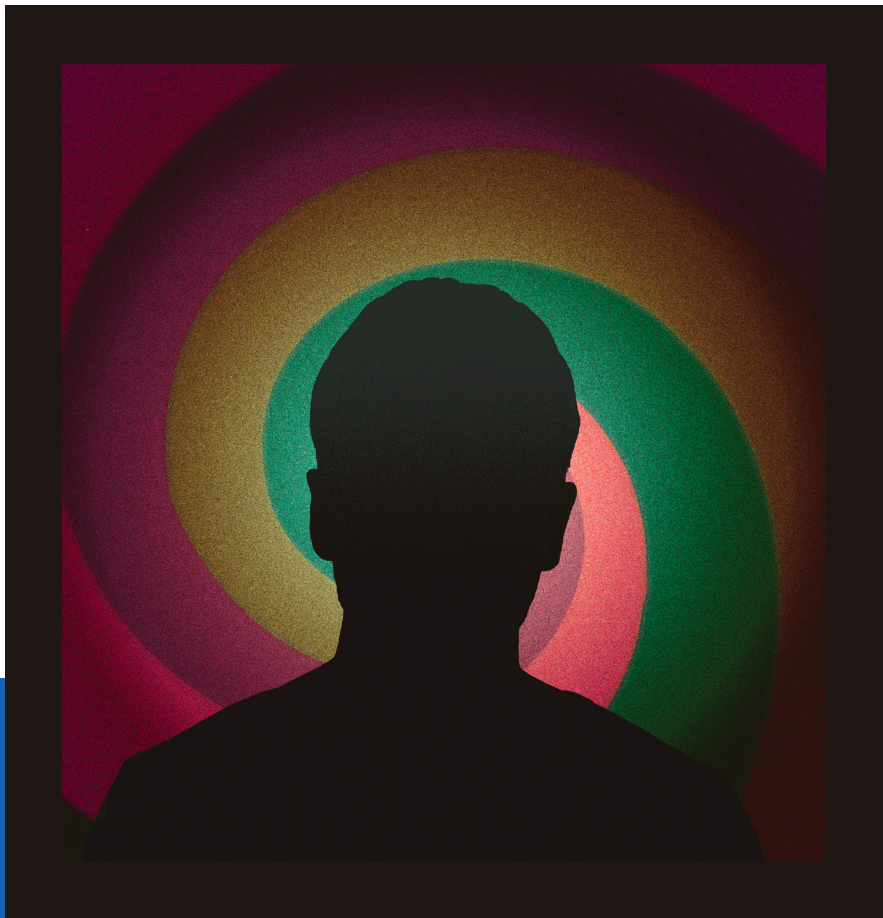


29

Pléyade

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales



International institute
for philosophy and
social studies.

número 29 | enero-junio
2022
online ISSN 0719-3696
ISSN 0718-655X

Pléyade 29

revista de humanidades y ciencias sociales

NÚMERO 29 | ENERO - JUNIO 2022
ONLINE ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

Nota editorial <i>Editorial Note</i> <i>Nota Editorial</i> Tomás Peters	21
Introducción	
Urgencias actuales: entre la heterogeneidad y la interdependencia. Introducción <i>Contemporary Urgencies: Between Heterogeneity and Interdependence. Introduction</i> <i>Emergências atuais: entre heterogeneidade e interdependência. Introdução</i> Felipe Lagos Rojas	22 - 25
Artículos	
Soluciones plebeyas para la democracia oligárquica y el extractivismo ecocida <i>Plebeian Solutions for Oligarchic Democracy and Ecocidal Extractivism</i> <i>Soluções plebeias para a democracia oligárquica e o extrativismo ecocida</i> Camila Vergara	26 - 47
La especie humana como concepto biopolítico <i>Human Species as a Biopolitical Concept</i> <i>A espécie humana como conceito biopolítico</i> Étienne Balibar	48 - 65
Um sujeito pós-indivíduo: contribuições para um direito quimérico no antropoceno <i>Un sujeto posindividuo: contribuciones para un derecho quimérico en el antropoceno</i> <i>A Post-Individual Subject: Contributions for a Chimerical Law in the Anthropocene</i> Bianca De Gennaro Blanco - Bárbara D. Lago Modernell	66 - 87
Los albores de la heterología. La escritura mitológica de Georges Bataille durante la década del veinte <i>The Dawn of Heterology. The Mythological Writing of Georges Bataille during the 1920s</i> <i>No raiar da heterología. A escrita mitológica de Georges Bataille durante os anos 1920</i> Andrea Teruel	88 - 106
Class, Surplus and Exploitation. The Laclau-Mouffeian Interpretation of Marxism <i>Clase, excedente y explotación. La interpretación laclau-mouffeana del marxismo</i> <i>Classe, excedente e exploração. A interpretação do Laclau e Mouffe do marxismo</i> Yankel Peralta García	107 - 125
Los sentidos de la hegemonía: itinerarios del concepto en los textos gramscianos <i>The Meanings of Hegemony: Conceptual Itineraries in Gramsci's Writings</i> <i>Os sentidos de a hegemonia: itinerários conceituais nos textos gramscianos</i> Javier Waiman	126 - 149

Pléyade 29

revista de humanidades y ciencias sociales

NÚMERO 29 | ENERO - JUNIO 2022
ONLINE ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

Entrevista

Acción colectiva y transformaciones políticas en Brasil, Sudáfrica y Europa. Una conversación con Peter Wagner y Aurea Mota 150 - 164

Collective Action and Political Transformations in Brazil, South Africa and Europe. A Conversation with Peter Wagner and Aurea Mota

Ação coletiva e transformações políticas no Brasil, África do Sul e Europa. Uma conversa com Peter Wagner e Aurea Mota

Peter Wagner - Aurea Mota - Beatriz Silva Pinochet

Reseñas

Yannis Stavrakakis. El goce político: Psicoanálisis, discurso y populismo. Buenos Aires: Pluriverso, 2021. 300 pp. ISBN 9789878675145 165 - 168

Juan Pablo Tagliafico

Alejandro Fielbaum. El problema del agua. Mariátegui y la profesora Canella. Santiago de Chile: Agua Derramada, 2021. ISBN: 9789569996047 169 - 172

Matías Allende Contador

La especie humana como concepto biopolítico

Human Species as a Biopolitical Concept

A espécie humana como conceito biopolítico

Étienne Balibar

KINGSTON UNIVERSITY

Resumen

Las consecuencias de la crisis contemporánea (multidimensional en tanto económica, ecológica, sanitaria, etcétera, al mismo tiempo) arrojan luz sobre la condición ontológica de la especie humana, algo que implica una “revolución” antropológica. El artículo recorre las derivas kantianas y darwinianas de la filosofía antropológica moderna, las que convergen en producir un efecto espejo entre singularidad individual y singularidad de especie para producir un concepto de especie humana. Luego, recurriendo a la “problemática perspectivista” formulada entre otros por Viveiros de Castro, se presenta una aproximación a la idea de especie humana como ser-especie y como producción-especie, que parte de su relacionalidad específica consigo misma y con las demás especies vivientes. Se propone que para entender el tipo de especie en que se ha convertido el ser humano, se requiere un nuevo concepto de especie a partir de una noción de historia despojada de evolucionismo, así como de una noción de evolución liberada de todo antropocentrismo, y con la cuestión del capitalismo como aspecto ineludible.

Palabras claves: especie humana; problemática perspectivista; ser-especie; Darwin; Kant; Marx; Viveiros de Castro.

Abstract

The consequences of the multidimensional contemporary crisis – economic, ecological, of healthcare, at the same time – shed light on the ontological condition of the human species and imply an anthropological “revolution”. The article reviews the Kantian and Darwinian drifts of modern anthropological philosophy, which converge to produce a mirror effect between individual singularity and species singularity to produce a concept of the human species. Resorting to the “perspectivist problem” formulated among others by Viveiros de Castro, it is proposed an approximation to the idea of the human species as both being-species and production-species, starting from its specific relationship with itself and with other living species. In order to understand the type of species that the human being has become, I argue that

a new concept of species is required, with basis on a notion of history stripped of evolutionism, as well as a notion of evolution freed from all anthropocentrism – and with the question of capitalism as unavoidable dimension.

Keywords: human species; perspectivist problematic; species-being; Darwin; Kant; Marx; Viveiros de Castro.

Resumo

As consequências da crise contemporânea (multidimensional ao mesmo tempo econômica, ecológica, sanitária, etc.) lançam luz sobre a condição ontológica da espécie humana, algo que implica uma “revolução” antropológica. Este artigo revisa as derivas kantianas e darwinianas da filosofia antropológica moderna, que convergem para produzir um efeito de espelho entre a singularidade individual e a singularidade da espécie para produzir um conceito de espécie humana. Em seguida, recorrendo ao “problema perspectivista” formulado entre outros por Viveiros de Castro, apresenta-se uma aproximação à ideia da espécie humana como ser-espécie e como produção-espécie, que parte da sua relação específica consigo mesmo e com outras espécies vivas. Propõe-se que, para compreender o tipo de espécie em que o ser humano se tornou, é necessário um novo conceito de espécie baseado em uma noção de história despojada de evolucionismo, bem como uma noção de evolução livre de todo antropocentrismo, e com a questão do capitalismo como um aspecto ineludível.

Palavras-chave: espécie humana; problemática perspectivista; ser-espécie; Darwin; Kant; Marx; Viveiros de Castro.

Introducción

Sostengo que la situación actual establecida por la pandemia de Covid-19 y sus consecuencias biopolíticas demuestra algo nuevo en la condición ontológica de la especie humana, lo que también implica una “revolución” antropológica. Se trata de algo más del hecho de que las tendencias combinadas que denominamos “globalización” (las que, independientemente de que les asignemos un origen reciente o antiguo, a finales del siglo XX claramente han cruzado una línea) han dado lugar a la relativización de las fronteras o distancias, así como han sometido a todas las sociedades humanas a un único sistema de interdependencias económicas, realizando así la predicción marxiana (en *La ideología alemana*) de que todo ser singular se relacionaría con todos los demás cuando el desarrollo de sus “fuerzas productivas” haya alcanzado “el estadio de la totalidad”¹. Tampoco se trata de que las consecuencias medioambientales del calentamiento global, los residuos industriales

¹ Escrita en 1845 y publicada por primera vez en 1930, Marx y Engels dicen en *La ideología alemana*: “Así, las cosas han llegado a tal punto que los individuos deben apropiarse de la totalidad de las fuerzas productivas existentes, no sólo para lograr la autoactividad, sino, además, simplemente para salvaguardar su propia existencia. Esta apropiación está determinada, en primer lugar, por el objeto a apropiarse, las fuerzas productivas, que se han desarrollado hasta una totalidad y que sólo existen dentro de una relación universal. Por lo tanto, sólo desde este aspecto, esta apropiación debe tener un carácter universal correspondiente a las fuerzas productivas y al discurso”. Ver Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology* (Moscú: Progress Publishers, 1968), disponible en <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/ch01d.htm>, consultada en Febrero de 2021.

y las contaminaciones derivadas del consumismo, más la destrucción de la biodiversidad, afectan hoy a todo el planeta y sus poblaciones. Por supuesto que los vínculos del Antropoceno con este tipo de pandemia claramente existen. Pero lo que quiero discutir, trabajando a un nivel más elemental, se encuentra directamente vinculado a nuestra autodefinición como "especie".

El "cruce de la barrera de las especies" (fórmula utilizada por los epidemiólogos para describir una zoonosis posiblemente transmitida de los murciélagos expatriados a las poblaciones humanas por algunos vectores "domésticos" intermediarios) indica la determinación clave: sobre el telón de fondo de la perturbación al ambiente, el "acontecimiento" biológico en el centro de la crisis conecta a la especie humana como tal con otras especies vivas, las que alternativamente están contaminadas y son contaminantes. Pero hay más: como sabemos, un virus es un *caso límite* en la clasificación de lo vivo: no es un organismo, ni siquiera una bacteria, sino una secuencia de ácido nucleico rodeada de proteínas que circula entre organismos e "infecta" células dotadas de un determinado genotipo para así "replicarse". Los organismos vivos se encuentran permanentemente "colonizados" por una gran variedad de virus. Los efectos patológicos (su *letalidad*) están relacionados con el hecho que una especie determinada (en este caso, la humana) no está inmunizada contra un virus con el que nunca ha tenido un contacto permanente. Y el propio contacto se debe al hecho de que los organismos individuales (por ejemplo, los humanos) se encuentran entre sí: *tocan* a sus congéneres, *respiran* el mismo aire, *viven* en la misma habitación o *utilizan* los mismos objetos. Esto genera un proceso abierto de *contagio* o de *diseminación* que, por supuesto, es más o menos extenso y rápido en función de la contagiosidad del virus y de la intensidad de las relaciones entre los "vectores" (es decir, "nosotros"), con los que los virus forman una especie de *asociación itinerante*.

Lo que sostengo es que, en este caso, la "humanidad" o "especie" humana como conjunto (en su gran mayoría si no en su totalidad) se *unifica* materialmente de manera "pasiva". Tomando prestada una fórmula de Husserl y Deleuze, estoy tentado a hablar aquí de una "síntesis pasiva" de la especie humana². Se trata de un fenómeno de *trans-individuación* de lo humano cuyas condiciones específicas se sitúan tanto en el nivel *preindividual* de la circulación patógena de los virus, que conectan los cuerpos y atraviesan todas las fronteras a pesar de los obstáculos profilácticos, como en el nivel *supraindividual*, formado por el sistema "global" de producción y comunicación, la circulación *institucional* de las personas y las cosas³. Pero describir la emergencia del "transindividual específico" como construcción de una unidad ontológica, aunque esté ligada negativamente a la enfermedad y a la muerte, sería totalmente insuficiente. Resulta pues igualmente importante indicar que, de entrada, el proceso de unificación es también un proceso de *divisiones radicales*, que propongo llamar "fracturas antropológicas", porque generan desgarros y oponen lo humano a lo otro humano dentro de lo que podemos llamar su "ser-especie" común (*Gattungswesen*), expresión tomada de Feuerbach y del joven Marx⁴. Esta es, por supuesto, la dimensión política que los discursos oficiales dejan cuidadosamente de lado o minimizan cuando se refieren al carácter "universal" de los problemas

² En la filosofía de Edmund Husserl una "síntesis pasiva" (del sujeto trascendental) es un proceso de experiencia cultural, sin reflexión ni intención, que "acumula" significados preparando la emergencia de la conciencia. Deleuze adoptó la noción para darle una amplia aplicación en *Diferencia y repetición* (1969), donde connota, en particular, las "correspondencias" entre series o multiplicidades que hacen posible una experiencia del tiempo. Ver Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas* (Madrid: Tecnos, 2002), IV.

³ El concepto "transindividual" fue introducido a mediados del siglo XX por Jacques Lacan, Lucien Goldman y, sobre todo, Gilbert Simondon. Lo he utilizado para relacionar un grupo de filósofos que rechazan simultáneamente el "individualismo" y el "holismo" en la filosofía y la política (Spinoza, Marx, Freud). Véase Étienne Balibar, *Spinoza, the Transindividual*, Mark G. E. Kelly trans. (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2020); también Jason Read, *The Politics of Transindividuality* (Leiden: Brill, 2016).

⁴ Ver Luca Basso, *Marx and Singularity. From the Early Writings to the Grundrisse*, Arianna Bove trad. (Leiden: Brill, 2012), Cap. 1.

creados por la pandemia y la crisis, invocando los intereses comunes de la humanidad y la necesidad de abordarlos de forma colectiva, argumentando que "todos estamos en el mismo barco".

Es muy importante comprender que la unidad genérica y la división radical no son determinaciones independientes, sino que forman una unidad de contrarios en el sentido dialéctico. El proceso de unificación *intensifica* y *generaliza* las fracturas, mientras que éstas surgen como la *modalidad concreta* en la que se realiza la unidad. Por supuesto, esto es extremadamente inestable tanto moral como políticamente. Un rasgo llamativo de la situación es la *vulnerabilidad diferencial* de los seres humanos con respecto a la contaminación, principalmente relacionada con sus diversas "diferencias antropológicas" (de raza, género, edad, patologías preexistentes) que se cruzan con las diferencias de clase (en términos de empleos, ingresos, precariedad, vivienda, acceso a los servicios médicos, etcétera) y las desigualdades geográficas globales heredadas de la historia de la colonización. Estas diferencias se convierten en grietas reales, o tienden a fracturar la especie en "pseudorazas" biopolíticas, y se relacionan con formas de discriminación a la hora de levantar protecciones contra el contagio o de distribuir tratamientos. Pero las discriminaciones no anulan el proceso de unificación, en particular porque *no bloquean realmente el contagio*, la difusión transindividual del elemento patógeno.

Nada hace esto más palpable (y más inaceptable) que la cuestión "cosmopolítica" de la distribución de las vacunas de forma *equitativa* y *global*, la que ha sido planteada por el Director de la Organización Mundial de la Salud, doctor Tedros Adhanom Ghebreyesus, quien ha pedido en repetidas ocasiones que las vacunas disponibles en la actualidad se transformen rápidamente en medicamentos "genéricos" que puedan producirse en todas partes bajo un estricto control biológico, pero completamente liberados de la restricción de las licencias privadas (algo que se alcanzó parcialmente para el tratamiento del SIDA)⁵. Por supuesto, no hay ninguna posibilidad de que esto llegue a ser así pronto sin una movilización de masas que lo apoye, debido a los enormes intereses financieros de las corporaciones farmacéuticas y a la feroz competencia geopolítica sobre las vacunas entre los estados poderosos del Este y del Oeste. El lema oficial de la OMS, "Un mundo, una salud", que podríamos completar como "Un mundo, una salud, una especie", se nos presenta como símbolo de esta contradicción.

Permítanme ahora pasar a una cuestión más específica, a saber, la cuestión "epistemológica" de la especie humana como concepto que está sufriendo una *mutación teórica*. El hecho de que esta mutación esté determinada políticamente y tenga implicaciones políticas (cosmopolíticas, biopolíticas) no es algo que pueda ser añadido al final, sino que es coextensivo a todo el examen. Discutiré cuatro puntos sucesivos, de forma incompleta, por supuesto: primero, el dilema tradicional de la filosofía antropológica; segundo, la alternativa "perspectivista"; tercero, hacia una comprensión relacional de la producción-especie; y cuarto, la pregunta ¿Qué "síntesis" de Historia y Evolución buscamos?

⁵ Las declaraciones pueden encontrarse en Tedros Adhanom Ghebreyesus, "Vaccine Nationalism Harms Everyone and Protects No One" [El nacionalismo vacuno perjudica a todos y no protege a nadie], *Foreign Policy*, 2 de febrero de 2021, disponible en <https://foreignpolicy.com/2021/02/02/vaccine-nationalism-harms-everyone-and-protects-no-one>, consultada en febrero de 2021.

El dilema tradicional de la filosofía antropológica

Comienzo con el dilema de la antropología. Las orientaciones antitéticas son, por supuesto, tan antiguas como el propio discurso antropológico (me refiero a la tradición occidental), y existen independientemente de que la "antropología" se considere desde un punto de vista filosófico, teológico o científico. Ciertos dualismos parecen persistir a través de estas transformaciones. Es interesante, por ejemplo, ver que Tim Ingold, el eminente antropólogo británico, en su ensayo introductorio para la *Companion Encyclopedia of Anthropology*, titulado "Humanidad y animalidad", se afana en explicar que el término único de especie aplicado a lo humano ha llevado a una desastrosa confusión entre el estudio del *Homo sapiens*, como una especie animal entre otras (ciertamente con formas de comportamiento únicas), y el estudio de la *condición humana* opuesta a la animalidad, con la diversidad de sus culturas⁶. El nombre "humano" parece situarse en la intersección de dos multiplicidades, una externa o relacional y otra intrínseca y tipológica. Pero el *colectivo singular* al que se refiere no debería identificarse con la misma terminología. Aplicando las reglas de la clarificación lógica, deberíamos distinguir, en consecuencia, la *especie* de la *condición*, la especificidad de la diversidad.

Creo sin embargo que es más interesante contraponer los dos grandes discursos entre los que se dividieron los debates sobre antropología filosófica (especialmente en Alemania a finales del siglo XX), como una especie de "punto de herejía". Llamaré al primero el discurso "kantiano" porque sus principales orientaciones derivan del descubrimiento de lo que, en *El orden de las cosas*, Michel Foucault llama el "doble empírico-trascendental"⁷. Por el contrario, el otro discurso deriva sus postulados de la revolución darwiniana (aunque, como sabemos, algunos elementos importantes de la teoría moderna de la evolución proceden de naturalistas anteriores como Buffon, que eligieron la "interfecundidad" como criterio del nivel de las especies, y la comprensión del proceso de "especiación" en términos de variación y selección natural sólo se hizo coherente tras la fusión del darwinismo con la genética mendeliana). Ambos discursos implican una definición de la *especie humana*, aunque desde puntos de vista antitéticos.

Conviene discutir aquí algunos problemas de terminología. Los historiadores de las ideas y algunos antropólogos parten de la base de que existe en cada cultura una idea "vulgar" (o común) de especie, expresada con diferentes palabras, y otra "científica" o "teórica", que debe evolucionar con el progreso del conocimiento. Pero esto se complica por el hecho de que las diferentes lenguas siempre utilizan varios términos para expresar la unidad o la singularidad de la humanidad, que nunca se distribuyen de la misma manera. Por ejemplo, sería imposible trasladar al francés la expresión común inglesa *the human race* (que ya se utilizaba en el siglo XVII⁸), pero existen algunas afinidades con la alemana *as menschliche Geschlecht* (utilizada a veces por Kant en lugar de *die menschliche Gattung*, que es más frecuente y que domina hoy en esta tradición, por ejemplo, en Habermas), aunque también

⁶ Tim Ingold ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life* (Londres: Routledge, 2002).

⁷ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Londres: Routledge, 2002); véase mi comentario en Étienne Balibar, "Foucault's Point of Heresy: 'Quasi-Transcendentals' and the transdisciplinary function of the episteme", *Theory, Culture & Society* 32, nos. 5-6 (2015): 45-77.

⁸ El Oxford English Dictionary ofrece el siguiente ejemplo, citado del texto de 1692 "The Post-Boy Rob'd of His Mail" de Charles Gildon: "Sea cual sea la causa de nuestro diferente color, estoy seguro de que todos somos de raza humana". OED en línea, human, adj. and n., disponible en <https://www.oed.com/view/Entry/89262>, consultado en febrero de 2021.

significa a menudo lo que llamamos "sexo".

Ciertamente, se puede decir que el punto de vista kantiano es idealista, ya que Kant orienta la filosofía, la historia y la "cosmopolítica" hacia una "idea del hombre" (*Idee des Menschen/der Menschheit*), mientras que Darwin ilustra un punto de vista naturalista, incorporando lo humano en una genealogía totalmente immanente a las transformaciones de los organismos vivos ("animales") que él denomina "descendencia", provocando así lo que Freud llamará un "golpe narcisista" a nuestro sentido de unicidad y predestinación. Esto es cierto, por supuesto; pero es importante añadir inmediatamente otra determinación. Aunque ambos se refieren a lo humano como especie, caracterizan el "ser-especie" de manera antitética: en Kant la especie humana no sólo es única en su género, sino que *coincide* con un género, o es su propio "tipo" (*Gattung*, "género"), mientras que para Darwin lo humano es una especie como las demás, pero tiene una forma única de dividirse en variedades o razas⁹.

Desde el punto de vista kantiano, que conserva el legado de la *societas generis humani* de Cicerón, la especie es una comunidad, aun cuando "virtual" o "ideal", pero que debe tener conciencia de sí misma, o sea, representarse a sus miembros. Desde el punto de vista darwiniano, la especie es una *población* que puede dividirse en *subpoblaciones* porque sus miembros necesitan *adaptarse* a entornos heterogéneos y transferir su adaptación a las siguientes generaciones, algo que el darwinismo moderno explicará mediante la replicación del material genético a través de la reproducción sexual (creando así dentro de la población a lo largo del tiempo una "reserva genética"). A ambos lados de nuestro "punto de herejía", lo *Uno* y lo *Múltiple* de lo humano se articulan de manera antitética.

Desde una perspectiva kantiana, el Uno es una *norma* trascendental (o una idea normativa) que impone a cada sujeto (o conciencia) un respeto igual por todos los demás humanos en cuanto *personas* o *seres racionales*, lo que hace posible (o, más bien, obligatorio) considerarlos como *humanos por igual*. Todas las diferencias individuales y lo que Kant llama los "caracteres", clasificando a los humanos en tipos y grupos, particularmente raciales, étnicos y sexuales, son relegados al ámbito de lo *empírico*, lo que significa que deben neutralizarse o abstraerse en la formación de la comunidad moral. Pero, en realidad, esto no es exactamente cierto, pues se trataría de una norma sin eficacia, especialmente en la historia y la legislación. La verdadera articulación es un *proceso conflictivo*, una subsunción "pragmática" de las diferencias empíricas bajo la idea normativa, que es esencialmente un *proceso educativo* (llamado "cultura" o, en otro lugar y más dialécticamente, la "sociabilidad insociable") que tiene lugar a nivel del individuo y de la especie. Aquí las cosas se vuelven un poco complicadas, porque sabemos (en particular a través de los recientes trabajos críticos realizados por Spivak y otros) que en este proceso las diferencias empíricas se convierten en *capacidades desiguales para realizar lo propiamente humano*, e incluso abre la posibilidad para que algunos humanos racialmente inferiores nunca sean educados, es decir, nunca resulten capaces de reconocer la idea de la comunidad a la que deberían pertenecer¹⁰.

Las cosas no son menos complejas desde el punto de vista darwiniano y posdarwiniano, donde,

⁹ Immanuel Kant, *Fundamentos de la metafísica de la moral*, Mary Gregor ed. y trad. (Cambridge: Cambridge University Press 1997); Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (Londres: John Murray, 1906).

¹⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). También me baso en la reciente tesis doctoral de Marie Louise Krogh, *Territory and Temporality: The Geopolitical Imaginary of German Philosophies of History*, tesis doctoral (Londres: Kingston University, 2020).

como he dicho, la categoría clave no es la *comunidad* sino la *población*, que parece ser un mero principio empírico de reunión, con connotaciones estadísticas. No es así, de hecho, porque hay una conexión "demográfica" inmanente entre el Uno y su Multiplicidad que viene dada por el *vínculo genealógico*. Existe por tanto una continuidad o continuación temporal: el largo pasado (llamado "descendencia" u "origen"; en otras palabras, el resultado de las variaciones acumuladas en el "tipo" que han sido "seleccionadas") se articula con el futuro incierto (que podemos llamar reproducción o herencia), mientras que el presente –que en cierto sentido es la "especie" misma, o, como preferirían decir los biólogos contemporáneos, el momento de la *especiación*– se encuentra suspendido entre la *producción* y la *transformación* del tipo (un punto de equilibrio estirado en el tiempo, por así decirlo). Idealmente, al menos, el ser humano como especie es un momento de equilibrio entre lo *prehumano* revelado por la paleontología y lo *poshumano* desconocido. A este esquema de temporalidad le corresponde una contrapartida espacial o territorial crucial, ya que la condición para que las variaciones se concentren y sean exclusivamente reproducibles (creando una "frontera de las especies", como señalara el gran teórico posdarwiniano Ernst Mayr) es que una subpoblación esté aislada dentro de un territorio o hábitat cerrado, o excluida de otros territorios¹¹. Tendré que volver a esta cuestión del aislamiento (o no aislamiento) espacial, porque está destinada a desempeñar un papel crucial en cualquier intento de repensar la cuestión de la especiación en términos *relacionales*, tanto con el medio ambiente como con otras especies.

Antes de dejar esta comparación, quiero añadir una observación filosófica. Aunque su otra cara es la diversidad "empírica" que necesita ser subsumida en un proceso "cultural", la idea kantiana destaca por su lógica *autorreferencial*, lo que significa que la "idea" (normativa) no se proyecta desde afuera. En este sentido, la problemática kantiana está completamente *secularizada*, no hay necesidad (al menos no visible) de un Creador¹². En otros términos, el elemento "absoluto" sin el cual no hay comunidad de los humanos es uno que ellos *encuentran en sí mismos* a través de la actividad de su razón. Sin embargo, sigue siendo un absoluto, y por lo tanto una abstracción. Esta problemática ilustra perfectamente un concepto de la "esencia humana" (*menschliches Wesen*) que es criticado por Marx en la VI Tesis sobre Feuerbach: "una abstracción que habita en todos y cada uno de los individuos", más precisamente en la *representación de lo común* de todos y cada uno de los individuos¹³. Esto podría considerarse una debilidad, sobre todo si tomamos como absurdo todo lo que no le gusta a Marx. Pero se trata de una idea difícil de soslayar desde un punto de vista *ético*, sobre todo si intentamos asociar nuestra noción de humanidad con una noción de *responsabilidad "genérica"* hacia el futuro de la comunidad, o hacia sus partes excluidas. Por eso encontramos un rastro del punto de vista kantiano, más insistente que nunca, en las éticas contemporáneas que vinculan el imperativo moral al respeto de *la vida de los demás*, o la valorización de su "vulnerabilidad". Pero entonces se planteará la cuestión de si esta valorización debe permanecer tautológicamente encerrada en las "fronteras" de la *especie humana* y no extenderse a otros seres. Esto tiene que ver, por supuesto, con el hecho de que, como he dicho, para Kant el ser humano es la única especie que *coincide con su propio tipo* en virtud de su moralidad y racionalidad. Para cruzar la frontera hay que sustituir la racionalidad y

¹¹ Ernst Mayr, *Population, Species and Evolution* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1970).

¹² Como sabemos, en Kant "Dios" se transforma en una idea moral (que él llama "postulado de la razón práctica"), situada no en el origen sino en el (hipotético) final de la historia.

¹³ Véase mi comentario en Étienne Balibar, "From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx's Sixth Thesis on Feuerbach?", *Postmodern Culture* 22, no. 3 (2012): 1-13.

la moralidad por otros criterios de "persona" [*personhood*], que es en gran medida lo que intentan hacer los animalistas contemporáneos.

Paradójicamente, la huella de la teología es quizá más visible en Darwin, aunque se traduce en los términos "materialistas" de la *producción de una especie* que, al surgir de la larga historia de la selección natural, ha *adquirido caracteres únicos*; en particular, capacidades intelectuales y técnicas que para Darwin ya están ahí en los "salvajes" y culminan en la "civilización", mientras que nuestras disposiciones *emocionales*, según él, son en gran parte heredadas de los "animales inferiores". Darwin no habla de la *centralidad* del ser humano en la naturaleza como lo hacía la Biblia, pero escribe que "en el estado más rudo en el que existe hoy, el hombre es *el animal más dominante* que ha aparecido en esta tierra"¹⁴. Un equivalente materialista de la idea de la creación es, pues, la cuestión de la "producción" de estas "facultades intelectuales" y "hábitos sociales" cuya "importancia suprema" ha sido "probada por el arbitraje final de la batalla por la vida"¹⁵. Y es sobre este punto que los post-darwinianos (hasta hoy) ofrecen las más diversas combinaciones de discontinuidad dentro de la continuidad, o de azar dentro del determinismo.

La alternativa "perspectivista" del Amazonas

Antes de pasar a lo que percibo como una tendencia de la ecología contemporánea a desplazar la cuestión de la especie en dirección a un conjunto superior, donde se reformulan las ideas de singularidad y de frontera, quiero tomarme un momento para describir un tipo diferente de alternativa que emerge desde el interior de la tradición antropológica en su orientación postcolonial y postestructuralista, la cual se autodenomina como la problemática *perspectivista*. Me parece crucial como mediación hacia la superación de la teleología antropocéntrica y la metafísica del ser-especie que instituye un *efecto espejo* de singularidades entre el individuo y el colectivo, y que podemos leer tanto en Kant como en Darwin, aunque de forma invertida. Por cierto sería necesaria una discusión más extensa, en tanto son muchos los autores que participan en este movimiento. Los más interesantes en mi opinión no son Descola o Latour, ni siquiera Haraway, sino el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro¹⁶. Junto a otros autores contemporáneos, Viveiros de Castro comparte la idea de que el dualismo de "naturaleza" y "cultura" es una idea puramente occidental o eurocéntrica, que se ha impuesto a otras civilizaciones a través de las conquistas coloniales. Este dualismo implica tanto la idea de que la especie humana ha sido "extraída" de su participación en los intercambios (que pueden ser conflictivos, incluso depredadores, pero que implican reciprocidad) con otras especies vivas, como la idea de que, como conjunto, los seres no-humanos pueden ser utilizados para la satisfacción de las ilimitadas necesidades humanas (siempre que se haga de forma sabia, es decir, calculada o racional). Viveiros de Castro propone un experimento mental en el que se sustituye o confronta la "perspectiva humana" sobre los no humanos con una "perspectiva no-

¹⁴ Darwin, *The Descent of Man*, Parte I, capítulo II. Sobre la tensión intrínseca entre el laicismo y la teología en la filosofía de Darwin (por tanto, en el pensamiento científico), véase Dominique Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics*, Peter Skafish ed. y trad. (Minneapolis: Univocal, 2014); "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, no. 3 (1998): 469-488.

humana" sobre los humanos, en particular una perspectiva de las *especies salvajes* para la cual los pueblos autóctonos son cohabitantes del mismo entorno.

Téngase en cuenta que esta propuesta tiene una contrapartida política, por ejemplo, en el discurso de los nativos americanos del Amazonas, que argumentan que los ríos, las montañas, los bosques son "personas", y no sólo por convicciones "animistas" sino para oponer su "derecho natural" a los efectos destructivos del capitalismo (una verdadera inversión del "fetichismo" marxiano donde la naturaleza está hecha de puras "cosas", listas para la explotación y la mercantilización)¹⁷. Me interesa aquí la forma en que Viveiros de Castro hace uso de los poderes de la *ficción*. Él mismo se refiere con aprobación a los *mitos* de las tribus indias, transmitidos y glosados por los chamanes, que narran y establecen el intercambio de lugares entre las distintas "especies": somos claramente humanos, pero también animales (por ejemplo, depredadores y presas) a los ojos y la mente del jaguar o de la serpiente. Hay aquí una clara influencia del lema deleuziano y kafkiano de "convertirse en otro" a través de la metamorfosis. Esto me parece bastante diferente a las tipologías de "cosmologías" alternativas que proponen otros autores, que en realidad son completamente positivistas y comparan "culturas" en tanto sistemas formales. Viveiros de Castro no pretende ser "multiculturalista" sino "multinaturalista". En Viveiros de Castro, el recurso a la ficción (y al mito) es un nuevo momento de lo que Levi-Strauss había llamado *le regard éloigné*, o la "mirada desde lejos", sólo que esta "lejanía" no tiene por qué medirse en distancia geográfica o cultural. Se trata esencialmente de incluir en nuestra autorreflexión como humanos, o como especie humana, una crítica *imaginaria* a la *ilusión* de unicidad inherente a las antropologías clásicas, o de entender esa unicidad no en términos de su propia imagen, sino en términos de sus relaciones con otros seres naturales, a través de una especie de "variación eidética"¹⁸. Intentemos ver cómo podría aplicarse esto a la interpretación de ciertas tendencias recientes en la comprensión de la evolución.

Hacia una comprensión relacional de la producción-especie

Desde este punto de vista, sugiero que podemos intentar volver a la cuestión de lo que llamamos "especie humana", no en términos autorreferenciales (aunque se "localice" en un marco espaciotemporal amplio), sino en términos de su relacionalidad intrínseca con los demás y de las transformaciones o evolución de estas relaciones. Tal perspectiva está claramente implicada en la forma en que la ecología reciente ha tendido a reaccionar ante la idea misma de evolución, sugiriendo que *lo que evoluciona* o se transforma en diferentes tipos que forman colectividades relativamente estables (mediante la reproducción genética) y relativamente homogéneas (mediante el aislamiento) no es una *única especie* (o población con caracteres específicos, que comparten un "acervo genético"), sino más bien un *sistema* o un *complejo* que incluye siempre una multiplicidad de formas vivas que habitan un mismo entorno (con diferentes grados de "clausura") y que contribuyen a la conformación de este entorno mediante su "actividad" (los efectos de su metabolismo y su comportamiento). En otros términos, el soporte de la evolución, su *hipoquimeno*, no es ni puede ser

¹⁷ Véase Ailton Krenak, *Idées pour retarder la fin du monde*, postfacio de Eduardo Viveiros de Castro, Julien Pallotta trad. (Belleveaux: Editions Dehors, 2020).

¹⁸ Claude Levi Strauss, *The View from Afar*, Joachim Neugroschel y Phoebe Hoss trad. (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

una sola especie, debe ser la relación misma entre las especies en su composición inestable -estoy tentado de decir, à la Marx, el "conjunto de relaciones ecológicas", que incluye su "mundo" y su interacción con ese mundo. Toda evolución en ese sentido es una "coevolución", y toda coevolución es una transformación recíproca o una *adaptación mutua* (que, siguiendo a Canguilhem, no veo ninguna dificultad en llamar "dialéctica") de los organismos y su *medio [milieu]*¹⁹.

Una vez más, hay que presentar algunas dificultades terminológicas y de traducción que también pueden convertirse en recursos conceptuales. Donde el inglés tiene prácticamente un solo término, "environment", el francés o el alemán utilizan al menos dos. La categoría francesa *milieu*, supuestamente acuñada en su acepción biológica por Buffon a partir de una analogía con la física newtoniana, es preferible a la categoría alemana *Umwelt* (diferente de *Umgebung*). Y esto porque aunque *milieu* implica claramente una correspondencia teleológica entre necesidades y recursos, o actividades y efectos que pueden ser destructivos o reguladores, y, por tanto, un dilema de *adaptación* e *inadaptación* (que en cierto sentido es la propia "vida" biológica, pero que puede extenderse a la "vida social"), no implica *intencionalidad* ni la circularidad hermenéutica de definir el *Umwelt* a través de su *significado para* el organismo (esencialmente el organismo individual, y prácticamente el organismo animal o vegetal "superior"). Esto puede ser discutido, por supuesto. En cualquier caso, lo que tengo en mente es el hecho de que la teoría evolutiva ya no sitúa la "adaptación" de manera utilitaria del lado de las formas vivas, con el "ambiente" desempeñando el papel de la restricción determinista que impone continuamente la "batalla por la vida" eliminando a los "inadaptados" a menos que cambien o dejen espacio a otros), sino *también* del lado del ambiente, que en gran parte está formado por otros seres vivos. La relación debe ser *simétrica*, o debe entenderse permanentemente desde una "doble perspectiva", como mínimo.

En consecuencia, el diferencial de adaptación-inadaptación tiene lugar en ecosistemas que pueden ordenarse jerárquicamente a lo largo de la línea continua de inclusiones sucesivas: desde el *nicho*, que suele definirse para una sola especie, o incluso variedad (por ejemplo el gato montés europeo -*felis silvestris*- o la rata común -*rattus rattus*-) al *hábitat* donde coexisten múltiples especies (gatos y ratas), y de ahí al *medio [milieu]* donde se regulan ciertas condiciones para la vida (por ejemplo, la sabana, o la selva tropical), luego al *medioambiente [environment]* propiamente dicho, que incluye las determinaciones físicas y geológicas que hacen posible la vida, y por fin al *planeta*, que es el medioambiente de los medios. Cuando hablamos de procesos evolutivos en este último nivel, es necesario introducir la categoría de *historia* (historia de la vida, historia de la tierra), pero volveré a ello a continuación.

Antes de pasar a la cuestión específica del ser humano como producto de su relación con su propio medio, permítaseme otra observación rápida. He invocado la categoría "coevolución", pero hay múltiples formas y grados de coevolución. En algunos casos las transformaciones genéticas o fenotípicas son directamente correlativas, por cuanto ciertas especies vivas viven en simbiosis; mientras que en otros las transformaciones se producen de forma mediata, porque las especies están en una relación de apoyo mutuo en su proceso reproductivo (Deleuze, como sabemos, estaba fascinado por el "acoplamiento" de la avispa y la orquídea, que para él es como una relación amorosa

¹⁹ Georges Canguilhem, "Le vivant et son milieu", en *La connaissance de la vie* (París: Vrin, 1965); *Knowledge of Life*, Paola Marrati y Todd Meyers eds., Stefanos Geroulanos y Daniela Ginsburg trads. (Nueva York: Fordham University Press, 2008).

inconsciente²⁰). En otros casos, las transformaciones implican cambios en las tasas de crecimiento o extinción de las poblaciones. Los ecologistas y los sociobiólogos utilizan con frecuencia el término *comunidad* para describir el sistema de interdependencias entre especies o formas de vida que subsisten en un mismo hábitat, o cuya interdependencia regulada *reproduce* las posibilidades ("servicios") de su entorno. También utilizan, con claros riesgos de proyección antropomórfica, los términos *jerarquía* y *dominación* para describir el hecho de que las relaciones de "intercambio" entre especies son siempre *asimétricas*, como las relaciones de *poder*. Y esto no sólo porque unos organismos son utilizados por otros en el gran ciclo que va de la fotosíntesis al consumo de vegetales y animales, pasando por la descomposición y la putrefacción, sino porque una "comunidad" en un medio determinado implica diferentes procesos de "invasión", "competencia" y, sobre todo, "extinción". La historia de la vida en el proceso evolutivo es la historia de las producciones, o especiaciones, y de las extinciones por eliminación directa o indirecta. La cuestión que se plantea ahora es la siguiente: ¿es posible extender estas categorías, con sus resonancias metafóricas, al nivel del planeta o entorno de los entornos? Y ¿cuál sería la posible articulación con el carácter *singular* de la "dominación" de la especie humana en la historia de la vida, incluso si la percibimos desde un punto de vista *no antropocéntrico*?

¿Qué "síntesis" buscamos entre Historia y Evolución?

Como recordamos, Darwin llamó al humano "el animal más dominante", lo que apenas oculta una idea de soberanía (la especie que *domina a todos los demás dominantes* mismos). Pero el tipo de "dominación" que tenemos que discutir ahora es más ambivalente, ya que incluye la posibilidad de que esta dominación tenga *efectos simultáneos* de construcción y destrucción. Lo que tengo en mente es el hecho de que a lo largo de algo así como 70.000 o 100.000 años, los humanos (en aras de la simplicidad llamémosles la especie humana, *homo sapiens sapiens*), eliminando o mezclándose con algunos otros humanos, han expandido su "hábitat" desde una región limitada en las altiplanicies africanas hacia todo el planeta, de modo que de hecho, prácticamente, no hay un *medio particular* para la especie humana, o hay un *medio casi universal*: muy pocas regiones del globo no están "habitadas", y de hecho todas están *explotadas*, con el calentamiento global ayudando a cruzar las últimas fronteras.

Si recordamos la teoría de Ernst Mayr sobre el aislamiento territorial como condición para la aparición de nuevas especies y su concepto de "frontera de las especies", podemos sugerir el siguiente modelo, solo en apariencia paradójico. A través del progresivo desplazamiento y eliminación de fronteras, la especie humana ha generado para sí misma (y, como consecuencia, también para muchas otras) un proceso de *des-aislamiento* (por supuesto, ha habido ciclos más complejos de aislamiento parcial y de re-convocatoria) que hace imposible que la especie evolucione en el sentido tradicional, o según el mecanismo puramente darwiniano de variación más selección natural. Como la especie humana "colonizó" el planeta y, por tanto, acabó produciendo un entorno global en el

²⁰ Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Brian Massumi trad. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), cap. 10.

que sus propias actividades (agrícolas, industriales) *modifican las condiciones de variación y selección para todas las demás especies* –lo que también ante nuestros ojos conduce a una extinción masiva de otras especies (llamada por Elizabeth Kolbert y otros la “sexta extinción masiva de la historia de la vida”²¹)–, se puede decir que la “dominación” del ser humano (o el “volverse dominante” del ser humano como especie en la totalidad de los ambientes) ha transformado no las “leyes” de la evolución, pero sí ciertamente sus *condiciones*, y por lo tanto sus *tendencias*. También me arriesgaría a la siguiente formulación, que nos devuelve al presente inmediato: la especie humana prácticamente ha “cruzado” toda barrera de especie técnica o biológicamente, pero al “hacer” esto –si es que se trata de un “hecho”– ha creado las condiciones para que *su propia “barrera” como especie* sea cruzada por ciertos organismos o cuasi-organismos (como los virus), erigiendo protecciones que son continuamente sorteadas (o, en la terminología de Jacques Derrida y Roberto Esposito, creando inmunidades que se convierten en autoinmunidades²²).

Aparentemente, la “dominación” en el sentido ecológico es en sí misma simétrica, o es intrínsecamente frágil y ambivalente a largo plazo. Sin embargo, ¿es satisfactorio decir que la especie humana ha hecho posible que ella misma *no evolucione*? ¿No deberíamos más bien cambiar de perspectiva y considerar la cuestión desde el ángulo relacional de la adaptación mutua? Lo que he descrito a grandes rasgos es un proceso de transformación del mundo, que puede denominarse *colonización*, y soy plenamente consciente de los problemas que plantea esta categoría cuando la comparamos con el significado *histórico y político* de la idea de colonización. He descrito a la especie humana como la *especie colonizadora* en la coevolución de la vida y el medio ambiente. ¿Cómo imaginar que, como contrapartida, esto no afecte la definición de lo humano *como especie*? Sería un completo sinsentido con respecto a nuestras premisas. De hecho, la especie humana no sólo está colonizando territorios y utilizando sus recursos de maneras múltiples y desigualmente creativas o destructivas, sino que se está *colonizando a sí misma, autocolonizando* tanto extensivamente, esto es, en cuanto a la inclusión de poblaciones humanas en el ámbito de sus expansiones (proceso que culmina con la colonización “propiamente dicha” de la era moderna, impulsada por el capitalismo y otros intereses o “misiones”), como intensivamente, es decir, en forma de destrucción y reconstrucción permanente de sus propios hábitats en todas partes (pensemos en la “colonización del mundo de la vida” de Habermas)²³.

Pero esta consideración nos lleva a otra más general, y también más problemática: la idea de que no podemos circunscribir nuestra comprensión de la idea de especiación y evolución como “producción” de una especie–tipo al criterio limitado de una determinación genética (y de un material o pool genético), por muy importante que éste sea, y más aún cuando es posible modificar *técnicamente* el material genético con fines médicos o eugenésicos. En el caso del ser humano, y como contrapartida directa a su “dominación” del medio universal, existe una especie de evolución *reflexiva o endógena*, que al mismo tiempo extrae al ser humano de la “comunidad” de la que forma parte, y le proporciona medios de transformación cada vez más eficaces, los que sin embargo nunca son capaces de prever y dominar sus propias consecuencias. No se trata de un juego de suma cero en

²¹ Elizabeth Kolbert, *The Sixth Extinction: An Unnatural History* (Londres: Bloomsbury Press, 2015).

²² Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason* (Stanford: Stanford University Press, 2005); Roberto Esposito, *Immunitas: The Protection and Negation of Life* (Cambridge: Polity Press, 2011).

²³ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, V. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Thomas MacCarthy trad. (Boston: Beacon Press, 1985).

el que la naturaleza se vuelve "más débil" y "servil" a medida que el ser humano, su supuesto "amo y poseedor", se hace más fuerte y "dominante". Como ya había escrito Spinoza en el axioma único de su *Ética*, Parte IV: "No hay cosa singular en la Naturaleza para la que no haya otra más poderosa y fuerte. Cualquiera que sea una, hay otra más poderosa por la que la primera puede ser destruida"²⁴. Podríamos traducir esto como: cuanto más fuerte o eficaz se hace el hombre en la naturaleza, más fuerte y eficaz resulta ser la naturaleza.

De forma más especulativa, decimos que al intentar comprender en qué tipo de *nueva especie* se ha convertido el ser humano como consecuencia de su propia historia, debemos elaborar también un *nuevo concepto de especie*. Esto nos hace pensar en lo que suele llamarse el "efecto inverso de la cultura" sobre la propia "naturaleza" en el caso del ser humano, o la aparición de una "segunda naturaleza" que sustituye a la "primera" (no sólo para el ser humano, sino también para sus otros). Esta es una larga y fascinante historia de ideas filosóficas, ciertamente. Sin embargo, yo preferiría seguir un camino más concreto, ya indicado con la idea de la especie colonizadora y autocolonizadora. Este es ciertamente un criterio decisivo, pero probablemente no el único, o uno que no opera *solo*.

En mis recientes lecturas y cavilaciones, he llegado a la idea de que otras dos características son igualmente importantes y complementarias para este nuevo concepto de especie. En primer lugar, tenemos el carácter de la *domesticación*, por cuanto los humanos son la única especie "domesticadora" y "autodomicadora", introduciendo *así entre los seres vivos* una escisión cada vez más decisiva entre dos categorías: las especies "salvajes", o simplemente *no domesticadas* y las "especies acompañantes" (como las llama Donna Haraway²⁵), es decir, las especies domesticadas de maneras y en recintos diversos, creando para sí mismas un "nicho" entre sus animales domésticos. Y luego está el carácter de la *artificialización* de la vida, porque el ser humano es la única especie que, extrayendo materiales e instrumentos de su propio entorno, es capaz de crear un sistema completo de *complementos protésicos* sin los cuales ningún individuo puede existir (ni siquiera un minuto) entre el nacimiento y la muerte, "externalizando" así las condiciones biológicas, intelectuales, afectivas de su propia vida, o desarrollando un "cuerpo externo" algo que Bernard Stiegler, desarrollando sugerencias del gran prehistoriador y arqueólogo André Leroi-Gourhan, llamó "exosomatización"²⁶.

Mientras que la colonización y la autocolonización "territorializan" a la especie humana, en un proceso de negación decidida de todas las fronteras territoriales preexistentes, la domesticación y la autodomicación *desplazan decisivamente la frontera* entre lo humano y lo no humano, haciendo posible que los humanos vivan y habiten más o menos simbióticamente entre una proporción cada vez mayor de no humanos (animales o plantas), pero también instalando a estos no humanos *del lado del humano* en la gran división. (podríamos preguntarnos con Viveiros de Castro ¿qué es lo que ciertamente hace que la percepción de los humanos como animales sea tan ampliamente diferente para un jaguar y una vaca lechera?), hasta que la propia domesticación sea superada por la agricultura industrial y la producción bioquímica de alimentos. Y la *artificialización* es un vector extremadamente poderoso de *transindividualidad*, ya que el "cuerpo externo" nunca es puramente personal o individual, pues está hecho de sistemas conectados y compartidos por muchos al mismo

²⁴ Benedictus de Spinoza, "The Ethics", en *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1, Edwin Curley trad. (Princeton: Princeton University Press, 1985).

²⁵ Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003).

²⁶ Bernard Stiegler & The Collectif Internatio eds., *Bifurquer. Il n'y a pas d'alternative* (Paris: Les Liens qui libèrent, 2020).

tiempo. Marx lo vislumbró con su concepto de "intelecto general"²⁷. Todas estas determinaciones (colonización, domesticación, artificialización) son por supuesto aspectos de lo que antes se llamaba "socialización", vista desde un punto de vista evolutivo. Esto es algo que exige una discusión cuidadosa.

Podría plantear más preguntas, pero me contentaré con nombrar dos cuestiones que son inevitables y, de hecho, correlativas.

La primera es la siguiente: ¿cómo articular los conceptos de *evolución* e *historia*? Es evidente que aquí hay una cuestión de regímenes de temporalidad, así como de soporte ontológico. En su célebre ensayo de 2009 "The Climate of History: Four Theses" [El clima de la historia: cuatro tesis], Dipesh Chakrabarty propuso extraer las consecuencias del Antropoceno por medio de la *fusión* o reconexión del tiempo geológico y el tiempo social, los que él considera como dos variedades de historia²⁸. El problema que quiero plantear ahora con respecto a la "evolución" y a la "historia" es similar, tal vez incluso sea otra dimensión de la misma idea, pero plantea cuestiones y aporías bastante diferentes. Veo como condición previa y absoluta para la investigación del problema que abandonemos decididamente todo antropocentrismo por el lado de la evolución y eliminemos por completo el "evolucionismo" por el lado de la historia (lo que ciertamente no es el caso de ninguna de las grandes filosofías de la historia, incluido el marxismo). Tenemos que construir una reciprocidad, comprender qué tipo de evolución en el sentido antropológico tiene lugar *dentro de la historia* , cómo los procesos históricos *transforman el ser-especie* ; pero también, a la inversa, qué tipo de historia *ha modificado el curso de la evolución* , tanto para el ser humano como para los demás componentes de la "comunidad viviente".

Con esto, inevitablemente, emerge la cuestión del capitalismo. Soy plenamente consciente de que mis lectores podrían estar muy sorprendidos en este punto y querrán preguntar: ¿qué papel juega el capitalismo en esta descripción de la transformación del ambiente y de la abolición de las barreras (o fronteras) entre especies? Y tal vez: ¿cómo se atreve a inscribir los procesos de artificialización, de domesticación y, sobre todo, de colonización, en un proceso de evolución histórica cuyo "sujeto", a la vez paciente y agente, sería esa "abstracción" que es la especie humana, sin mencionar (y aparentemente poniendo al margen) la determinación capitalista de ese proceso?

Mi respuesta provisional es doble. En primer lugar, *no se trata de una abstracción* , sino del proceso *concreto* del *devenir especie* de lo humano, su *Gattungswerden* , que comenzó mucho antes del capitalismo, aunque sólo ahora observamos su culminación o "síntesis pasiva". En segundo lugar, en esta historia, el capitalismo no es marginal ni secundario. La referencia al capitalismo es absolutamente crucial si queremos evitar la ilusión de la necesidad retrospectiva, precisamente algo a lo que la visión evolucionista del capitalismo no escapó. El capitalismo no solo transformó el curso de la historia, sino que *cambió el curso de la evolución* . Si la aparición de la especie humana es la "catástrofe", en sentido topológico²⁹, al interior de la evolución de la vida y del planeta el capitalismo es la "catástrofe" dentro de la catástrofe: es la mutación social y económica que *acelera*

²⁷ Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Martin Nicolaus trad. (Londres: Penguin Books & New Left Review, 1973), Cuaderno VII, "El capital fijo y el capital circulante como dos tipos particulares de capital. Capital fijo y continuidad del proceso de producción. - Maquinaria y trabajo vivo. (El negocio de la invención)".

²⁸ Ahora incluido y ampliado en Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age* (Chicago: University of Chicago Press, 2021).

²⁹ El término "topológico" se refiere aquí a la "teoría matemática de las catástrofes". René Thom, *Structural Stability and Morphogenesis*, David H. Fowler trad. (Reading, MA: W. A. Benjamin, 1975).

y probablemente *se bifurca* de modo dramático dentro de procesos de colonización, domesticación y artificialización. Ciertamente la antropología del *homo capitalisticus* no es inexistente, pero es ya apenas suficiente para comprender de modo cabal nuestro presente. Debería entonces ser considerada como una de nuestras principales tareas filosóficas.

Agradecimientos

El argumento central de este artículo fue ofrecido como conferencia en el Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP) de la Universidad de Kingston, Londres, el jueves 25 de febrero de 2021. Puede encontrarse una versión en inglés de este artículo en *Radical Philosophy* 2, no. 11 (2021), disponible en <https://www.radicalphilosophy.com/article/human-species-as-biopolitical-concept>.

Traducción de Diego Araya Fuentes y Felipe Lagos Rojas. Todas las citas han sido traducidas del inglés.

Referencias bibliográficas

- Balibar, Étienne. *Spinoza, the Transindividual*. Mark G. E. Kelly traductor. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2020.
- _____. "Foucault's Point of Heresy: 'Quasi-Transcendentals' and the Transdisciplinary Function of the Episteme". *Theory, Culture & Society* 32, nos. 5-6 (2015): 45-77.
- Balibar, Étienne. "From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx's Sixth Thesis on Feuerbach?". *Postmodern Culture* 22, no. 3 (2012): 1-13.
- Basso, Luca. *Marx and Singularity. From the Early Writings to the Grundrisse*. Arianna Bove traductora. Leiden: Brill, 2012.
- Canguilhem, Georges. *Knowledge of Life*. Paola Marrati y Todd Meyers editores, Stefanos Geroulanos y Daniela Ginsburg traductores. Nueva York: Fordham University Press, 2008.
- _____. "Le vivant et son milieu". En *La connaissance de la vie*. París: Vrin, 1965.
- Chakrabarty, Dipesh. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: University of Chicago Press, 2021.
- Darwin, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Londres: John Murray, 1906.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Brian Massumi traductor. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Derrida, Jacques. *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Esposito, Roberto. *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Londres: Routledge, 2002.
- Ghebreyesus, Tedros Adhanom. "Vaccine Nationalism Harms Everyone and Protects No One". *Foreign Policy*, 2 de febrero de 2021. Disponible en <https://foreignpolicy.com/2021/02/02/vaccine-nationalism-harms-everyone-and-protects-no-one>, consultada en febrero de 2021.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action, V. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Thomas MacCarthy traductor. Boston: Beacon Press, 1985.
- Haraway, Donna. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- Ingold, Tim, editor. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. Londres: Routledge, 2002.
- Kant, Immanuel. *Fundamentos de la metafísica de la moral*. Mary Gregor editora y traductora. Cambridge: Cambridge University Press 1997.

- Kolbert, Elizabeth. *The Sixth Extinction: An Unnatural History*. Londres: Bloomsbury Press, 2015.
- Krenak, Ailton. *Idées pour retarder la fin du monde*. Postfacio de Eduardo Viveiros de Castro, Julien Pallotta traductor. Bellevaux: Editions Dehors, 2020.
- Krogh, Marie Louise. *Territory and Temporality: The Geopolitical Imaginary of German Philosophies of History*. Tesis doctoral. Londres: Kingston University, 2020.
- Lecourt, Dominique. *L'Amérique entre la Bible et Darwin*. París: Presses Universitaires de France, 1992.
- Levi Strauss, Claude. *The View from Afar*. Joachim Neugroschel y Phoebe Hoss traductores. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Marx, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Martin Nicolaus traductor. Londres: Penguin Books & New Left Review, 1973.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *The German Ideology*. Moscú: Progress Publishers, 1968. Disponible en <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/ch01d.htm>, consultada en Febrero de 2021.
- Mayr, Ernst. *Population, Species and Evolution*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1970.
- Read, Jason. *The Politics of Transindividuality*. Leiden: Brill, 2016.
- Spinoza, Benedictus. "The Ethics". En *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1. Edwin Curley traductor. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1999.
- Thom, René. *Structural Stability and Morphogenesis*. David H. Fowler traductor. Reading, MA: W. A. Benjamin, 1975.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Cannibal Metaphysics*. Peter Skafish editor y traductor. Minneapolis: Univocal, 2014.
- _____. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, no. 3 (1998): 469-488.

Recibido: 21 de noviembre de 2021.

Aceptado: 21 de diciembre de 2021.

Sobre el autor

Étienne Balibar. Profesor catedrático en Kingston University (Londres, Reino Unido). Profesor emérito de la Universidad de París-X Nanterre, ha sido también docente en University of California, Irvine, y en Columbia University. Es uno de los filósofos marxistas contemporáneos más destacados

por sus tempranas contribuciones a la corriente estructuralista francesa, y por sus posteriores reflexiones y estudios sobre el nacionalismo, el racismo y las ideas políticas de civilidad, violencia, libertad e igualdad. Entre muchos otros escritos, publicó en 1965 junto a Louis Althusser *Para leer El capital* (varias ediciones) y en 1988 junto a Immanuel Wallerstein *Raza, nación y clase* (Madrid: Iepala, 1991). Es también autor de *Cinco ensayos de materialismo histórico* (Barcelona: Laia, 1976), *Sobre la dictadura del proletariado* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1977), *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?: las fronteras, el estado, el pueblo* (Madrid: Editorial Tecnos, 2003), *La filosofía del Marx* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000), *Spinoza y la política* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011), *Ciudadanía* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2013), *La Igual libertad* (Barcelona: Editorial Herder, 2017) y *Universales: feminismo, deconstrucción, traducción* (Santiago de Chile: Pólvora editores, 2021). Galardonado en 2020 con el premio "Miladin Životić" del Institute of Philosophy and Social Theory de la University of Belgrade. Correo electrónico: e.balibar@kingston.ac.uk.