

MARÍA J. BINETTI

CONICET - IIEGE/UBA

Buenos Aires - Argentina

mjbinetti@gmail.com

Un nuevo existencialismo para tiempos transhumanos

Recibido: 5/11/2024 Aceptado: 19/11/2024

Resumen

El pensamiento filosófico de las últimas décadas ha sido dominado por el socio-constructivismo posmoderno en la doble versión lingüeticista y materialista. El resultado fue la progresiva deconstrucción y diseminación de lo real en general y de la existencia humana en particular. Entonces el sujeto devino pos-sujeto, el cuerpo, somateca, el conocimiento se hundió en microrrelatos posverdad, la diferencia sexual en un imaginario posgénero y la persona humana se convirtió en un cyborg transhumano. La conclusión es la de un antihumanismo cultural operado por los dispositivos de poder del establishment globalista. En el contexto de esta bancarrota espiritual, urge una tarea de restauración humanista y existencial. El presente trabajo trazará un breve recorrido histórico-conceptual por el socioconstructivismo y su desenlace posgénero y transhumano, junto con la alternativa de un realismo neoexistencial afirmado sobre la dignidad espiritual del ser humano.

Palabras clave

Posmodernidad, realismo, espíritu, libertad, persona humana.

A new Existentialism for transhuman Times

Abstract

Philosophical thought in recent decades has been dominated by socio-constructivism in its two linguistic and materialist versions. The result was the progressive deconstruction and dissemination of reality in general and of human existence in particular. The subject then became a post-subject, the body became construct, knowledge sank into post-truth micro-narratives, sexual difference into a post-gender imaginary, and the human person became a transhuman cyborg. The conclusion is an anti-humanist culture operated by the power apparatus of the globalist establishment. In the context of this spiritual bankruptcy, a task of humanist and existential restoration is urgently needed. The current article will follow a brief historical-conceptual journey through socio-constructivism and its post-gender and transhuman outcome, along with the alternative of a neoexistential realism based on the spiritual dignity of the human being.

Keywords

Postmodernism, realism, spirit, freedom, human person.

1. Introducción

La filosofía de la segunda mitad del siglo XX ha estado dominada por el socio-constructivismo en su doble versión de tipo lingüista y materialista. La lógica constructivista fue fragmentando y diseminando progresivamente lo real bajo el supuesto de que la emancipación política –legado del ideario marxista– sólo

era viable bajo el supuesto de una realidad desontologizada, des-esencializada y, a la postre, desrealizada. Los posmodernos interpretaron la ontología como un metarrelato imperialista y opresor que debía ser deconstruido a fin de poner en evidencia sus mecanismos de producción política y sustituirlos por nuevas ficciones – en este caso– libremente construidas. La proporción asumida fue entonces: menos realidad, más posibilidades, menos racionalidad, más simulacros posverdad sin original ni copia ni simulación.

La condición posmoderna descrita por Jean-François Lyotard¹ procedió así a deconstruir aquellos grandes metarrelatos modernos llamados razón, libertad, justicia, derechos humanos, bien común, instituciones democráticas, normas morales, etc., para hacer lugar a microrrelatos situados y agenciamientos moleculares. La revolución posmoderna contó con la certeza imaginaria de que no hay hechos, sólo interpretaciones cuya medida es la propia subjetividad. Escepticismo en términos de conocimiento y relativismo en lo moral enmarcaron así la proliferación de juegos performativos, destinados a liberarnos del totalitarismo de una razón instrumental. Lo posmoderno es la fe en que la proliferación anarquizante de ficciones y simulacros nos emanciparían de los dispositivos de control imperialista y colonial.

Así las cosas, desembocamos hoy en un escenario de diseminación que no para de fragmentar imaginarios subjetivos. En lugar de la persona humana –sujeto absoluto de libertad y dignidad– nos encontramos con autopercepciones mentales que hacen las veces de

¹ Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (Paris: Éditions de Minuit, 1979).

identidades profundas; en lugar del conocimiento verdadero, tenemos posverdades sin original ni copia; los géneros identitarios ocupan el lugar de la diferencia sexual; los grupos de interés, el lugar de la comunidad organizada en torno a bienes y valores universales; y los cibernéticos reemplazan a lo simplemente humano. El simulacro posmoderno, producto también de los aparatos de poder, se ha reificado a sí mismo.

A pesar de sus buenas intenciones emancipatorias, lo cierto es que la posmodernidad cayó en su propia trampa socioconstructivista y se reveló impotente para superar la maquinaria política que produce sus relatos. También sus discursos son efectos de la estructura económico-política de la cual surge toda ficción. Si los posmodernos creyeron que escepticismo y relativismo posverdad eran la salida del totalitarismo y la instrumentalización del mundo, su solución ha sido el atajo para la diseminación subjetivista de los medios de control, que ya no operan por disciplinamiento sino por interiorización del vacío. El círculo posmoderno se cierra donde comenzó: en la voluntad de poder de la industria cultural y sus resortes económicos. A falta de compromisos ontológicos, los posmodernos han esencializado el discurso social.

Muchos son sin embargo quienes consideran que este estado de fuga y licuación indetenible está agotado y que la causa del agotamiento es su propio éxito². La posmodernidad se ha extinguido por hipertrofia, porque su proliferación metastásica la ha devorado, pero de su ocaso ha comenzado a surgir un nuevo paradigma ontológico, realista y existencial. En efecto, el declive de las narrativas

² Cfr. Maurizio FERRARIS, *Manifesto of New Realism* (New York: State University of New York, 2014).

posmodernas es proporcional a la *renaissance* del nuevo *Zeitgeist* ontológico en los albores del siglo XXI. Devolver a la realidad su robustez, a la razón su capacidad de conocimiento objetivo, a la condición humana su dignidad y a la existencia su libertad esencial constituye el principal objetivo del así llamado giro realista y especulativo acontecido a comienzos de este siglo.

El presente trabajo se propone un breve recorrido histórico-conceptual por el socioconstructivismo en su clásica versión performativa o lingüisticista así como en la más novedosa versión material, en ambos casos resuelto en un transhumanismo posgénero de fuertes vínculos con el establishment corporativo. El culto transhumanista se presenta hoy como una hazaña emancipatoria contra el constructo normativo del sexo y la humanidad misma. En respuesta al agotamiento del paradigma posmoderno, delinearemos la alternativa de un realismo neoexistencial afirmado sobre la dignidad espiritual del ser humano y la conciencia de un orden moral universal y objetivo. Concluiremos en que el relato desontologizante de la posmodernidad fue en realidad la apropiación y transpolación sociologista de lo que la modernidad especulativa comprendió como el dinamismo superior del espíritu: su autodeterminación libre.

2. El post-sujeto discursivo de la posmodernidad lingüisticista

La segunda mitad del siglo XX transcurrió bajo la égida de lo que Richard Rorty denominó “giro lingüístico” y entendió como la construcción de la realidad a través del lenguaje. Según este paradigma, el lenguaje es una especie

de fundamento absoluto que performa el contenido significado y representado de sus enunciaciones por repetición fónica. “Lingüisticismo”³ denominan algunas autoras a este paradigma según el cual no hay hechos, sino sólo nombres, fonemas, discursos e interpretaciones. El eje de la filosofía se desplazó en consecuencia hacia el discurso y su performatividad: hermenéutica, deconstrucción, estudios culturales, análisis sintácticos y textuales protagonizaron la escena bienpensante, fuera de la cual solo caben esencialismos ontológicos, funcionales el imperialismo colonial.

Este tipo de idealismo lingüístico fue suscrito por autores como Martin Heidegger, Jacques Derrida o Jacques Lacan, para quienes el lenguaje no dice la presencia de lo real sino la ausencia, la retirada del ser y el vacío de una diferencia ontológica que separa al ente-enunciado del Ser impronunciable. Para Derrida, por ejemplo, “en el comienzo es la ficción, hay escritura”⁴ y ella escribe el mundo. También el sujeto es efecto discursivo de aquello que los significantes representan entre sí. En palabras de Lacan, el sujeto es “sujeto de un significante. Lo enuncio con la fórmula mínima de que un significante representa un sujeto para otro significante”⁵. Sujeto y objeto pertenecen así al dominio simbólico como aquello representado por los significantes lingüísticos. El universo es una multiplicidad de juegos de signos y relaciones significantes

³ Stacy ALAIMO y Susan HEKMAN (ed.), *Material Feminisms* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 64, 69, 71.

⁴ Jacques DERRIDA, *Psyché. Inventiones de l'autre* (Paris: Galilée, 1988), 105.

⁵ Jacques LACAN, *Aun. Seminario 20* (Buenos Aires: Paidós, 1998), 171.

autocontenidas por cada sistema simbólico. La verdad es igualmente una función discursiva inmanente a la enunciación, cosa que se conoce como posverdad o posfalsedad. En breve, la posmodernidad repone aquel viejo sofisma del *homo mensura* en versión discursiva.

Un lugar privilegiado en la constelación constructivista lo ocupa la diferencia sexual, reinterpretada por la ideología transgenerista como la posición discursiva por la cual el sujeto se representa varón, mujer o cualquier otro género identitario. En materia sexo-genérica, la máxima posmoderna dice que el sexo es una construcción cultural inscrita en la imaginación y materializada en los cuerpos. A la sazón, Judith Butler insiste en que la repetición en el tiempo de actos discursivos performa por sedimentación simbólica cuerpos, sexos, géneros, deseos, subjetividades, prácticas e instituciones sociales, etc.⁶ De aquí las remanidas consignas butlerianas de que el sexo es ficción normativa, un ideal regulador impuesto por el capitalismo global eurocéntrico⁷, o bien un diagnóstico médico asignado por los dispositivos hegemónicos⁸ que, por supuesto, puede ser libremente transgredido por autoidentificación imaginaria. En este sentido, la autora homologa el género al libreto de una obra teatral, solo que en el caso del teatro los actores preexisten a la

⁶ Cfr. Judith BUTLER, “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, ed. por Sue-Ellen Case (Johns Hopkins University Press, 1990), 270-82; también *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004).

⁷ Judith BUTLER, *¿Quién teme al género?* (Barcelona: Paidós, 2024), 257.

⁸ Judith BUTLER, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Barcelona: Paidós, 2019), 35.

dramatización, no así en el caso del postujeto performado por los significantes de género. El género es como una teatralización radical, una performance estética cuya ejecución es su verdad. No hay libretos verdaderos y falsos porque cada libreto –al igual que cada género o sujeto representado– ejecuta su propia verdad mientras dura la obra.

El sujeto butleriano –como el lacaniano– es radicalmente discursivo, construido por repeticiones fónicas y representado por significantes sociales. En rigor, no se trata de ningún sujeto –*sub-jectum* fundante de todo lo demás–, sino más bien un objeto o post-sujeto social producto del aparato cultural hegemónico. Su estatus de sujeto es pura ficción, la “función de un discurso decididamente público y social”⁹ inscrito a título de imaginario individual. post-sujetos, poscuerpos, deseos, objetos son funciones socio-discursivas individualizadas y materializadas. Algunas de esas ficciones se enuncian mujeres, otras “varones”, otras tantas se posicionan no binarias, andróginas, fluidas, neutras, mutantes, no-conforme, trans, cis, queer, intersexual, poligénero, etc. La operación deconstructiva consiste en denunciar el binarismo sexual opresor y excluyente, su sistema normativo hetero-cis-sexista, y liberar en su lugar múltiples géneros construidos conforme cada sujeto sea representado y enunciado por los significantes sociales. El constructivismo se sobrepone de este modo al imperialismo colonial eurocéntrico y patriarcal que asignó a la cultura el

⁹ Judith BUTLER, “Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico”, en *Feminismo/posmodernismo*, ed. por Linda Nicholson (Buenos Aires: Feminaria, 1992), 90.

dualismo hetero-cis-sexista a fin de diseminar tantos géneros cuántos se quiera.

El post-sujeto discursivo mujer, varón, mutante o como se enuncie no se representa solo por el significante sexo-genérico. Por el contrario, él se inscribe en cadenas de significantes sociales que incluyen la clase, raza, casta o situación socioeconómica, etnia, condición minoritaria, edad, elección sexual, idioma, creencia o religión, ocupación, opinión política, nacionalidad, ubicación urbana o rural, peso, belleza, estado de salud, capacidades o discapacidades cognitivas, tamaño, talla, altura, verbales, auditivas, visuales, ambulatorias, habilidades sensorio-motrices, situación parental, estado civil, genealogía familiar, condiciones sanitarias, nivel educativo, antecedentes penales, analfabetismo, situación de asilo o refugio político, viudez, situación migratoria o apátrida, VIH/SIDA, privación de la libertad, situación de trata y explotación, o conflicto armado, entre muchos más significantes sociales que lo representan.

El post-sujeto identitario resulta de este modo una función social múltiple y diversa, compuesta por un haz de identificaciones interseccionadas, rizomáticas, nomádicas, que mutan de una en otra sin dejar rastros. El post-sujeto discursivo carece de centro, desarrollo interior, continuidad o historia personal. Sus fantasías identitarias proyectan imágenes discontinuas, intermitentes, fugaces, similares a los flashes de una sucesión caleidoscópica. Ellos cuentan además con los avances tecnocientíficos y ciber-farmacológicos para materializar sus fantasías en constructos poscuerpos *on-demand*.

3. El sujeto post/transhumano del constructivismo material

Las reiteradas críticas esgrimidas contra el lingüísticismo por parte de teorías materialistas o realistas¹⁰, ha dado por resultado una nueva versión de constructivismo, en este caso, de corte material. Incluso autores como Butler, después de haber explicado por qué el cuerpo es una construcción discursiva efecto de repeticiones performáticas, ahora dice que hay también “performatividad corporal”¹¹ distinta de la performatividad lingüística que la construye. Los constructivismos materiales entienden que la materia es una especie de sustrato energético y afectivo irreductible al lenguaje, pura energía autoactiva, viva y creadora que fluye y prolifera al azar por combinación y separación de actantes. Sus autores de referencia —como Manuel de Landa, Timothy Morton, Karen Barad, Jane Bennett, Stacy Alaimo o Susan Hekman— proponen pensar el cuerpo desde el cuerpo mismo, en lugar de hacerlo desde afuera a partir de significantes culturales extrínsecos. Para ellos todo vive y comparte la misma sustancia vital en una suerte de animismo o neo-vitalismo inmanente.

El uno-todo material es esencialmente la misma vida realizada en todas las cosas. De ahí la calificación de

¹⁰ Cfr. ALAIMO y HEKMAN, *Material Feminisms*; Rick DOLPHIJN e Iris VAN DER TUIN, *New Materialism: Interviews and Cartographies* (Michigan: Open Humanities Press, 2012).

¹¹ BUTLER, *Cuerpos aliados*, 16-17.

filosofías “planas”¹² atribuida por autores como Slavoj Žižek o Markus Gabriel en alusión a la una y misma naturaleza universal. Las filosofías planas se componen de múltiples actantes semovientes, mínimas unidades de acción que se unen y separan por casualidad. La condensación, coagulación o rarefacción de actantes da por resultado los ensamblajes –*assemblage* en inglés o *agencement* en el francés de Deleuze y Guattari¹³–: composiciones aleatorias, azarosas y momentáneas de moléculas heterogéneas y diversas. Los ensamblajes combinan actantes humanos y no humanos, minerales, bioquímicos, ambientales, robóticos, digitales, etc., que cambian de especie conforme se agreguen o desagreguen actantes al mejor estilo mecanicista. Cada ensamblaje contiene una multiplicidad heterogénea y enredada de actantes y de ensamblajes menores. El mundo entero representa una abigarrada miscelánea de actantes ensamblados, enredados y yuxtapuestos a toda escala, que dibujan los turbulentos remolinos de una materia promiscua y revoltosa.

Cual átomos en el vacío librados a declímenes aleatorios, los actantes mínimos se agitan, vibran y proliferan sin fin, intención o causa, al azar de choques y dispersiones. Los ensamblajes no tienen centro ni núcleo o unidad interior desde el cual desarrollarse desde sí de manera continua e histórica. Cada uno es un lleno al que

¹² Slavoj ŽIŽEK, *Incontinence of the Void. Economico-Philosophical Spandrels* (Cambridge & London: The MIT Press, 2017), 39-41; Markus Gabriel, *Sentido y existencia. Una ontología realista* (Barcelona: Herder, 2017), II, § 8.

¹³ Cfr. Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-textos, 2002).

nada le falta, puesto afuera de otros llenos a los cuales tampoco nada les falta. El movimiento fundamental de los ensamblajes es mecánico y se mide por localizaciones, topografías, mapeos, intersecciones, geografías, situaciones, etc. Eso explica que estos materialismos abundan en metáforas toponímicas tales como cartografías, puntos de fuga, rizomas, condensaciones y rarefacciones, territorializaciones y desterritorialización, desplazamientos micro y macroscópicos, etc. para referirse al movimiento cinético de los ensamblajes.

Ahora bien, también los ensamblajes enredados son constructos imaginarios cuyos márgenes y separaciones dependen de relaciones significantes. La mente humana determina donde poner uno u otro recorte en ese flujo indecible de vibraciones materiales. En palabras de Deleuze, uno de los mayores mentores de estos materialismos, “el plano de la inmanencia tiene que ser construido, la inmanencia es un constructivismo [...] Todos los procesos tienen lugar en el plano de la inmanencia y en una multiplicidad dada: unificaciones, subjetivaciones, racionalizaciones, centralizaciones”¹⁴. Se trata, al fin de cuentas, del constructivismo posestructuralista trasvasado del lenguaje a la materia sujeto último de esquematización simbólica. Donde se ponga el límite entre un ensamblaje y otro es mera ficción mental intentando fijar y delinear el caos revoltoso de actantes materiales.

Respecto de la condición humana, la lógica material de actantes y ensamblajes en continuo enredo pretende deconstruir desde adentro el metarrelato de la sustancia individual espiritual y libre, propio del imperialismo

¹⁴ Gilles DELEUZE, *Negotiations*, trad. Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), 146.

colonial, antropocena o capitaloceno. Los constructivismos materiales proponen en su lugar la representación de un sujeto poshumano que integra los múltiples flujos bio-tecno-cibernéticos de manera horizontal y plana. El cibernético posthumano es un rizoma sin centro ni desarrollo interior, ensamblado de piezas minerales, vegetales, animales, elementos ambientales, robóticos, digitales, protésicas, etc. Rosi Braidotti lo describe como un híbrido nómada “transversal a una red inmanente de conexiones no-humanas”¹⁵, que puede por tanto –siguiendo el clásico desiderátum guattari-deleuzeano– “devenir-tierra, devenir-máquina”¹⁶, devenir-animal, niño, mujer, imperceptible. Donna J. Haraway, por su parte, lo define como “un híbrido de máquina y organismo, una criatura de la realidad social así como de la ficción”¹⁷. Un cibernético bio-tecnológico y deconstruido nos liberará según estos constructivismos del Apartheid de la diferencia sexual¹⁸ y la condición humana, y nos permitirá reconstruir la naturaleza y el mundo conforme lo imaginemos. Su advenimiento augura una poshumanidad transgénero¹⁹ entregada a la emancipación tecnocientífica del capitalismo tardío.

Respecto de lo poshumano, lo humano –demasiado humano– resulta una categoría anacrónica, esencialista, racionalista, incluso discriminatoria y estigmatizante de las heterogéneas multiplicidades que pueblan los ensamblajes.

¹⁵ Rosi BRAIDOTTI, *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2013), 193.

¹⁶ *Ibid.*, 66.

¹⁷ Donna J. HARAWAY, *Manifestly Haraway* (Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2016), 5.

¹⁸ Cfr. Martine ROTHBLATT, *The Apartheid of Sex: A Manifesto on the Freedom of Gender* (Pandora, 1996).

¹⁹ Donna HARAWAY, *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza* (Madrid: Cátedra, Madrid 1995), 255.

El sujeto poshumano, por el contrario, descentra, intersecciona y transversaliza múltiples devenires y agencias enredadas, trans*génicas y trans*genéricas. Él supera lo humano por inclusión y suma de partes conforme con el principio de que, a más piezas, nueva especie. De lo humano a lo post-humano, el salto es por agregado de partes. El proyecto de emancipación política consiste en este caso en desatar la inventiva biopolítica, tecnocientífica y ciber-digital de una materia imaginaria, revoltosa y transactivista, tal como propone Karen Barad²⁰. Tal es la propuesta política transhumanista.

Las corrientes teórico-políticas denominadas poshumanas y transhumanas apuntan a liberarse de lo humano gracias a la autonomía operativa de la producción tecnocientífica²¹, la mutación transgenérica y transespecie, los biohackeos, etc. Ellas lograron reducir la organicidad material –respecto de la cual el todo es anterior a las partes– a un agregado de partículas subatómicas y la especificidad de la mente -determinada por su carácter espiritual– a la plasticidad neuronal. Poshumanismos y transhumanismos coinciden en definir lo humano por la capacidad de racionalización y control instrumental, siguiendo cierta lectura reduccionista del iluminismo francés. Ambos creen además en la tecnociencia como motor de producción y transformación universal. En breve, las corrientes

²⁰ Karen BARAD, “Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings”, *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 21(2015): 387-422. <https://people.ucsc.edu/~kbarad/Barad-GLQ%20article-Transmaterialities.pdf>

²¹ Gabi BALCARCE, *Posthumanismo espectral* (Buenos Aires: La Cebra, 2023), 15-16.

post/transhumanistas coinciden en un anti-humanismo radical que entiende lo humano como constructo imperialista del cual han logrado emanciparse.

No hay proyectos post/transhumanos sin la suma de partes aportadas por el mercado de capitales y la inversión privada en materia de, por ejemplo, nanotecnología, medicina genómica y regenerativa, biología sintética, inteligencia neurocomputacional y neurotecnologías, afectividad artificial, robótica, ingeniería protésica, tecnología computacional y otros tantos ensamblajes que emergen súbitamente con alcances imprevisibles. La ingeniería de ensamblajes moleculares incluye ediciones genéticas mediante CRISPR/Cas9, selección embrionaria, fabricación de células madre, experimentos de ectogénesis, alargamiento de telómeros, estimulación intracraneal, neurochips o nanoimplantes, criogenización etc. Otros agenciamientos permanecen en fase experimental como por ejemplo la criogenización y reducción *postmortem*, el programa del archivo mental –*mind uploading*–, la inmortalidad cibernética, la Singularidad y demás multitudes Frankenstein que aguardan su aparición. Pantallas encantadas y vivientes espectrales producen y reproducen universos posthumanos sin original ni copia, reunidos en asambleas multiespecie y ensamblajes sin fondo.

La condición post/transhumana depende por lo tanto de gigantes biotecnológicos y ciber-digitale como GAFA – Google, Apple, Facebook y Amazon–, la universidad Singularity de Raymond Kurzweil, Silicon Valley, la Fundación Tarasen, Neurolink, OpenIA, Humanity+ y otras tantas corporaciones involucradas en su producción económica. De ellos dependen los nuevos criterios de selección y construcción post/transnatural. Hablamos en rigor de una élite mundial postindustrializada que ha

descubierto un nuevo yacimiento comercial. Liberado de lo humano, lo post/transhumano aspira a la desregulación del mercado de hombres, de sus cuerpos y almas. La singularidad cibernética y el andrógino posgénero son su gran triunfo contra el *Apartheid* imperialista y colonial.

En síntesis, el constructivismo posmoderno es hoy el relato cultural de un antihumanismo de mercado ordenado a la producción de cuerpos, géneros, biomateriales reproductivos, niños, identidades transespecie e interespecie, etc. El mutante posgénero Paul B- Preciado se refiere en este sentido a un capitalismo punk, psicodélico y fármacopornográfico cuyo objetivo es “la producción de la especie misma, de su alma y de su cuerpo, de sus deseos y afectos [...] Consumimos aire, sueños, identidades, relación, alma”²². En el capitalismo fármacopornográfico, materia prima, mercancía y consumidor, productor y producto coinciden.

En el contexto de esta bancarrota humanista y existencial se impone la pregunta por el estatuto de lo realmente humano. A esa cuestión apuntará la alternativa neorealista que sigue.

4. Los nuevos realismos: el *Zeitgeist* contemporáneo

Décadas de imaginarios surrealistas, juegos del lenguaje y ensamblados cíborg hundieron la razón en el escepticismo posverdad y a la comunidad humana en un

²² Paul B- PRECIADO, *Testo Yonqui* (Madrid: Espasa Calpe, 2008), 44.

ensamblaje de mercado decidido a producirlo todo. La pérdida del principio de realidad y la proliferación rizomática de ficciones imaginarias construyeron un punto de fuga y no retorno existencial. Del simulacro surrealista no se sale por licuación simbólica, hace falta un salto especulativo al realismo. Ese salto es lo que se conoce como el giro realista o especulativo del siglo XXI, surgido de una voluntad de restitución espiritual.

La *Weltanschauung* del nuevo siglo abandonó la deconstrucción discursiva y el ensamblado material para comprender la realidad misma. Los nuevos realismos son para algunos simplemente el nombre de la época que sigue a la posmodernidad²³, una suerte de post-posmodernidad superadora. Lo novedoso respecto del giro lingüístico consiste en la reposición de la realidad como objeto-sujeto de conocimiento, irreductible a constructos sociales, flujos libidinales indiscriminados o meros *flatus vocis*. Para giro especulativo, la realidad constituye una instancia de autonomía y espontaneidad objetiva independiente de los deseos y las fantasías subjetivas, lo Maurizio Ferraris denominó el carácter “inenmendable”²⁴ de la realidad, su resistir irrevocable e indeclinable.

Sin embargo, estos realismos no son una escuela uniforme conformada por variables de referencia claras y distintas, sino más bien una gran corriente de pensamiento que alberga y continúa tradiciones filosóficas diversas. Uno de sus comunes denominadores consiste en el acceso inmediato a lo real, no desde afuera de la realidad sino desde y por ella misma. Otro de sus comunes

²³ Markus GABRIEL, *Why the World does not exist* (Cambridge & Malden: Polity Press, 2015), 2.

²⁴ FERRARIS, *Manifesto*, cit., 19, 34 ss.

denominadores es la realidad concreta y singular de los universales, reedición de la vieja discusión nominalista. La propuesta común es la construcción de paradigmas ontológicos, epistemológicos y éticos robustos, superadores del *cul de sac* escéptico y subjetivista. El nuevo giro especulativo desactiva los resortes culturalistas que homologaron por décadas la ontología con un relato social totalitario, inmutable y necesario para afirmar la posibilidad de la verdad y el bien objetivos.

Lo que los nuevos realismos entienden por realidad se determina por la relación constitutiva con el conocimiento, es decir, en la identidad ontológica entre ser y pensar. Lo real no es para ellos ni simple sustancia preexistente ni mera construcción mental, es su mutua relación constitutiva. El giro realista se distancia así del viejo realismo metafísico, calificado ingenuo o pre-crítico, para el cual la realidad son cosas, *res* o entidades autosubsistentes inmediatamente dadas al conocimiento. Se distancia igualmente de los constructivismos ingenuos para los cuales lo real se reduce a ficciones imaginarias, resultado de juegos simbólicos y relaciones de producción económico-políticas. Por el contrario, la realidad de los nuevos realismos no es ni un mundo autosubsistente e independiente de los espectadores que contemplan pasivamente lo dado, ni tampoco un guión performado por aparatos de poder que los actores interpretan en el teatro del mundo.

Slavoj Žižek describe la posición neorrealista como una mediación superadora del realismo ingenuo de tipo sustancialista y el ficcionalismo ingenuo de tipo

constructivista²⁵. A diferencia del primero, para los nuevos realismos el conocimiento es activo, creador, constructor, no meramente representativo y formal; a diferencia del segundo, para aquellos lo conocido es real y objetivo ontológicamente hablando, irreducible a la ficción individual performada por discursos sociales y fantasmas propios. Según ellos, el pensamiento no accede a la cosa desde afuera ni construye el objeto como si se tratara de un instrumento esquematizante. Por el contrario, el pensamiento aprehende lo real desde adentro como su transparencia objetiva, por identidad ontológica con lo conocido que es a la vez objetivamente independiente y lógicamente relativo al sujeto, o mejor, independiente en su misma relación. El punto cero del realismo es la identidad ontológica –no psicológica ni discursiva o cultural– entre ser y pensar, inmediatamente idénticos, aunque reflexivamente diferenciables en el seno de una realidad cuya esencia es aparecer, manifestarse.

Una de las tesis centrales del nuevo realismo consiste en el carácter relacional y por lo tanto relativo de una realidad desdoblada por la exposición del sentido, sin que esto implique un relativismo subjetivista basado en ficciones privadas. La realidad es relativa a su conocimiento en la misma medida en que su conocimiento es constitutivo de ser para-sí. Como explica Markus Gabriel²⁶, los conceptos de las cosas son intrínsecos a las cosas, propiedades objetivas cuya objetividad consiste en

²⁵ Slavoj ŽIŽEK, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* (Valencia: Pre-textos, 2004), 82.

²⁶ Cfr. Markus GABRIEL, *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI* (Barcelona: Pasado y presente, 2021), 137.

ser expresión de hechos y procesos independientes. El carácter relacional y perspectivista del conocimiento implica la irreductibilidad del objeto así como la objetividad de la mirada, dirigida siempre desde un ángulo y condiciones particulares de realización.

La perspectiva neorrealista rompe de este modo con la imagen metafísica –sustancialista– de un mundo completo y total, fundado y regulado desde una instancia de perfección Una y Toda, infinita y trascendente, llamada a lo largo de la historia Causa Primera, *Esse Subsistens*, Uno o *tout Autre*. Para el neorrealismo, “existe todo, salvo el Todo”²⁷, idea difundida por Markus Gabriel con la provocadora afirmación de que “el mundo no existe”²⁸. Eso quiere decir que no existe el mundo en tanto que totalidad cerrada y acabada porque la realidad es radicalmente finita, dinámica, des-totalizada y des-unifica en su devenir permanente. Lo real es finito e incompleto en cada una de sus partes, momentos e instancias, su condición es la apertura e incompletitud sin instancia de clausura omniabarcante. Esto es lo que algunos entienden como un realismo desinflacionario y des-fundado sobre lo posible.

La potencia activa, el poder-ser, la energía inmanente del devenir, ocupan un lugar preponderante en los nuevos realismos, equivalente a la primacía del acto perfecto trascendente de los viejos paradigmas metafísicos. La potencia no es acto, pero puede serlo; de su negatividad emerge la contingencia radical de todas las cosas, su posibilidad de poder y no poder, en una palabra, el devenir

²⁷ Ernesto CASTRO, *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI* (Madrid: Materia Oscura, 2019), 309-10.

²⁸ Cfr. GABRIEL, *Why the World does not exist*

sin clausura. El viejo modelo sustancialista sostenido por la representación de un acto puro subsistente declina ahora en favor de una potencia infinita que niega lo sido para empujarlo a devenir. Si el acto perfecto se impuso como fundamento metafísico de representaciones autoidénticas, claras y distintas, la potencia es pura indeterminación desfundante que niega toda determinación y retrotrae el acto a su virtualidad original, de la cual vuelve a surgir. En esa tensión transcurre el devenir real.

Que en el origen sea lo posible significa, afirma Gabriel, “que todo lo que es ahora podría ser de otra manera, o simplemente podría no haber tenido lugar nunca”²⁹. Porque en el fondo es la negación, lo real alberga multiplicidad de formas y caminos posibles en cualquier caso contingentes. Podría hablarse al respecto –también con Gabriel– de una “ontología fractal”³⁰ cuyas actualizaciones, en todo caso no-todas, repiten el mismo acto originario de diferir la simple y pura identidad.

La contingencia de lo real se traduce en la falibilidad ontológica del conocer y es esta una tesis central de la nueva filosofía, para la cual la posibilidad del error no se reduce a fallas del entendimiento humano o a la estructura psíquica individual. Por el contrario, ella responde a la contingencia misma del conocer, tan real como sus objetos. Podemos equivocarnos porque la realidad, incluida la del conocimiento, es contingente, incompleta, relativa, y su error es la prueba de su frágil y contingente existencia. Lejos de invalidar la razón como órgano de conocimiento verdadero, la posibilidad de error confirma la objetividad

²⁹ Markus GABRIEL, *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism* (New York: Continuum, 2011), 126.

³⁰ GABRIEL, *Why the World does not exist*, 82.

de la verdad. No es la razón realista, sino en todo caso el representacionismo posverdad y sus identificaciones post-sujeto lo que opera como instrumento de control y dominación. Para el realismo, en cambio, lo universal no se implanta desde afuera de manera violenta y arbitraria, sino que se realiza desde dentro de lo individual mismo. Lo universal ontológico “es” lo individual, no un mero nombre o significante genérico, tampoco cierta propiedad o atributo abstracto. Lo universal es concretamente lo singular en la forma dialéctica de su devenir efectivo.

En el marco de la restitución ontológica, la cuestión de lo específicamente humano cobra un nuevo impulso.

5. Existir a modo *Geistlig*

Siguiendo la interpretación neorrealista de autores como Markus Gabriel o Slavoj Žižek, el concepto de “espíritu” constituye una categoría clave en la superación del constructivismo transhumano. Frente a la diseminación posmoderna que cambia de especie conforme se ensamblan nuevas piezas, la afirmación de la realidad espiritual sienta las bases de una nueva *Bildung* humanista. Si el espíritu es la esencia del ser humano, eso significa que ningún agregado de piezas modifica su determinación subjetiva, autoconsciente y libre. La autonomía espiritual es inconmensurable con procesos físico-químicos, implantes protésicos, micro-chips digitales o biohacks moleculares. El espíritu no es un procesador de datos de alta velocidad, una combinación de circuitos neuronales, tampoco una razón instrumental o un programa algorítmico de alta complejidad. La concepción realista del espíritu protagoniza la discusión con el naturalismo

neurocéntrico³¹, en la misma medida en que lo hace con el discursivismo social. Si bien es verdad que el avance tecnocientífico transforma en cantidad y calidad las condiciones materiales de la existencia, tales modificaciones son efecto de la potencia espiritual y confirman su capacidad creadora, no viceversa.

El ser humano es por esencia un animal espiritual. Fenomenológicamente hablando, eso significa que es capaz de superar las representaciones y tendencias inmediatas de la conciencia finita, producir sentidos y valores universales, actuar libremente. Mientras que la vida del animal no-humano transcurre en la inmediatez de sus representaciones, impulsos, hábitos o recuerdos que el mundo circundante le impone, la mente humana puede poner desde sí misma una nueva realidad determinada por el pensamiento, crear signos verbales y otros símbolos, transformar la existencia humana y modificar el mundo a voluntad. El animal no-humano se hunde en las determinaciones de su conciencia, el humano en cambio, parafraseando a Markus Gabriel, desarrolla su vida a la luz de conceptos, valores, principios, ideales que le permiten decidir libremente, crear instituciones basadas en su concepción de la justicia y el bien común, promover el moral y jurídico, hacer el bien por el bien mismo o luchar por la igualdad sustantiva de todos los hombres. Eso significa ser espíritu, o bien, ser pensamiento pensándose y creando desde sí mismo.

En el contexto de los nuevos realismos, quizás sea Markus Gabriel quien con mayor convicción ha buscado

³¹ Remitimos para este punto a Markus GABRIEL, *I am not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st. Century* (Medford: Polity Press, 2017), 17.

restituir la concepción espiritual en continuidad con el proyecto idealista y existencial. Su propuesta es un neoexistencialismo que sostenga la dignidad humana frente a la avanzada antihumanista del constructivismo en su doble versión lingüisticista o materialista. Con ese objetivo, Gabriel repone el concepto de *Geist* –*pneuma*– en el marco de una propuesta neoexistencial. Recordemos que se trata de un término de connotaciones cristianas y neo-testamentarias, utilizado por Hegel y antes por Goethe, Schiller o Holderlin³² en el sentido de una unidad viviente que sintetiza de manera reflexiva las múltiples dimensiones de la existencia humana. Según Gabriel, el ser humano es espiritual –*geistlig*– porque realiza su existencia a la luz de la idea que tiene de sí mismo y el mundo³³.

El *Geist* no es un sofisticado epifenómeno del orden natural, tampoco una sustancia autosubsistente, *ego* o *res cogitans*, ni el sujeto transcendental de toda apercepción, menos un fantasma aparecido o el mítico alter ego deambulador. Para Gabriel “no existe un fenómeno o realidad única que corresponda al término general, en última instancia, muy confuso, ‘la mente’”³⁴. En una primera aproximación, podríamos decir que el espíritu es actividad pensante, autorreferencial y libre. Ahora bien, esa actividad es la de un ser humano animal y por lo tanto presupone la naturaleza biopsíquica como condición

³² Walter JAESCHKE, *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Trad. Antonio Gomez Ramos (Madrid: Akal, 1998), 23-26; Walter KAUFMANN, *Goethe, Kant and Hegel. Discovering the Mind*. Vol. 1 (New Brunswick & London: Transaction Publishers, 1980), 237.

³³ Cfr. Markus GABRIEL, *Neo-existentialism. How to conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure* (Cambridge & Medford Polity Press: 2018); también *Ética para tiempos oscuros*.

³⁴ GABRIEL, *Neo-existentialism.*, 9.

necesaria de su realización. Sin sistema nervioso, neuronas, sangre o huesos no es posible pensar; tampoco, sin las condiciones sociales, históricas, geográficas, etc. del viviente espiritual, que no son *a priori* trascendentales, sino realidades objetivas y constitutivas del ser humano.

Gabriel piensa un *Geist* en unidad esencial con el cuerpo y el alma. Nada hay en el espíritu que antes no haya sido cuerpo y alma: neuronas, sensación, sentimiento, imaginación, conciencia. Nada, excepto el espíritu mismo y su pensarse en continuidad con la unidad biopsíquica. La instancia natural es intrínseca a la vida espiritual que la desdobra y transparenta. Ni el espíritu pierde su autonomía y especificidad por necesidad de lo natural, ni la naturaleza diluye la consistencia propia, al contrario, la potencia. Entre naturaleza y espíritu hay una diferencia ontológica y una unidad funcional: el espíritu rompe con la naturaleza para reflejarla y repetirla en el orden de la libertad. Hay también una acción recíproca constitutiva.

Markus Gabriel define al espíritu como “el dominio de los fenómenos que dependen de sus conceptos”³⁵, es decir, de la autodeterminación del pensamiento en continuidad reflexiva con la conciencia. Mientras que el aparecer de los fenómenos conscientes dependen del mundo exterior, los conceptos son creación espiritual. El espíritu constituye para el autor la “estructura explicativa”³⁶ de lo real, su transparencia pensante. La interpretación de Gabriel se apoya “en el espíritu de Hegel”³⁷ y sigue de cerca el despliegue progresivo de la *Fenomenología* de la conciencia a la autoconciencia, y de esta al espíritu y el

³⁵ GABRIEL, *Neo-existentialism; Ética para tiempos oscuros*, 263 ss.

³⁶ GABRIEL, *Neo-existentialism*, 36, 39.

³⁷ GABRIEL, *I am not a Brain*, cit., 35 ss.

universo cultural humano³⁸. Según este desarrollo, la conciencia expresa el primer estadio en esa suerte de filogénesis espiritual, la esfera de la unidad inmediata y simple entre el sujeto y el objeto dada en la sensación, percepción, imagen, representación. La conciencia relación entre dos componentes esenciales: sujeto-objeto, representación-cosa, yo-mundo, de lo cual resulta su estructura tricotómica. Esta primera instancia de la objetiva, falible y temáticamente neutra. La segunda esfera es la autoconciencia, esto es, la reflexión unilateral del sujeto consciente respecto de su acto objetivo. En palabras de Hegel, la autoconciencia es la conciencia de la relación donde el sujeto es a la vez “un lado de la relación y toda la relación”³⁹. Ella describe la estructura reflexiva del Geist pero desde el punto de vista unilateral del sujeto.

La tercera instancia o espíritu constituye la unidad de la conciencia objetiva y la autorreflexión subjetiva que es la certeza de ser toda la realidad en su aprehensión universal. Según Hegel⁴⁰, eso es posible en y por el encuentro de dos autoconciencias que se reconocen mutuamente en la realidad universal y objetiva de la razón. En ese reconocimiento recíproco, la autoconciencia traspasa a espíritu y el espíritu deviene comunidad, nosotros, cultura e historia. Con él se abre un nuevo campo de existencia que depende de sí mismo, de la libertad de sus conceptos y acciones. Ciencia, ética, derecho, religión, arte

³⁸ GABRIEL, *I am not a Brain*, cit.

³⁹ Georg W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Trad. R. Valls Plana (Madrid: Alianza, 2005), §§ 413-417.

⁴⁰ Georg W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 113.

y filosofía, instituciones sociales etc. son los espacios espirituales a cuya luz se despliega la existencia humana.

La interpretación de Gabriel se apoya igualmente en el espíritu existencialista y sigue de cerca la fenomenología de Søren Kierkegaard a fin de acentuar la experiencia subjetiva del individuo singular. En este sentido, Gabriel propone un neoexistencialismo que asume la conocida definición kierkegaardiana del espíritu como sí mismo o relación de *La enfermedad mortal*⁴¹, que me permito citar *in extenso*:

El hombre es el espíritu. Pero, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el sí mismo. Pero, ¿qué es el sí mismo? El sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma, o es en la relación que la relación se relaciona consigo misma; el sí mismo no es la relación, sino que la relación se relaciona consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en definitiva, una síntesis. Una síntesis es una relación de dos. Así considerado, el hombre no es todavía un sí mismo.

En la relación entre dos, la relación es lo tercero como unidad negativa, y los dos se relacionan con la relación, y en la relación con la relación; así, bajo la determinación del alma, la relación entre el alma y el cuerpo es una relación. Si, por el contrario, la relación se relaciona consigo misma, esta relación es lo tercero positivo, y éste es el sí mismo.

Tal relación, que se relaciona consigo mismo, un sí mismo, debe haberse puesto a sí misma, o ser puesta por otro.

Si la relación que se relaciona consigo misma es puesta

⁴¹ GABRIEL, *Why the World does not exist, cit.*, 176.

por otro, la relación es efectivamente lo tercero, pero esta relación, eso tercero, es entonces de nuevo una relación que se relaciona con lo que ha puesto la relación entera. Tal relación derivada, puesta, es el sí mismo del hombre, una relación que se relaciona consigo misma, y relacionándose consigo misma se relaciona con un Otro⁴².

La esencia del hombre –dice aquí Kierkegaard– es ser espíritu y la esencia del espíritu la actividad autorrelacional que se media consigo misma. Ser espíritu es por tanto actividad, devenir desde y por sí mismo, o bien libertad. La autorreferencia es su estructura fundamental y en esa autorrealización el espíritu relaciona los elementos inmediatamente dados en la esfera de la conciencia: ser y pensamiento, finitud e idealidad, sujeto y objeto. Sin embargo, aclara Kierkegaard, el espíritu no es la mera igualdad unilateral y subjetiva de la autoconciencia, sino la superación de ésta por el reconocimiento mutuo del Otro de manera tal que relacionándose consigo mismo se relaciona con la alteridad radical que lo pone. Así, en esa desproporción absoluta, en esa diferencia absoluta que él mismo sostiene, el espíritu es sujeto.

Gabriel coincide con Kierkegaard en que el espíritu es dinámicamente relacional. Justamente por eso, el hombre

⁴² Søren KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaard Skrifter*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols. (Gads Forlag: København, 1997-2013), 11, 129-130; Gabriel, *Why the World does not exist...*, cit., 176. Para este análisis remitimos también a María J. BINETTI, “El espíritu es la segunda vez: epítome del pensamiento kierkegaardiano”. *Opúsculo Filosófico* 39 (2024): 5-33. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/opusculo/article/view/8287/6843>

es el único animal que puede dis-relacionarse: negarse, volverse extraño y rechazar ser sí mismo. De allí la angustia, el vértigo, la incertidumbre, la culpa y desesperación de una existencia enfrentada a su propio abismo. Las fantasías transhumanizantes son, en definitiva, una muestra más de esa radical posibilidad de destrucción existencial. La otra posibilidad es la relación creadora de la propia existencia.

6. La existencia, esa creación de la libertad

La esencia del espíritu es la libertad, tal es el postulado neoexistencial. Ella nos hace humanos y eso significa ser creadores de nuestra existencia. La libertad es ante todo una meta-posibilidad infinita —posibilidad de toda posibilidad— por la cual el espíritu es capaz de autodeterminar y sobredeterminar el contenido dado de la conciencia. En razón de su indeterminación originaria, la libertad es una potencia ambigua y contradictoria, expuesta a la vacilante realidad de poder y no poder, de marchar en un sentido o el contrario, de querer ser sí misma o no querer. Esta contingencia ontológica se traduce a la subjetividad existente como angustia, incertidumbre, culpa. Entre lo infinitamente posible y la acción efectiva, hay un salto decisivo que solo la libertad puede dar y que, una vez resuelto, vuelve continuamente a la posibilidad de la cual ha surgido. Lo posible mantiene siempre abierto el auto despliegue progresivo de la existencia. Por eso, afirma Gabriel, ser libre significa no saber nunca con total certeza lo que realmente queremos o lo que significa nuestra vida

individual⁴³. Significa también permanecer siempre activos en la creación de existencia. Y no solo el futuro está sujeto a lo posible; también el pasado puede ser libremente recreado porque la posibilidad libre implica la reversibilidad del tiempo existencial, su proyecto y porvenir siempre abierto a nuevas determinaciones posibles.

De la libertad emerge un orden de realidades específicas abierto en el seno de la acción espiritual. Esas realidades son, en primer lugar, la propia existencia, cada rostro e historia únicos e irrepetibles. La existencia subjetiva no es un mero constructo social, un haz de significantes culturales inscritos desde afuera, tampoco un destino de la naturaleza o un software recargable por el mercado. Cada individuo singular es su propia creación libre autodeterminada desde adentro. En segundo lugar, la libertad produce el universo objetivo del orden social, cultural, histórico, ético o moral. Su acción crea los sentidos y valores universales a la luz de los cuales interpretamos y creamos existencia. Lejos de todo subjetivismo autoperceptivo, el espíritu es tal en la universalidad concreta en la cual nos reconocemos los unos a los otros, de aquí su traspasar de la singularidad al nosotros comunitario.

El universo ético constituye un hecho absoluto, espiritual, fundado en la esencia de la persona humana que, por eso mismo, eleva la existencia individual a una ley universal. El orden moral no depende de la performatividad teatral de significantes culturales, ni del consenso contractualista, el instinto de cooperación o la simpatía evolutiva. Tales hechos pertenecen al orden de la

⁴³ Markus GABRIEL, *El sentido del pensamiento* (Buenos Aires: Pasado y presente, 2019), 234.

conciencia representativa, mientras que el orden moral pertenece a la acción espiritual. Respecto de los intereses privados, afectos o deseos particulares, la acción ética impone su esencia universal tramitado en el diálogo del pensamiento consigo mismo. Si el ser humano se redujera a impulsos y deseos autoconscientes, la solución de un psicologismo subjetivista sería inevitable. Pero dado que ser humano es ser espíritu, lo particular está llamado por esencia a coincidir con lo universal. Nada humano le es ajeno a ningún hombre, ninguna particularidad escapa a lo universalmente concreto.

El sujeto ético, principio y fin de la acción libre, es tan subjetivo como objetivo, tan individual como universal. Mejor dicho, su universalidad debe ser concreta y singular, realizada en lo particular no porque un conjunto de preceptos o normas sociales le sean asignados desde afuera por la cultura o las relaciones de producción capitalista. El sujeto libre se autodetermina por la forma universal de la subjetividad, esto es, por el deber. Kant resumió la autonomía ética de la que hablamos con el célebre primer principio que reza: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”⁴⁴. La máxima de la libertad es su universalidad concreta, si no por otra cosa, porque lo concreto es en sí universal, una relación esencial entre lo uno y lo otro, la acción recíproca de lo universal y su efectividad concreta y finita.

El universalismo ético es garante de justicia frente a un inviable relativismo subjetivista comandado por deseos privados y aparatos de poder económico-políticos, donde la

⁴⁴ Manuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente (México: Porrúa, 1986), 39.

ley del más fuerte es la consecuencia inevitable. Por principio universal, la acción libre individual no debería chocar con la realización colectiva, por el contrario, la una es mutuamente constitutiva de la otra. El problema comienza cuando por individuo se entiende el sujeto representativo de la conciencia inmediata, sus autopercepciones y deseos imaginarios en lugar del sujeto espiritual recíprocamente constituido. Por principio espiritual, entonces, la libre autodeterminación puede y debe componer con la autodeterminación de la comunidad humana en su conjunto. Cada una de nuestras decisiones libres construye la sociedad en la cual decidimos vivir. No somos títeres de ocultos resortes económico-políticos que nos manejan en secreto y por eso cualquier resorte económico-político que esconda acciones manipuladoras puede ser conocido y desactivado mediante la autodeterminación individual y colectiva. Como cualquier creación libre, el universo moral no está exento de tensiones, contradicciones, angustias, errores e injusticias, lo cual confirma que lo justo y verdadero son posibilidades contingentes de realización. Ellas acciones libres están llamadas a converger con la realización de un orden público tal que posibilite el desarrollo de todos y cada uno, de sí mismo en tanto que otro y de los otros como sí mismo. El orden moral de la comunidad humana es aquel en cual todos pueden florecer en igualdad. Ese orden es siempre posible y debido.

Los constructivistas posmodernos clasifican los (pos)valores según los grupos identitarios que ellos identifiquen. Hay valores de raza, nacionalidad, religión, etnia o momentos históricos, incluso de geografías, mapeos o devenires moleculares. Así, por ejemplo, podría ser un valor islámico el uso de la burka en las mujeres o un valor romano los juicios por ordalías o el Circo de gladiadores. El

neoexistencialismo en cambio, explica Gabriel, no admite la existencia de “valores chinos, rusos, judeocristianos o islámicos, porque la idea de unos valores locales y particulares requiere de entrada vetar su realización a grupos determinados (los europeos, los infieles, los politeístas, los musulmanes, los estadounidenses)”⁴⁵. La pena de muerte no es un valor talibánés, es un crimen contra la dignidad humana ayer, hoy y mañana, lo mismo que la opresión de las mujeres, los circos humanos o la crueldad contra los animales. El ser humano es siempre fin, en Asiria, China o Buenos Aires. Nada humano exclusivo de algunos pocos y ajeno a los otros. Se trata de acciones universal y objetivamente condenables incluso si su conciencia moral se fue alcanzando progresivamente, lo mismo que progresivamente se logró conocer que la tierra era redonda y giraba alrededor del sol. Así como la verdad es índice de sí misma y lo otro, también lo es la acción ética y libre que realiza bienes universales. Seguramente, mañana serán condenados actos que hoy están naturalizados sin que eso suponga relativismo moral. Ontológica, gnoseológica y culturalmente hablando, el progreso de la conciencia moral y jurídica es inagotable. También el orden moral y jurídico, como todo lo viviente, avanza de generación en generación a la altura de una existencia en creación, siempre abierta a lo posible. Conocimiento y praxis refluyen continuamente sobre su origen virtual para actualizar nuevos sentidos y valores.

La propuesta neoexistencial de Gabriel apunta a la restitución de un *Bildung* humanista, universal y plural. Universal no porque la libertad sea una forma abstracta y vacía, sin contenido, sino más bien porque su contenido

⁴⁵ GABRIEL, *Ética para tiempos oscuros...* , 154.

concreto se mantiene uno y mismo en las diferencias particulares. La humanidad comparte valores, significados, normas, sentidos, proyectos que nacen de su creación espiritual. No hay subespecies, supra-especies y trans-especies humanas. Hay una sola humanidad uni-versal: una y misma en la diversidad de sus configuraciones históricas. Un humanismo plural en la medida en que alberga lo irreductiblemente singular y permanece igual a sí mismo en la máxima diversidad de expresiones. Lo plural sostiene la multiplicidad de diferencias en el horizonte de igualdad concreta, de bienes y valores comunes e inalienables. Markus Gabriel ha afirmado al respecto que “el primer paso hacia el progreso moral consiste en pasar de la política identitaria a una política de la diferencia”⁴⁶ y, en concreto, de una diferencia que no es mera diversidad extrínseca y formal, sino efectiva realización de lo universal en lo irrepitiblemente individual y de lo individual en lo universal. Solo así lo universal es tal: uno y diferente en la multiplicidad de voces particulares. Podríamos hablar de un universalismo diferencial que reconoce y contiene la alteridad en la igualdad radical, y cuyo desafío es convivir con las diferencias, en la tensión y la incertidumbre del futuro. El proyecto de esa *Bildung* humanista renovada de generación en generación exige superar el desgarramiento del desencuentro y la falta, mejor dicho, permanecer en su superación.

El nuevo existencialismo asume el desafío de inexistir y co-existir en el elemento de una libertad siempre inestable, frágil, atravesada por la contradicción, la angustia, lo incierto. Nos enfrenta a la negatividad de una existencia incompleta, fracturada y vulnerable que

⁴⁶ GABRIEL, *Ética para tiempos oscuros... cit.*, 267.

necesariamente puede quebrarse y fallar. En eso consiste ser humanos, despiadadamente humanos, pero también sublimemente tales, tanto que

la mayoría de los hombres desesperaría si se les dijera cuán inmensamente rica es la existencia; que un hombre solo y siempre un hombre solo es suficiente, que es todo, que con él son posibles los más grandes acontecimientos⁴⁷.

Para un nuevo existencialismo, la bondad del ser humano es más poderosa que su capacidad de destrucción.

7. Para concluir

El constructivismo posmoderno en su doble representación ya discursivista ya materialista es en rigor la transpolación sociologista de lo que la modernidad especulativa –hoy retomada por los nuevos realismos– le atribuyó al espíritu en su conceptualización ontológica, a saber, la de constituir una actividad autorreferencial creadora. Traducido en versión performativa y ensamblada, eso significó la supuesta autoactividad de los aparatos de poder y control económico-políticos, último sujeto creador de significantes, imaginarios, deseos, identificaciones, materializaciones, y demás ficciones y simulacros. La vulgata posmoderna operó así lo antropomorfización performativa de lo que en términos ontológicos es la autopoiesis del pensamiento en su mediación consigo mismo. No es de extrañar entonces que el espíritu, el alma y demás conceptos ontológicos se hayan convertido para la

⁴⁷ KIERKEGAARD, *Skrifter...*, cit., NB30:6.

cultura posmoderna en los fantasmas que la acechan y contra los cuales ha dirigido sus conjuros performativos y micro-moleculares. La caricatura de imaginarios y significantes flotantes que performan todas las cosas por una suerte de realismo mágico equivale a la reificación esencialista de aparatos simbólicos indecibles e incognoscibles. El desafío de este antihumanismo producto de la industria globalista nos obliga a repensar nuestra humanidad específica y para ello es necesario superar la fantasía de dispositivos de poder autónomos que nos producen desde afuera.

El concepto del espíritu es el antídoto contra el antihumanismo posmoderno, ese haz de relatos funcionales al mercado de producción y ensamblaje transhumano y posgénero, que se hacen pasar por el progreso moral de la civilización. El desafío contemporáneo nos exige un plus de autoconciencia espiritual y de su unidad biopsicosocial para contrarrestar el malestar de una conciencia alienada en ensamblajes de partes. Con ese propósito ha surgido un nuevo existencialismo en el marco del giro especulativo del presente siglo. Un plus de espíritu implica asimismo un plus de naturaleza establecida en acción recíproca con lo espiritual, en la continuidad inmanente de ambos. Podríamos hablar así de la urgencia de un espiritualismo naturalista que supere el representacionismo abstracto de compartimentos estancos –*res extensa* y *res cogitans*, naturaleza-cultura, cuerpo-mente, sujeto-objeto– extrínsecamente ensamblados. Para el nuevo existencialismo, el espíritu es la naturaleza misma en su transparencia inteligible, sujeto absoluto de sentido y valor.

La propuesta neoexistencial que recupera el *Geist* como dominio específico de la existencia humana abre la posibilidad de desplegar lo viviente desde adentro, por la autodeterminación reflexiva del pensar. El *Geist* introduce

la existencia inmediata en un nuevo plano de realidad cuyo elemento y fin es el pensamiento mismo, su actividad creadora absoluta. Existir en modo *geistlig* significa la exposición de la conciencia inmediata en la reflexión del pensamiento mismo, en cuya sobredeterminación ideal el ser reconoce la universalidad concreta que lo constituye. Esa autodeterminación y sobredeterminación creadora del pensamiento es la libertad, infinita posibilidad de la cual nace el singular existente, el nosotros comunitario, la cultura y su historia.

El tiempo ha llegado de restituir las fuerzas espirituales de un nuevo existencialismo, en continuidad con aquella tradición para la cual ser humano no es jamás el epifenómeno de un compuesto de partes o un haz de *flatus vocis*. La persona humana es un animal espiritual, el más frágil y poderoso a la vez, capaz de las mayores obras y las más aberrantes destrucciones. Esa ambigua condición de quien puede destruir o crear, afirmarse y negarse a sí mismo y los otros, ese estatuto ontológico radicalmente libre es, fue y será el constitutivo de lo humano en su valor y dignidad absoluta.

Bibliografía

ALAIMO, Stacy y HEKMAN, Susan (coords.). *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, 2008

BALCARCE, Gabi, *Posthumanismo espectral*. Buenos Aires: La Cebra, 2023

BARAD, Karen. “Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings”, *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay*

Studies, 21(2015): 387-422.
<https://people.ucsc.edu/~kbarad/Barad-GLQ%20article-Transmaterialities.pdf>

BINETTI, María José, “El espíritu es la segunda vez: epítome del pensamiento kierkegaardiano”. *Opúsculo Filosófico* 39 (2024): 5-33.
<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/opusculo/article/view/8287/6843>

BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013

BUTLER, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999

— “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, ed. por Sue-Ellen Case (ed.) (Johns Hopkins University Press, 1990), 270-82

— *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós, 2019
 Judith Butler, *¿Quién teme al género?* Barcelona: Paidós, 2024

— “Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico”, *Feminismo/posmodernismo*, ed. por Linda Nicholson, Buenos Aires: Feminaria, 1992, 75-95.

CASTRO, Ernesto, *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI* Madrid: Materia Oscura, 2019

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2002

DERRIDA, Jacques, *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1988

— *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972

DOLPHIJN, Rick y VAN DER TUIN, Iris. *New Materialism: Interviews and Cartographies*. Michigan: Open Humanities Press, 2012

FERRARIS, Maurizio, *Manifesto of New Realism*. New York: SUNY Press, 2014

GABRIEL, Markus, *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*. Barcelona: Pasado y presente, 2021

— *El sentido del pensamiento* Buenos Aires: Pasado y presente, 2019

— *Neo-existentialism. How to conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure* Cambridge & Medford: Polity Press, 2018

— *I am not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st. Century*. Cambridge & Malden: Polity Press, 2017

— *Sentido y existencia. Una ontología realista*. Barcelona: Herder, 2017

— *Why the World does not exist*. Cambridge & Malden: Polity Press, 2015

— *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism*. New York: Continuum, 2011

HARAWAY, Donna J., *Manifestly Haraway*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2016

— *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995

HEGEL, Georg. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Trad. R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005

— *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992

JAESCHKE, Walter, *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Trad. Antonio Gomez Ramos. Madrid: Akal, 1998

KANT, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente. México: Porrúa, 1986

KAUFMANN, Walter, *Goethe, Kant and Hegel. Discovering the Mind*. Vol. 1. New Brunswick & London: Transaction Publishers, 1980

KIERKEGAARD, Søren, *Søren Kierkegaard Skrifter*. Ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols. København: Gads Forlag, 1997-2013

LACAN, Jacques, *Seminario 20*. Buenos Aires: Paidós, 1998

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit, 1979

PRECIADO, Paul-B. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe, 2008

ROTHBLATT, Martine. *The Apartheid of Sex: A Manifesto on the Freedom of Gender*. Pandora, 1996

ŽIŽEK, Slavoj. *Incontinence of the Void. Economico-Philosophical Spandrels*. Cambridge & London: The MIT Press, 2017

— *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-textos, 2004)