidegger de superarlo a través de un vocabulario teórico diferente. La realidad del hombre -la existencia- no es reconocible por medio de las ciencias naturales, porque el hombre no tiene, propiamente dicho, una naturaleza; o porque su naturaleza es, de hecho, esencialmente no natural [*unnatural*]. Más bien, tiene una 'condición', como Hannah Arendt dirá desde un punto de vista diferente en *La condición humana*, compartiendo el sesgo anti-biologicista de su maestro: la vida es la presuposición biológica a partir de la cual la existencia humana debe partir para asumir el significado -antropológico, político, filosófico- que le pertenece. Pero es precisamente este sesgo anti-biologicista el que retiene la *humanitas* de Heidegger dentro del marco de trabajo de la tradición humanista, especialmente la de Pico della Mirandola, a la cual, al mismo tiempo, le gustaría reemplazar. ¿No fue precisamente Pico quien ubicó a la *dignitas* humana en una posición de excentricidad con respecto a cualquier naturaleza dada, identificado asimismo precisamente en esa posición de excentricidad tanto la diferencia como la superioridad del hombre respecto de todos los demás animales? Mientras que a éstos Dios les otorgó una naturaleza determinada -y se hallan ligados inextricablemente a un entorno natural, como la antropología filosófica del siglo XX ha explicado- el hombre, y sólo el hombre, carece de un lugar fijo en el mundo, y precisamente por esto puede elegir según su preferencia. De esta manera, libre tanto para degradarse en seres inferiores como para elevarse al nivel de los seres divinos, es capaz de transformarse a sí mismo continuamente: "*Fingit, fabricat et transformat se ipsum*", de acuerdo a su propia voluntad (Pico della Mirandola, 1987, pp. 8-9). No hay ninguna ontología, restricción, carácter fijo o invariante natural que lo ate a una modalidad natural específica. No es nada, ya que puede convertirse en cualquier cosa, crearse a sí mismo una y otra vez según su propio gusto. Hablando correctamente, no es si quiera un ser, sino un devenir en perpetuo cambio.

Cuando, después de cuatro siglos -dando la impresión de abrir un escenario completamente nuevo- Sartre escribe que “el hombre es libre y [...] no hay ninguna naturaleza humana en que pueda yo fundarme” (Sartre, 2009, p.54), solamente está volviendo a plantear la idea original con la que la tradición humanista se puso en marcha. Obviamente, lo hace desde un punto de vista que privilegia el nivel de existencia sobre el de esencia, pero devolviendo a la existencia el mismo carácter antinatural con el cual la tradición humanista pensaba la esencia. Si queremos comprender la convergencia real de dos posiciones que son diferentes sólo en principio, alcanza con sustituir el término ‘esencia’ por el de ‘naturaleza’. Afirmar que “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, 2009, p. 31) -como argumenta Sartre- significa ubicarlo en una dimensión radicalmente histórica, privándolo de cualquier característica natural que pueda presuponerse que le pertenece. Es cierto, el hombre es siempre finito, pero precisamente por eso también está creándose infinitamente a sí mismo: él es el sujeto de su propia sustancia en una forma que continuamente disuelve la sustancia en su propia subjetividad. La introducción de motivos marxistas en el interior de su horizonte fenomenológico previo cambia demasiado la base del argumento de Sartre: la naturaleza es considerada como el instrumento material de la autoproducción histórica del sujeto humano, antes que su componente biológico. Cuando Sartre insiste en el hecho de que, de acuerdo con el existencialismo, el hombre siempre está fuera de sí mismo, proyectado hacia una continua trascendencia de su propia condición natural, esto debe ser tomado literalmente: aunque el hombre se halle ubicado en una serie de condiciones materiales que le preceden, experimenta su auténtica humanidad precisamente en el momento en que se separa de dichas condiciones, para proyectarse de acuerdo a su decisión existencial. Su naturaleza importa sólo en la medida en que es superada. Sometida a una completa historización, la dimensión de la existencia termina siendo situada a una distancia radical de la de la vida. En otras palabras, la vida adquiere un carácter humano sólo en la medida en que se sustraiga a su significado biológico. Mientras que con respecto a la terminología filosófica, Heidegger se distancia claramente de esta semántica, en el sentido de que deconstruye cada uno de sus conceptos -desde el sujeto a la sustancia, desde la naturaleza a la historia- desde el punto de vista de la relación entre *humanitas* y *bíos* permanece en forma fundamental dentro de los límites de dicha tradición. La propia determinación temporal del *Dasein*, que sin embargo desestructura cualquier imagen completa de la subjetividad, va en la misma dirección antinaturalista. Más que ser verdaderamente abandonado, el discurso humanista parece estar integrado -subsumido y sublimado- dialécticamente en una nueva configuración. Ninguno de sus presupuestos iniciales -ya sea el rechazo de la noción biológica de la naturaleza humana, la oposición absoluta del

hombre a otras especies vivas, o la subestimación como una dimensión primaria de la existencia- es realmente puesto en duda. Más allá de la crítica al humanismo, el antiguo perfil del hombre como esencialmente *humanus* se delinea a sí mismo nuevamente.

3.

Pero hay otra razón por la que no podemos decir que Heidegger inauguró un nuevo lenguaje posthumanista. A decir verdad, este lenguaje no tuvo que esperar a su *Carta*. Primero Darwin, y luego Nietzsche, ya lo habían usado, -si no lo habían inventado- de maneras que no se solapan, lo que en realidad llevó a este último a criticar amargamente al primero, aunque sólo tuviera un conocimiento erróneo y de segunda mano de su trabajo. Lo que Nietzsche criticó -identificándola erróneamente con la doctrina positivista de progreso- no fue la idea original de Darwin, sino su interpretación simplista proporcionada por Spencer. Sería preferible que dijéramos que lo más significativo de la perspectiva darwiniana radica precisamente en la deconstrucción del progresismo teleológico y esencialista, adoptado y elaborado por la tradición humanista. Mientras que no podemos detenernos en la estructura general de la teoría de la evolución de Darwin, aquí hay básicamente dos puntos, claramente interrelacionados, donde se percibe más claramente su distanciamiento del vocabulario humanista: por un lado, el reemplazo de la búsqueda de la esencia -o incluso de la condición- del hombre, con la búsqueda de una naturaleza definida sobre la base de una serie de invariables biológicas; por otro lado, el posicionamiento de esta naturaleza dentro de la cadena general de especies vivas, a pesar de la peculiaridad de sus propias características. Esto no significa que Darwin reduzca el comportamiento humano a una mera respuesta a sus componentes orgánicos, o que oponga la historia a la naturaleza como algo estable e inmutable. Por el contrario, los une según el concepto de historia natural, que implica la modificación de la naturaleza humana sobre la base de una serie de excepciones a la norma que no pueden ser determinadas de antemano, pero se producen espontáneamente por casualidad. Es precisamente en estas variaciones que el mecanismo de selección natural se ejerce. Esto constituye el tercer y más destacado elemento de la divergencia de la tradición humanista: la naturaleza humana no es algo que progresa hacia algo mejor, sino el resultado, siempre modificable, de un exhaustivo conflicto entre los diferentes tipos biológicos que compiten entre sí para afirmarse a sí mismos.

Como es bien sabido, Nietzsche asume este mismo principio y lo lleva a al extremo. Una vez más, no somos capaces de seguir su argumento en todos sus infinitos pliegues, matices y

contradicciones. Pero, ciertamente, en su centro se encuentra la conciencia del atraso del humanismo europeo y la inadecuación con respecto a lo que para él es el requisito más importante de su época -y de la nuestra- (una inadecuación que define como nihilismo precisamente en la medida en que siempre tiene la intención de fortalecer sus propios valores agotados). Es decir, no sólo la centralidad científica, filosófica y política de la *bíos* como un todo y en sus umbrales internos, sino también la lucha que se está librando en relación con las formas y el resultado de su transformación. Lo que Nietzsche percibe más lúcidamente que cualquier otro pensador de su tiempo es el hecho de que detrás, y dentro, de la clásica cuestión de la *humanitas*, estalló un conflicto cuyo interés es la propia definición de hombre. Pero también de lo que podría convertirse, en el momento en que la cuestión de la transformación de su producción es planteada. Desde este punto de vista, deberíamos decir que Nietzsche reanuda el viejo mito de la plasticidad humana de Pico della Mirandola: el hombre como productor de su propia esencia. Sin embargo, al mismo tiempo, él lo traduce en términos biológicos en la medida en que asume al cuerpo del hombre, no su alma o condición social, como objeto de tal transformación — o mejor dicho, el hombre como un todo bio-determinado en donde alma, la condición y el cuerpo forman una sola organismo vivo.

Obviamente, todo esto no excluye riesgos inquietantes. Tan pronto como este vector antropotécnico -o biopolítico, como prefiero llamarlo- de intervención artificial en las características de la naturaleza humana entra en contacto, o sinergia, con la otra presuposición darwiniana sobre la contigüidad con el mundo animal, en sí mismo desplegada en términos sociales o incluso étnico- raciales, las consecuencias pueden ser devastadoras. Cuando Nietzsche se pregunta: “¿Por qué no vamos a ser capaces de realizar con el hombre lo que los chinos saben hacer con un árbol — que dé por un lado rosas, por el otro peras?” (Nietzsche, 2006, p. 819), no sólo está teorizando sobre el pasaje de la selección natural de Darwin a un proyecto de selección artificial, sino también prefigurando un escenario antropológico polémico en el que la humanidad está dividida en categorías no equivalentes de seleccionados y selectores. Es más, la comparación de la planta y el animal, también presentes en otros textos, va en la dirección de una deriva ideológica que tiene como objetivo asimilar una parte de la humanidad a la vida de la especie de un tipo inferior, y lo pone al servicio de otra que, por otra parte, está destinada a desempeños superiores. Incluso en este caso, Nietzsche se apropia del motivo de Pico sobre la oscilación del ser humano entre la degeneración hacia el animal y regeneración hacia una dimensión divina. Aún así, para él, las diferentes condiciones -animal y divina- se vuelven tipologías antrópicas internas [*antropiche*] del tipo humano, que más bien constituyen las polaridades entre las cuales oscila. Desde esta posición, la animalidad de un

cierto tipo de hombre -y la divinización de otro- es llevada al máximo, y las radicales y perniciosas consecuencias tanatológicas de esto en las décadas siguientes, no son un paso imposible o imprevisible de ver. Claramente, esto no significa reducir a Nietzsche a un resultado en el cual su pensamiento no es responsable de ninguna manera - como precisan aquellos que arbitrariamente reclamaron el legado que intentó dejar. Pero términos como 'domesticación' (*Zähmung*) y la 'cría' (*Züchtung*), refiriéndose a grupos de hombres seleccionados para este fin, abren sin embargo una incontrolada brecha en la vieja noción de *humanitas* dentro de la que cualquier opción se torna posible. Esta acción de la "domesticación" del hombre con respecto a sus tendencias animales primordiales, que tiene una larga y gloriosa tradición, desde Erasmo a Goethe, pensada en términos de educación y formación espiritual, se reinterpreta ahora en un sentido antropotécnico y zootécnico. Por otra parte, como ya hemos señalado, lo que sucedió en La Alemania nazi no es completamente ajeno a un oscuro fondo que ha estado presente en la *ratio* del humanismo y antropocentrismo desde su comienzo. Como lo atestiguan los extraordinarios desarrollos de la antropología alemana de ese tiempo —que fue junto con eso, paralelo e interrelacionado, a la zoología - los nazis nunca descartaron la categoría de *humanitas*. Y esto hasta el punto de que un número de manuales de higienistas raciales se referían precisamente a la humanidad en sus títulos: ¿no estaban tratando de mejorar la calidad humana inmunizándose contra sus desechos contaminantes? De hecho, en lugar de bestializar al hombre de forma directa, el nazismo amplió la definición de *anthropos* hasta incluir en ella, incluso, animales de especies inferiores. El que fue sometido a la violencia extrema no era simplemente comparable a animales. Era un hombre-animal: un animal con un rostro humano o un hombre habitado por un animal.

4.

Pero ¿es ésta la única cara -destruktiva y autodestructiva- del posthumanismo? ¿Es necesario para que se convierta en una forma de anti-humanismo patente? ¿O el fin del humanismo también abre otro horizonte de significado en el que la figura clásica de *humanitas* se presta a nuevas posibilidades de interpretación? En cualquier caso, nosotros debemos comenzar con el rechazo a cualquier enfoque nostálgico -o restaurador- como el adoptado por Lukács al final de la Segunda Guerra Mundial, contra los supuestos destructores de la razón, e implícitamente re-propuesto nuevamente hoy por Habermas — sin duda de una manera más sofisticada. Como el filósofo alemán Peter Sloterdijk ha argumentado, precisamente en una disputa con

Habermas, no es sólo el humanismo de la temprana edad moderna, sino también su política de la re-traducción a las culturas nacionales del siglo XIX la que debe ser considerada como un fenómeno fundamentalmente agotado (cf. Sloterdijk, 2009).

Las sociedades contemporáneas ya no producen sus síntesis políticas según el modelo que proporciona la sociedad literaria. Por otro lado, después del fin de las Juventudes Hitlerianas, nadie ha sido capaz de imaginar el resurgir de una novela sobre la juventud de Goethe. Heidegger no dirigió su carta al pueblo alemán, como lo hizo Fichte en su tiempo, sino a un corresponsal extranjero — en este caso particular el francés Jean Beaufret. Podríamos decir que, hoy en día, si todavía queremos usarlo, el término *humanitas* ya no puede ser articulado desde la perspectiva de una tradición nacional, sino en un sentido diferente y más amplio que me gustaría definir, al mismo tiempo, como singular y global, referido a cada hombre y al mundo en su totalidad. Desde este punto de vista, a pesar de sus contradicciones y el uso instrumental que se ha hecho de él, el pensamiento de Nietzsche marca un umbral de conciencia del que ya no podemos alejarnos. A diferencia de lo que se ha propuesto, o presupuesto, por todas las formas de religiosidad, esencialismo, historicismo y personalismo formulado antes y después de él, la humanidad del hombre ya no puede ser pensada fuera del concepto, o mejor dicho, de la realidad natural de la *bíos*. La vida singular y colectiva, en sus requisitos de conservación y desarrollo, es hoy en día el único criterio de la legitimación universal que da sentido a las prácticas políticas, sociales y culturales de nuestro mundo. Esto significa que la noción de naturaleza humana -que siempre está en el centro de interés científico y filosófico- debe ser pensada no en oposición a la de la historia, sino en relación con ella.

En este sentido, tenemos que reanudar - evidentemente, con todas las modificaciones necesarias- la intuición original de Darwin según la cual no sólo la invariancia y la mutación no solo no se excluyen mutuamente, sino que son recíprocas. Más precisamente, en el ser humano, lo que es innato es lo que abre una gama de posibilidades adquisitivas que, a su vez, se reflejan retroactivamente en la planificación genética: podríamos decir que el hombre es programado para cambiar su programación continuamente. El filósofo e historiador de la medicina Georges Canguilhem pudo afirmar que, en el caso de un ser humano, la salud coincide con la capacidad del organismo para cambiar continuamente sus propias normas, más que con una condición de normalidad estática. Al contrario, la enfermedad no es otra cosa que la atrofia, o el debilitamiento, de tal poder de innovación (cf. Canguilhem, 1991). Finalmente, esta es una nueva forma de entender el motivo de Pico, relativo a la infinita variedad de la

naturaleza humana, aunque ahora referida al cuerpo. Pero tal variedad necesita ser pensada como el producto específico de las leyes de la biología, más que como una milagrosa sustracción de ellas. Si esto es cierto, el dualismo metafísico del origen y el reduccionismo biosociológico cartesianos son los dos lados opuestos y complementarios del mismo error, lo que resulta, en un caso, de absorber la invariante dentro de la contingencia y, en el otro, disolver la contingencia en la invariable. Mientras que, por otro lado, el lugar de investigación filosófica pero también científica sobre la naturaleza humana, se encuentra exactamente en el punto de coyuntura, o en el margen de la indistinción entre las regularidades naturales y las variaciones socioculturales (cf. AAVV, 2004). No hace falta decir que ésta se vuelve obsoleta y por lo tanto fuertemente conservadora -la oposición entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales- pero también la oposición entre lo empírico y lo trascendente: tal como las actividades de la mente y del lenguaje están conectadas con la estructura orgánica en las que están enraizadas, así éstas están en a su vez modificadas por las *performances* lingüísticas y mentales que ellas producen. Si, en resumen, el movimiento de la mano depende de un comando del cerebro, el funcionamiento del cerebro es en sí mismo dependiente de las operaciones de la mano. En este sentido, es evidente que todo el curso de la historia es el resultado libre e infinitamente variable de una necesidad bio-natural.

5.

Pero si esto es cierto, lo opuesto también es válido: así como la naturaleza influye poderosamente en la historia, así también la historia actúa retrospectivamente sobre la naturaleza en una medida igualmente significativa. Aquí llegamos al aspecto más complejo y problemático de este tema – al cual, habiendo ya examinado el “lado darwiniano” de la pregunta, podríamos definir como su “lado nietzscheano”. Esto es lo que anteriormente llamábamos el vector antropotécnico o antropopoiético, que está cada vez más activo en el mundo de hoy. Podríamos sugerir que, en comparación con la época de Nietzsche, y en comparación con la biocracia demente del nazismo, la posibilidad de modificación de la naturaleza humana ha mejorado enormemente. No estoy pensando exclusivamente en la tecnobiología sino, más generalmente, en la disminución drástica de las mediaciones entre, por un lado, los campos de la política, el derecho y la economía, y, por otro lado, la dimensión del *bíos*.

Cuando uno habla -justificadamente- de biopolítica, uno alude al hecho de que ya no son sólo las facultades que caracterizan al hombre desde el punto de vista de la historia las que han

sido investidas en forma masiva por los procesos sociopolíticos, sino también aquellas características que lo definen desde el punto de vista de su naturaleza. Sólo de esta manera podemos dar cuenta de fenómenos que de otra manera serían inexplicables, como la nueva centralidad que asume el elemento étnico en los conflictos políticos actuales y el uso inmediatamente productivo -en el mundo del trabajo- de la facultad eminente natural de la comunicación lingüística. A pesar de las profundas diferencias entre estos dos fenómenos, lo que en todo caso se halla determinado es la inscripción de prácticas de poder político y de producción económica dentro de la esfera del *bíos* — o, desde un ángulo diferente, la entrada pujante de la vida biológica en la dinámica sociopolítica. Cuando añadimos a estos procesos la expansión de las biotecnologías como tales, permitida por el abrumador desarrollo de la ingeniería genética y cognitiva, el cuadro resultante pueden parecer muy perturbador. A estas alturas, estamos en una situación que está mucho más expuesta que aquella descrita en los análisis clásicos de Foucault sobre el control disciplinario de los cuerpos ejercido por regímenes políticos dados: en nuestra situación el propio sujeto del biopoder tiende a ampliarse y a generalizarse en aparatos planetarios que regulan la vida de acuerdo con procedimientos enteramente tecnificados [*tecnicizzate*].

Y, sin embargo, a pesar de los riesgos inherentes a estas transformaciones, existen varias razones por las cuales no debemos entenderlos únicamente desde únicamente tomando en cuenta su efecto aterrador, es decir, como el triunfo póstumo de lo inhumano predicho por los ‘biocatastrófitas’ (cf. Lecourt, 2003). En primer lugar, porque la tecnología [*tecnica*] no se opone necesariamente a la naturaleza; de hecho, de alguna manera, se deriva de ella, en el sentido de que la naturaleza humana posee una tecnicidad [*tecnicità*] primordial, como lo atestiguan el carácter técnico de cualquier movimiento de nuestro cuerpo y el sonido de nuestra voz. De modo complementario, la tecnología [*tecnica*], todas nuestras acciones, desde la más simple a la más sofisticada, influyen en nuestra naturaleza de forma retroactiva. Así, desde este punto de vista, medida en el nivel filogenético, toda tecnología es en principio biotecnológica. Sin duda, y precisamente por esta razón, la habilidad técnica no es sólo la producción de artefactos, sino también una transformación de aquellos que los producen — una alteración del hombre mismo más allá de la materia y del medio ambiente. Éste es el punto más delicado de la cuestión, y si empezáramos por allí, todo el discurso sobre el humanismo podría adquirir un valor nuevo e inesperado. En primer lugar, el humanismo no es todo lo mismo, ni siquiera en su forma clásica. En oposición al esencialismo antropocentrismo de aquellos que consideraban al hombre como un modelo absoluto e inimitable, autores como Bruno y Spinoza nos proporcionaron un significado para la absoluta multiplicidad de formas

que la naturaleza humana puede asumir. Diversidad, alteridad e hibridación no son necesariamente un límite y un peligro del que tenemos que defendernos en el nombre de la pureza autoreferencial del individuo y la especie — siguiendo una semántica inmunitaria que ha llevado a las formas más brutales de eugenesia homicida. Si extraemos aquellos conceptos de la lógica bloqueada y excluyente de la *innunitas*, y los incorporamos en la lógica -abierta e inclusiva- de la *communitas* (cf. Esposito, 2009), se vuelven un recurso y una oportunidad. Esto es válido también en relación con otras especies vivas, tales como, principalmente, los animales, pero también en relación con la materia y las formas no orgánicas. No debemos separar las dos cosas: la relación intraespecífica entre el hombre y el animal, que se remonta a la era de la domesticación, constituyó el primer segmento antropotécnica, es decir, autotransformador de todo el proceso de hominización [*ominazione*]. Por esto, al contrario de lo que se da por supuesto en la bestialización del enemigo llevada a cabo por todos los racismos -antiguos y recientes-, comprometidos como están en la fabricación simbólica del hombre-animal, la relación con la zoosfera (es decir, con el mundo animal) siempre ha representado un avance decisivo de la cultura humana (cf. Marchesini, 2002). En oposición a lo que Heidegger pensaba, el animal no es el pasado ancestral, el huésped de piedra, el enigma mudo, sino el futuro del hombre: es un lugar y un umbral, desde el cual el hombre sólo puede ser estimulado a emprender una elaboración más compleja y abierta de su *humanitas*. Algo en esta línea también puede decirse sobre la tecnología - en la medida en que ésta no contradiga abiertamente las posibilidades biológicas contenidas en nuestra naturaleza ya naturalmente alterada, sino que las lleve a su desarrollo más alto. Evidentemente, como todas las oportunidades supremas, ésta se encuentra ubicada en el reverso de un riesgo considerable. La historia y el destino de lo que viene después del humanismo está escrito, por ahora, en letras que no son todas descifrables, ubicadas entre las dos implicaciones de este argumento.

6. Referencias

- AAVV. (2004). *La natura umana*. Derive Approdi.
- Canguilhem, G. (1991). *The Normal and the Pathological*. Zone.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Alianza.
- Lecourt, D. (2003). *Humain posthumain*. Presses Universitaires de France.
- Nietzsche, N. (2006). *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*. Tecnos.
- Sartre, J.-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. EDHASA.
- Sloterdijk, P. (2009). Rules for the Human Zoo: A Response to the Letter on Humanism. *Environment and Planning D: Society and Space*, 27 (1), 12-28.