
Marco Piasentier. Researcher at the University of Jyväskylä (Finland) and research fellow at the Center for Critical Thought, University of Kent (UK). He is a member of the editorial board of *Il Rasoio di Occam (MicroMega)* and a founding member of the *Journal of Italian Philosophy* (Newcastle UP). He co-ideated and co-directed the four editions of an annual summer school in ontology (ISP-Grado, 2015-2018). His research interests are focused on political theory and modern European philosophy. Beyond his recent publications *On Biopolitics: An Inquiry Into Nature and Language* (Routledge, New York 2020); “Foucault and the Two Approaches to Biopolitics.” *Biopolitical Governance. Race, Gender, and Economy*, Hannah Richter (Ed.), London: Rowman&Littlefield International, 2018; “‘The Government of a Multitude’. Hobbes and The Political Subject” (with Davide Tarizzo). *The Routledge Handbook to Biopolitics*, Sergei Prozorov and Simona Rentea (Eds.) (Routledge, London 2016). He is the editor of the volume *Italian Biopolitical Theory and Beyond: Genealogy, Psychoanalysis, Biology* (with Lorenzo Chiesa and Boštjan Nedoh), *Paragraph. A Journal in Modern Critical Theory* 39, 1, 2016. Contact: marco.piasentier@gmail.com

BIOPOLÍTICA Y ANTROPOMORFISMO¹

Marco Piasentier *

University of Jyväskylä

BIOPOLÍTICA Y ANTHROPOMORPHISM

Resumen

Toda investigación sobre biopolítica plantea de forma ineludible preguntas sobre la vida biológica y la política, la naturaleza y el lenguaje. Michel Foucault consideró esencial definir estos conceptos y las relaciones entre ellos. Partiendo de la exhortación de Foucault a pensar filológica y biológicamente, este artículo aborda la división entre naturaleza y lenguaje en el ámbito de los estudios biopolíticos. La investigación abarca diversos modelos filosóficos, desde el giro lingüístico heideggeriano hasta el naturalismo posdarwiniano. Para poder entablar un diálogo entre estas tradiciones, el texto pone en tela de juicio dos vestigios de una cosmovisión «humana, demasiado humana». El artículo intenta demostrar que *el comando del lenguaje* (*command of language*) y *la finalidad de la naturaleza* (*ends of nature*) son dos formas de antropomorfismo que excluyen la posibilidad de pensar filológica y biológicamente acerca de la biopolítica.

1. Fecha de recepción: 28 de enero 2021; fecha de aceptación: 7 de marzo 2021. Este artículo es una versión revisada de «Vestigios de antropomorfismo», introducción de *Biopolítica. Una investigación de la naturaleza y el lenguaje* (Piasentier, 2020). El presente artículo es el resultado de un proyecto de investigación desarrollado con las University of Jyväskylä y el Center for Critical Thought, University of Kent.

* Traducido por Omar Espinosa

Palabras clave

Biopolítica, antropomorfismo, Foucault, naturaleza, lenguaje.

Resumen

Every inquiry into biopolitics inevitably raises questions about biological life and politics, nature and language. Michel Foucault deemed it essential to define these concepts and the relationships between them. Building upon Foucault's exhortation to think philologically and biologically, this article addresses the divide between nature and language in the field of biopolitical studies. The inquiry encompasses diverse philosophical models, from the Heideggerian linguistic turn to post-Darwinian naturalism. In order to establish a dialogue between these traditions, the article puts into question two vestiges of a "human, all too human" worldview. The article attempts to show that the *command of language* and the *ends of nature* are two forms of anthropomorphism that preclude the possibility of thinking philologically and biologically about biopolitics.

Keywords

Biopolitics, anthropomorphism, Foucault, nature, language.

Toda investigación sobre biopolítica implica inevitablemente preguntas acerca de la vida biológica y la política, la naturaleza y el lenguaje. Michel Foucault —padre de los estudios biopolíticos contemporáneos— consideró que era esencial definir estos conceptos y las relaciones entre ellos. «Históricamente y fisiológicamente» [*Histotiquement et physiologiquement*] (Foucault, 1971, p. 163) es una expresión acuñada por Friedrich Nietzsche que más tarde emplearía Foucault para encapsular una visión filosófica en la intersección entre una perspectiva «filosófica-filológica» y una filosófica-biológica (Foucault, 1966, p. 316). La intrincada división entre las ciencias humanas y las ciencias naturales ejemplifica el reto propuesto por Foucault. En las siguientes páginas nos dirigimos a exponer algunas de las principales razones que no nos permiten pensar en la biopolítica biológicamente y filológicamente.

Antes de examinar la forma en que las perspectivas biológica y filológica pueden alimentar la tensión entre las ciencias humanas y las naturales, podemos considerar cómo ellas tienden a formarse algunas formas en el estudio foucaultiano. Revisando este vasto corpus literario, recibimos la impresión de que hay dos posiciones filosóficas en conflicto diferentemente agudas entre sí. Las lecturas propuestas por dos ilustres intérpretes nos ofrecen un paradigmático ejemplo de esa división. Si Judith Butler (1989) sostiene que «La posición de que el cuerpo es una construcción que seguramente, si bien no de manera inmediata, está asociada a Michel Foucault» (p. 601), Gilles Deleuze (1986) se pregunta «¿no es la fuerza que viene del exterior una cierta idea de la Vida [*idée de la Vie*] [...] aquello en lo que el pensamiento de Foucault culmina?» (pp. 98–99)². La comparación entre los dos pasajes revela un claro contraste entre la perspectiva biológica y la filológica. Es nuestra opinión que un remanente antropomórfico estropea la «idea de Vida» y la idea del lenguaje que constituyen estas interpretaciones. Socavar el antropomorfismo informando esos principios explicativos nos permitirá debilitar el conflicto entre ambas perspectivas foucaultianas.

2. De las palabras de Butler y Deleuze emergen dos principios explicativos que parecen coincidir con los términos constitutivos de lo que Alain Badiou (2009) considera el axioma de la convicción contemporánea. El pronunciamiento está anunciado así: solamente hay cuerpos y lenguajes (*Il n'y a que des corps et des langages*). Múltiples diferencias problematizan el intento de establecer una creencia singular que informa a las sociedades occidentales. Nuestra búsqueda no es, por lo tanto, decidir si esta definición es realmente el *credo* esencial de la cultura occidental contemporánea. Nos limitaremos a observar que la literatura filosófica contemporánea sobre biopolítica (y otros temas) sugiere una tensión entre estos dos principios, al punto de que parece legítimo discutir si solamente hay cuerpos o lenguajes. Si este es el caso, un diagnóstico apropiado y una cura de la «ideología dominante» contemporánea parece requerir una revisión más profunda de la relación entre el naturalismo y la crítica, más que desechar una de las dos como el pensamiento de Badiou y su legado en debates contemporáneos, apegados a cierto realismo, parecen sugerir. Una investigación interesante sobre la posibilidad de naturalizar a Badiou es un aporte de Fabio Gironi (2015).

Creemos que las raíces filosóficas del antropocentrismo que rondan estas lecturas extienden por mucho el pensamiento y el conocimiento del pensamiento foucaultiano. Nuestra investigación no es, por lo tanto, un ejercicio exegético dirigido a rastrear el límite más allá del cual no es posible pensar en términos foucaultianos. Más bien, es un intento de revelar las fallas de dos posiciones filosóficas que informan su obra, pero no exhaustivamente. La teoría foucaultiana de la biopolítica será el centro de gravedad de un análisis que abarcará un amplio rango de modelos filosóficos: desde el giro lingüístico heideggeriano hacia el naturalismo neo-darwiniano. Las fisuras y barreras conceptuales que inevitablemente caracterizan el diálogo entre tradiciones diferentes pueden reforzar la idea de que existe un límite insuperable entre ambas. Creemos que una multiplicidad de *semejanzas de familia*, estorban a los intentos de fijar un genio filosófico completamente aparte de todas las demás tradiciones. Tomando la expresión de Samuel Beckett, no consideraremos estos malentendidos como pruebas de una incomunicabilidad esencial, sino más bien como «fallas interesantes» gracias a las cuales, nuevos conceptos filosóficos pueden emerger³.

En el curso de esta investigación, escribiremos las teorías y métodos de varias tradiciones filosóficas para sentar las fundaciones de una idea de biopolítica que aún permanece inédita. Trataremos de demostrar que pensar acerca de la biopolítica «históricamente y fisiológicamente» significa renunciar tanto a cierta noción de lo que es la vida como a cierta noción de lo que es el lenguaje. Por un lado, cuestionaremos aquellas investigaciones críticas que juzgan las teorías biológicas como invenciones históricas que han sido producidas en regímenes específicos de discurso y poder. Por otro lado, retaremos aquellas teorías biológicas que consideran una noción literal o metafórica de la teleología natural como algo esencial para la definición de lo que sea el mundo orgánico. El común denominador que sostiene juntas a las dos posiciones filosóficas,

3. En afinidad con el enfoque de este libro, abarcaremos la visión filosófica propuesta en un volumen reciente de Jeffrey A. Bell, Andrew Cutrofello, y Paul Livingston (2016). En esta colección de ensayos —que pueden considerarse como un manifiesto por una nueva filosofía del siglo XXI— los autores buscan mostrar que «ya es posible avizorar un futuro para el pensamiento y la práctica filosófica que ya no esté determinada como ‘analítica’ o como ‘continental’, sino, más bien, como una síntesis plural de lo que mejor hay de ambas tradiciones» (p. 2). Consideramos que *The Politics of Logic* (Livingston, 2012) y *The Logic of Being: Realism, Truth, and Time* (Livingston 2017) son ejemplos paradigmáticos de este enfoque plural. De ambos libros, el primero es el que probablemente comparte más similitudes con el presente libro. Como el título ya sugiere, el libro muestra las implicaciones de largo alcance de la formalización para la comprensión de preguntas políticas. Livingston, de forma admirable, explora la conexión profunda entre las obras de pensadores tan diversos como Badiou, Derrida, Lacan, Cantor Gödel, Wittgenstein, Russell, Turing y Carnap. Por un lado, él demuestra la dimensión formal y lógica de la filosofía continental contemporánea. Por otro lado, demuestra que la lógica y el formalismo tienen importantes implicaciones políticas. A pesar de que no nos referimos a las temáticas abarcadas por Livingston, su enfoque filosófico riguroso y original ha sido una inspiración para definir la estructura del presente libro.

tan diferentes entre sí, es un *horror vacui*, un miedo al vacío, que no les permite aplicar una visión del mundo *humana, demasiado humana*⁴.

Nuestra investigación comenzará revisitando algunos momentos en el «camino al habla» inaugurado por Martin Heidegger, un pensador cuya influencia permea no solamente el «desarrollo filosófico entero» de Foucault, como el mismo reconoció en una entrevista en 1984 (Foucault, [1984] 1994, 703), sino que también juega un rol fundamental en el trabajo de otro filósofo cuya teoría filosófica está en tensión crítica con la foucaultiana: Giorgio Agamben. Nos enfocaremos en la definición heideggeriana del lenguaje como «morada de la esencia del ser humano» (Heidegger, 2004, p. 361) y en el legado que esa definición tiene en la obra de Foucault y Agamben.

El pensamiento Heideggeriano ha sido asociado frecuentemente con un «sesgo anti-biológico» (cf. Agamben, 2002; Derrida, 1988; Esposito, 2018; Sloterdijk, 2001; Stiegler, 1994). En *Ser y tiempo*, por ejemplo, la condición de posibilidad para el despliegue del mundo yace en la constitución existencial del ser humano, definido a partir de la exclusión de la dimensión biológica del humano. Si Heidegger considera que es la dimensión biológica el presupuesto desde el cual una serie de “existentialia” deben separarse, parece justo concluir que el no considera que el ser humano sea esencialmente una *criatura viva*. No obstante, esta no es la última palabra de Heidegger. En una conversación de 1963 que ha sido reunida en los *Seminarios de Zollikon*, hace explícita una idea que, según consideramos, anuncia algunos de sus más importantes textos tardíos: «la diferencia antropológica” (*anthropologische Differenz*) [...] está en el camino equivocado. Pertenece a la metafísica» (Heidegger, 1994, p. 231). Muchos autores, comenzando por Heidegger mismo, han reconocido un «giro» (*Kehre*) en su obra. Notaremos que esta transformación no se despliega de una forma única y lineal, sino que bordea trayectorias que se desplazan a diferentes velocidades y en diferentes direcciones. Seguir uno de esos caminos nos permite dejar atrás la diferencia antropológica, para encontrar la semilla de una concepción alternativa del ser humano que tendrá una función significativa en algunas de las obras fundamentales de Agamben y Foucault.

En una carta de 1927 dirigida a Edmund Husserl, Heidegger (1999) explica que el problema central de *Ser y tiempo* puede resumirse en la siguiente pregunta: «¿Cuál es el modo de ser del ente para el cual el mundo está constituido?» (p. 54). En *Ser y tiempo*, Heidegger (1977) discute ciertamente que la existencia humana «tiene la constitución esencial de ser-en-el-mundo» (p. 73): considera que el ser humano está originalmente

4. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche (1999) escribe: «el hecho básico de la voluntad humana, su *horror vacui*: necesita una meta» (p. 339).

abierto al mundo. Sin embargo, la ontología fundamental de Heidegger «revela aspectos estructurales del Dasein que no pueden ser definidos por completo en términos del mundo» (Braver, 2007, p. 278). Lee Braver y otros académicos han demostrado convincentemente que el giro introduce la posibilidad de completar el concepto de ser-en-el-mundo de *Ser y tiempo*, e imposibilita establecer una serie permanente de formas de ser que exceden y fundamentan el mundo⁵. El mundo ya no es «una característica» (*Charakter*) de la constitución existencial del ser humano (cf. Heidegger, 1977, p. 87), sino que los acontecimientos históricos del mundo constituyen las características de los seres humanos. El mundo deviene un evento lingüístico, otorgado históricamente por sí mismo y carente de un punto de anclaje final.

Sugiero que el Heidegger tardío no considera ya la diferencia antropológica como un momento fundacional. Pensarlo de otro modo significaría adjudicar una esencia al ser humano excediendo y fundando las aperturas históricas del mundo. Heidegger no supera la «pasión anti-biológica» (Sloterdijk, 2001) que caracteriza parte de su pensamiento, desarrollando una relación diferente entre el ser humano y su dimensión biológica, pero mostrando que cada articulación entre ambos términos debe ser reducida a una ocurrencia histórica del mundo mismo. «Afuera» (*dehors*) (Foucault) el «mundo» (*Welt*) (Heidegger), en esa «dimensión vacía» (*dimensione vuota*) (Agamben) a la cual Heidegger llama «tierra» (*Erde*), no encontraremos el recordatorio de una dimensión prediscursiva sino una reserva de significación (c.f. Vattimo, 1985 y 1996). Nuestra crítica al horizonte filosófico inaugurado por el giro comenzará cuando la idea de que el lenguaje es la morada del ser humano comience a implicar un proceso de hacer-mundo que pierde su mínimo sentido ontológico como una dimensión independiente del lenguaje. Desde esta perspectiva —la cual no agota el legado del giro lingüístico heideggeriano— discutir que «el lenguaje es la morada de la esencia del ser humano» (Heidegger, 2004, p. 361) significa afirmar que «el desarrollo de la humanidad es una serie de interpretaciones» (Foucault, 1971, p. 158). Cuando las investigaciones históricas y críticas foucaultianas toman esta forma, ellas reducen cada definición del ser humano a un específico «régimen de discurso y poder» (Butler 1989, p. 601), y así, la posibilidad de establecer si el ser humano es o no una criatura viva siempre está ya perdida en una «gran ignorancia» (*grande ignoranza*) (Agamben, 2002, p. 92).

5. Vincenzo Costa (2002) propone una lectura del joven Heidegger similar a aquella de Braver. Argumenta que en *Ser y tiempo* la diferencia ontológica depende de la diferencia antropológica. Hemos descubierto el pasaje de los *Zollikon seminars* que hemos citado en esta introducción gracias a la obra de Costa.

Nuestra meta no es desechar el giro heideggeriano y su legado, sino permitir que emerja el remanente antropomórfico acechando en la idea de que los seres humanos siempre habitan el lenguaje⁶. A la luz de la investigación delineada hasta el momento, avanzaremos hacia una lectura de la interpretación del prólogo del Evangelio de San Juan propuesto por Agamben (1984), obra que implícitamente también informa en parte sobre la obra heideggeriana y foucaultiana. La supuestamente profana lectura del pasaje bíblico «en el inicio fue el verbo» (*En arche en ho logos*) infunde un principio antropomórfico en el giro lingüístico. Si el lenguaje está considerado desde el inicio, ninguna dimensión natural o sobrenatural puede explicar su acontecer. La significación deviene lo que Ray Brassier (2011) llamaría un explicador inexplicado (p. 11)⁷. Un *horror vacui* de la memoria Nietzscheana, la de un miedo a la falta de significado, inunda la posibilidad de pensar en una dimensión que sea independiente del lenguaje. Tomando prestado un término popularizado por la deconstrucción, sugeriremos que el antropomorfismo introducido por la interpretación profana del prólogo al Evangelio de Juan difícilmente puede considerarse una forma de logocentrismo, porque no hay voz más auténtica y originaria que el lenguaje cotidiano. El logocentrismo es sustituido por algo que llamaremos *logomorfismo*. Gracias al análisis etimológico-filosófico del termino heideggeriano *Dichtung*, intentaremos dilucidar cómo es que esta voz es pura potencialidad de significar, cuyo único imperativo (*Imperativ*) o comando (*Geheiss*) (Heidegger, 1985, p. 158) es abandonar la creencia en la existencia de una «independencia material u ontológica» (Butler, 1989, p. 602) con respecto a los regímenes del discurso y del poder.

Foucault presenta su investigación sobre biopolítica en su libro *La historia de la sexualidad. Vol 1.* (1976) y en su curso del Collège de France 1977-1978 *Seguridad, territorio, población*. En estas obras explica que la inclusión moderna de la vida biológica en la esfera de las técnicas políticas ha sido desarrollada de un lugar a otro con la definición de un ser humano que excluye cualquier referencia a entidades sobrenaturales. La humanidad biopolítica se apropia hecho biológico fundamental (Foucault, 1978, p. 3) de que él o ella es siempre «un ser vivo específico y que se relaciona de formas específicas con otros seres vivos» (Foucault, 1976, p. 189). La diferencia antropológica,

6. Nuestra comprensión de Heidegger comparte puntos importantes con la propuesta por Michael Lewis (2014 y 2017). Particularmente, consideramos la posibilidad de presuponer una lectura de Heidegger capaz de contribuir a la superación más que a inflamar el conflicto entre lo manifiesto y la imagen científica del ser humano. En este sentido, nuestra lectura de Heidegger es un intento de moverse en la dirección que Lewis ha señalado, ya que intentamos pensar en Heidegger «más allá de la deconstrucción» o, al menos, más allá de cierta lectura que hay de ella.

7. La obra de Brassier y, especialmente, su redefinición de la pregunta por lo trascendental a través de un enfoque filosófico en la encrucijada entre pensamiento crítico y la metafísica naturalista ha sido una fuente significativa de inspiración por este trabajo.

que considera al ser humano como *esencialmente* no una criatura viva, por lo tanto, no puede ser la fundación para definir la especificidad del individuo y de la existencia política del ser humano biopolítica.

De acuerdo a la interpretación de la perspectiva filosófica-filológica que hemos delineado brevemente en los párrafos previos, la definición del ser humano caracterizada tanto por la diferencia antropológica como por la biopolítica es una invención histórica resultado de regímenes específicos de discurso y poder. Por lo tanto, no es inherente al ser humano tener una dimensión política, sea en antítesis o en relación con su dimensión biológica, sino que es en lo político que el ser humano encuentra su morada. Esta interpretación de la perspectiva filosófica filológica no es la única perspectiva que Foucault adopta para dirigirse a la pregunta sobre la biopolítica. Si Deleuze y otros intérpretes como Roberto Esposito creen que el pensamiento foucaultiano culmina en una cierta idea del mundo orgánico es debido a que en algunos de sus escritos Foucault se dirige a la pregunta sobre la biopolítica desde un ángulo completamente diferente.

De acuerdo a esta perspectiva diferente, definir la dimensión biológica del ser humano es esencial para dar cuenta de su existencia política. El término *vitalismo* que, por ejemplo, Deleuze utiliza para describir la biofilosofía foucaultiana, podría ser confuso porque puede dar la impresión de que Foucault quiere defender una idea del mundo biológico considerando que la existencia de algún ente o fuerza inverificable. Por el contrario, Foucault sostiene que una ciencia de la vida requiere científicos y filósofos dispuestos a enfrentar la pregunta sobre la teleología en la biología pero eso no significa que el vitalismo sea verdadero. Tampoco significa que esta noción, que tan frecuentemente se ha enraizado profundamente en las filosofías menos rigurosas, deba constituir una «filosofía de la biología insuperable» (Foucault, 1994, p. 773). Definir la pregunta sobre la teleología es esencial para la perspectiva filosófica biológica de la biopolítica porque le permite a Foucault establecer si el mundo orgánico es o no genuinamente algo que tiene propósitos y normas. A continuación, nuestra investigación aborda la pregunta sobre la teleología biológica y sobre sus implicaciones biopolíticas. Limitar nuestra investigación a la biofilosofía de Foucault y a su legado no agotaría las ramificaciones de semejante pregunta. Por lo tanto, extenderemos nuestra investigación a la teoría de la evolución de una selección natural, prestando atención particular a la visión estándar de nociones teleológicas en la filosofía de la biología evolutiva.

Un primer paso para dirigirse a la pregunta por la teleología en la biología es decidir si la teleología biológica puede ser considerada independientemente de las intenciones psicológicas y de los propósitos. En nuestra lectura, Foucault y otros pensadores de la

biopolítica creen que el lenguaje teleológico puede dar cuenta del mundo orgánico en virtud de hechos no psicológicos acerca de los organismos y sus partes. A continuación, veremos que, en algunos de sus hitos más importantes, Foucault recurre a una definición de la vida biológica como un proceso no psicológico que no aporta organismos con propósitos y de la genealogía como el método para reconstruir la historia natural. El legado de George Canguilhem y de Nietzsche resuena en estos textos, que también constituirán el comienzo de nuestra investigación. Nos enfocaremos principalmente en aquello de lo que da cuenta genealógicamente Foucault en relación a la historia natural y a su legado en la teoría biopolítica actual. Nuestra investigación mostrará que el intento de preservar las nociones teleológicas en la historia natural depende de la visión que un *humano demasiado humano* tiene del mundo orgánico. A partir de una lectura muy específica de Nietzsche, Foucault y otros académicos mantienen que la genealogía de la historia natural «no pretende volver en el tiempo para restaurar una continuidad perdida que opera más allá de la dispersión de las cosas olvidadas» (Foucault, 1971, p. 152); la genealogía por el contrario problematiza una visión simplista de la historia natural como un camino lineal y progresivo. Esta concepción de la historia natural le permite a Foucault y a otros académicos de la biopolítica subrayar la importancia de los «errores» y de las disfunciones en la historia funcional de los «órganos fisiológicos» (Nietzsche, 1999). Cuestionaremos esta visión de la naturaleza sugiriendo que las partes biológicas y los procesos simplemente operan. Dotar a los entes orgánicos con estándares naturales de performatividad —que establecen si están funcionando o no— introduce contenidos normativos que no pertenecen al mundo natural. Para enmarcar mejor la pregunta sobre las nociones teleológicas en relación al mundo orgánico, nos remitimos al debate actual de la filosofía de la biología sobre si la historia evolutiva imbuje a los organismos y sus partes con propósitos y normas naturales.

Nuestra investigación se moverá desde el supuesto de que la teoría de la evolución por la selección natural ha privado a la teología natural de cualquier legitimidad científica al explicar el mundo vivo. Más adelante, mostraremos que la ausencia de cualquier referencia a un diseñador divino no agota el debate de la teleología en la ciencia: hay opiniones encontradas sobre si la teoría de la evolución por selección natural nos ofrece una visión naturalista de las nociones teleológicas en la biología o si, por el contrario, nos permite dejar de pensar acerca del mundo biológico en términos teleológicos (cf. Allen y Bekoff, 1995). La literatura sobre la naturalización de la teleología en la biología es vasta, pero la mayoría de los estudios recientes se han enfocado en el concepto de función. Tomaremos en cuenta esta literatura reciente con atención particular a aquellas

que establecen la función de los rasgos por referencia a su historia selectiva (cf. Millikan, 1989; Neander, 1991; Griffiths, 1992; Godfrey-Smith, 1994; y otros). Según la formulación "estándar" del argumento del efecto seleccionado (selected effect, en adelante ES), la función de un rasgo está de nida por lo que el rasgo fue seleccionado para hacer en el pasado. El enfoque seleccionado es «genuinamente teleológico» (Neander, 1991, p. 467) porque la presencia de un rasgo es explicada apelando a aquello para lo cual el rasgo es y es normativo porque no meramente describe lo que un rasgo de hecho lleva a cabo, sino que escribe y asegura qué es lo que un rasgo debería hacer. Si consideramos, por ejemplo, el funcionamiento del corazón de los mamíferos, la noción de función empleada por el argumento del ES no se limita a describir un efecto que casualmente tiene el corazón y cómo este efecto contribuye a alguna actividad compleja del sistema de interés. En otras palabras, el planteamiento del ES no afirma simplemente que, en el contexto del sistema circulatorio, la función del corazón sea bombear sangre: cuando este modelo asevera que los corazones de los mamíferos tienen la función de bombear sangre, sostiene que la historia selectiva de los corazones ha impuesto posteriormente a los mismos la función, el "propósito biológico, bombear" (Millikan 1989, p. 294).

Partiendo del trabajo de Roberto Cummins, Paúl Sheldon Davies y otros, sugeriremos que la teoría evolutiva no aporta las fuentes que requiere el enfoque de la selección. Desde nuestra perspectiva, la teoría darwiniana no ofrece un fundamento legítimo para indicar las nociones teleológicas en la biología, sino que, por el contrario, contribuye para que visualicemos un mundo natural libre de estas nociones. La teoría darwiniana puede jugar una función muy importante en mostrar que los rasgos no tienen un propósito y que en este sentido no se espera de ellos realizar una tarea específica. El corazón de un mamífero ciertamente tiene su historia de selección, pero esta historia no implica que se suponga que deba bombear sangre, puesto que la selección natural es indiferente a las funciones. Consideramos que el intento de naturalizar la teleología a través de la selección natural hace que se consideren la sobrevivencia y la reproducción como las finalidades últimas de los seres vivos. Ciertamente, los organismos necesitan algunas capacidades para sobrevivir y reproducirse en un ambiente dado, «sin embargo más que decir que el propósito o punto de vivir sea sobrevivir y reproducirse, sobrevivir y reproducirse son tan sólo algunas de las muchas cosas que realiza un organismo» (Cummins y Roth, 2010, p. 81).

Nuestra investigación continuará con aquellos enfoques filosóficos que desechan las explicaciones literales de la teleología natural y que, sin embargo, utilizan un lenguaje penetrante que trata la selección natural como si fuera un agente que elije rasgos

biológicos (como un calderero) o que los construye (como un ingeniero). Desde Darwin, la personificación imaginaria de la selección natural ha tenido un valor heurístico muy útil. Nuestro escepticismo hacia el lenguaje agencial comienza cuando se vuelve —de una manera más o menos explícita— en una precondition conceptual indispensable para concebir al mundo orgánico. Consideramos que discutir que «la metáfora del diseño está en el corazón de la biología evolutiva darwiniana» (Ruse, 2003, p. 266) significa asumir indirectamente una visión de propósitos y normas en el mundo orgánico. Intentaremos mostrar que científicos como Richard Dawkins y filósofos como Micael Ruse comparten con el enfoque de los efectos de la selección la necesidad de hacer la finalidad de la sobrevivencia y de la reproducción un prerequisite para sus lecturas de la teoría darwiniana. En contra de este enfoque del efecto de la selección, estos científicos y filósofos consideran que una visión post darwiniana del mundo orgánico no deja ninguna condición verdadera para la teleología, y, sin embargo, consideran indispensable pensar en la selección natural como un agente y a los rasgos orgánicos como herramientas implicadas en la finalidad de la sobrevivencia y la reproducción.

La crítica a la teleología biológica nos permitirá más adelante minar aquellas teorías y prácticas biopolíticas que han sido apoyadas por visiones normativas con propósitos del mundo orgánico. Consideramos que Davide Tarizzo (2008) es el filósofo que más claramente ha argumentado la necesidad de un enfoque como este en la biopolítica: preguntándonos «¿qué significa la vida para nosotros?» (p. 4) acarrea la comprensión sobre por qué todavía prestamos atención a la existencia de «finalidades últimas de todos los seres vivos» (Tarizzo 2011a, pp. 108-109), y por qué continuamos asumiendo implícitamente su existencia en contextos científicos, y más generalmente, en la esfera del discurso público cotidiano (cf. Tarizzo, 2010)⁸. Desde esta perspectiva, asumir la existencia de finalidades naturales, literal y metafóricamente, sirve para contrastar con otra forma de *horror vacui*, a saber, la idea de que, desde la perspectiva de la naturaleza, los seres humanos son para nada. Es a la luz de este enfoque deflacionista, que considera que la finalidad última de un organismo es una sombra de una visión del mundo humana y demasiado humana, que habremos de volver a un pasaje de la ética nicomaquea

8. Tarizzo (2010) responde estas preguntas a la luz de un estudio paradigmático sobre el origen de la noción moderna de vida, desde la biología germana romántica, imbuida con *Naturphilosophie*, hasta la biología evolutiva moderna anglo-americana. Gracias a su genealogía del concepto moderno de vida, Tarizzo es capaz de trazar una conexión entre la noción kantiana de la voluntad humana y el concepto darwiniano de la selección natural. Este esbozo del kantismo darwiniano no se dirige a saturar el campo entero de la biología evolutiva contemporánea, sino que busca mostrar la deriva teleológica de una cierta noción de la vida biológica que define como «vida autónoma». La vida biológica deviene una fuerza que expresa una voluntad pura y absoluta: como una voluntad que solamente se desea a sí misma, la vida autónoma solamente desea su propia supervivencia y reproducción..

bien conocido por la literatura biopolítica. Aristóteles se pregunta si el ser humano tiene una función en el mismo sentido que el ojo o la mano. La respuesta a esta pregunta es esencial para la concepción de la política que tiene Aristóteles ya que la finalidad última de la política descansa en el conocimiento de «la función de los hombres» (*to ergon tou anthropou*) (Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1097b24). Una forma en la cual una visión del mundo darwiniana podría ayudarnos a reconstruir la pregunta aristotélica es encontrar en «las finalidades de la sobrevivencia de la reproducción» un elemento importante para definir lo que se supone que deben hacer los seres humanos. Otra opinión consiste en afirmar la falta de cualquier finalidad como característica de la evolución de los seres vivos, sugiriendo así que nosotros los seres humanos habitamos sin propósito en el mundo natural.

Daniel Dennett (1995) se refiere a esa segunda opción cuando escribe que el darwinismo retrata «un mundo orgánico que es absurdo en el sentido existencialista del término: no absurdo, pero sin propósito» al grado de que su visión de los seres vivos es «finalmente algo independiente de un ‘significado’ o ‘propósito’» (p. 153). No obstante, enmascara esta visión absurda del mundo orgánico con una noción imaginaria de la selección natural —«la madre naturaleza»— que diseña a los organismos y a sus partes «como si» fueran artefactos dotados con la finalidad de la sobrevivencia y la reproducción. Esta metáfora está tan profundamente enraizada en su lectura de la teoría de la evolución de la selección natural que él sostiene: «se sigue de la verdad del darwinismo que tú y yo somos artefactos de la madre naturaleza» (, p. 426). Nos parece que el vacío que deja la falta de una finalidad última para el ser vivo no debería ser considerada una laguna que debe llenarse con viejas o nuevas teleologías naturales, sean literales o metafóricas. El despliegue de la falta de una finalidad última que caracteriza nuestra existencia como seres vivos es, más bien, el despliegue de un espacio vacío que nos puede permitir imaginar nuevas formas de ser-en-común.

Aunque esta conclusión no agota la compleja investigación para pensar la biopolítica histórica y fisiológicamente, podemos, sin embargo, sugerir que este trabajo intenta elucidar la necesidad de excluir aquellas interpretaciones de las perspectivas filosófica-biológica y filosófica-filológica que refuerzan lo que Sergei Prozorov (2019) ha definido como «la estructura bipolar» de la biopolítica (p. 14)⁹. Pensar más allá de esta estructura bipolar

9. La obra de Prozorov ofrece una de las más importantes formulaciones del encuentro afirmativo entre biopolítica y democracia. Aunque no nos dirigimos directamente a la cuestión de la biopolítica democrática, nuestro proyecto tiene una deuda particular con la obra de Prozorov (2018) y, muy específicamente, con la idea de que «el contenido prescriptivo de la democracia consiste en la afirmación de la contingencia de todas las formas de vida que coexisten en ella, lo que implica su libertad, igualdad, y comunidad» (p. 1090).

significa en nuestra opinión trabajar en el desarrollo de «un naturalismo crítico» (Tarizzo, 2011b). Alguna vez Nietzsche (1999) escribió acerca de la necesidad de una «segunda vista» (*zweites Gesicht*) (p. 297): una perspectiva histórica capaz de corregir la, de otro modo, miope visión del naturalismo. Otros filósofos, trabajando en un frente opuesto a aquel de Nietzsche y de Foucault, han argumentado a favor de «una visión estereoscópica» (Sellars, 1991, p. 4), en la cual lo manifiesto y las imágenes científicas del ser humano son fusionados en una visión coherente. A pesar del hecho de que las categorías utilizadas por estos filósofos no coinciden, consideramos que intentan indicar una atención similar entre dos conceptos del ser humano y su lugar en el mundo. Pensar históricamente y fisiológicamente significa apropiarse de estas visiones filosóficas en el intento de conseguir una nueva relación entre la crítica y el naturalismo. Haciéndolo, ayudaremos a comprender mejor la forma en la que están entrelazadas la sociedad y la ciencia, la política y la biología.

Referencias

- Agamben, G. (1984). L'idea del linguaggio. *Aut Aut*, (201), 67-74.
- Agamben, G. (2002). *L'aperto. Uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Allen, C., & M. Bekoff. (1995). Function, Natural Design, and Animal Behavior: Philosophical and Ethological Considerations. En N. S. Thompson (Ed.), *Perspectives in Ethology. Volume 11: Behavioral Design* (pp. 1–48). New York: Plenum Press.
- Aristotelis. (1984). *Ethica Nicomachea*. I. Bywater (Ed.). Oxford: Oxford University Press; Oxford Classical Texts.
- Badiou, A. (2009). *Second manifeste pour la philosophie*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Bell, J., A. Cutrofello, & P. Livingston (Eds.). (2016). *Beyond the Analytic-Continental Divide*. New York: Routledge.
- Brassier, R. (2011). The View from Nowhere. *Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture*, 8(2), 7-23.
- Braver, L. (2007). *A Thing of This World. A History of Continental Anti-Realism*. Evanston: Northwestern University Press.
- Butler, J. (1989). Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions. *Journal of Philosophy*, 86(11), 601-07.
- Costa, V. (2002). Di erenza antropologica e animalità in Heidegger. En A. Gualandi (Ed.), *Uomo, un progetto incompiuto. Vol. I. Significato e attualità dell'antropologia filosofica. Discipline Filosofiche XII*, 1 (pp. 137–165). Macerata: Quodlibet.

- Cummins, R., & M. Roth. (2010). Traits Have Not Evolved to Function the Way They Do Because of a Past Advantage. En F. J. Ayala & R. Arp (Eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Biology* (pp. 72–86). New York: John Wiley & Sons.
- Deleuze, G. (1986) *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Dennett, D. C. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Norton.
- Derrida, J. (1988). Interview with Jean-Luc Nancy. (Tr. P. Connor & A. Ronell), *Topoi*, 7(2), 113–121.
- Esposito, R. (2018). Política e natura umana. En *Termini della politica Vol.1* (pp. 232–252). Milano/Udine: Mimesis Editore.
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. En *Hommage à Jean Hyppolite* (pp. 145-172). Paris: PUF.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir* Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1978). *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Seuil.
- Foucault, M. (1994). Le retour de la morale. En *Dits et Écrits: 1980-1988* (pp. 696–706). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1994). La vie : l'expérience et la science. En *Dits et Écrits: 1980-1988* (pp. 763–776). Paris: Gallimard.
- Gironi, F. (2015). *Naturalising Badiou. Mathematical Ontology and Structural Realism*. London: Palgrave MacMillan.
- Godfrey-Smith, P. (1994). A Modern History Theory of Functions. *Nous* 28(3), 344–362.
- Griffiths, P. E. (1992). Adaptive Explanation and the Concept of a Vestige. En P. E. Griffiths (Ed.), *Trees of Life: Essays in Philosophy of Biology* (pp. 111–31). Dordrecht: Kluwer.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. En F.-W. von Herrmann (Ed.), *Gesamtausgabe 2*. Frankfurt am Main: Klostermann Verlag.
- Heidegger, M. (1999). Brief an Edmund Husserl vom 22.X.1927. En R. Cristin (Ed.), *Edmund Husserl - Martin Heidegger: Phänomenologie (1927)* (pp. 51-54). Berlin: Duncker & Humblot.
- Heidegger, M. (1946, 2004). Brief über den 'Humanismus'. En F.-W. von Herrmann (Ed.), *Wegmarken. Gesamtausgabe 9* (pp. 313-364). Frankfurt am Main: Klostermann Verlag.

- Heidegger, M. (1957/58, 1985). Das Wesen der Sprache. En F.-W. von Herrmann (Ed.), *Unterwegs zur Sprache (1950-1959). Gesamtausgabe 12* (pp. 147–204). Frankfurt am Main: Klostermann Verlag.
- Heidegger, M. (1963, 1994) Zwiegespräche mit Medard Boss (1961–1972). En *Zolliker Seminar: Protokolle—Zwiegespräche—Briefe Martin Heidegger. Hrsg. von Medard Boss.* (pp. 193-296). Frankfurt am Main: Klostermann Verlag.
- Lewis, M. (2014). *Heidegger Beyond Deconstruction: On Nature.* London: Bloomsbury.
- Lewis, M. (2017). The Relation between Transcendental Philosophy and Empirical Science in Heidegger's Fundamental Concepts of Metaphysics. *Cosmos and History*, 13(1), 47–72.
- Livingston, P. (2012). *The Politics of Logic. Badiou, Wittgenstein, and the Consequences of Formalism.* New York: Routledge.
- Livingston, P. (2017). *The Logic of Being: Realism, Truth, and Time.* Evanston: Northwestern University Press.
- Millikan, R. G. (1989). In Defense of Proper Functions. *Philosophy of Science*, 56(2), 288–302.
- Neander, K. (1991). The Teleological Notion of Function. *Australasian Journal of Philosophy*, 69(4), 454-468.
- Nietzsche, F. (1999). *Zur Genealogie der Moral.* G. Colli & M. Montinari (Eds.) *Kritische Studienausgabe 5.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Piasentier, M. (2020). *On Biopolitics: An Inquiry into Nature and Language.* New York: Routledge.
- Prozorov, S. (2018). A thousand healths: Jean-Luc Nancy and the possibility of democratic biopolitics. *Philosophy and Social Criticism*, 44(10), 1090–1109.
- Prozorov, S. (2019). *Democratic Biopolitics: Popular Sovereignty and the Power of Life.* Edinburgh University Press.
- Ruse, M. (2003). *Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sellars, W. (1991). Philosophy and the Scientific Image of Man. En R. Colodny (Ed.), *Frontiers of Science and Philosophy* (pp. 35–78). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Sloterdijk, P. (2001). *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger.* Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Stiegler, B. (1994). *La technique et le temps, 1: La faute d'Épiméthée.* Paris: Éditions Galilée.
- Tarizzo, D. (2010). *La vita. Un'invenzione recente.* Bari: Laterza.

Tarizzo, D. (2011a). Metafisica, biometria, biologia. *Nuova Civiltà delle Macchine*, 24(4), 105–118.

Tarizzo, D. (2011b). Cosa chiamiamo naturalismo. *Prometeo*, 29(115), 34–41.

Vattimo, G. (1985). *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.

Vattimo, G. (1996). *Introduzione ad Heidegger*. Bari: Laterza.