

ISSN: 2683-9040

# ReviD

Revista de Investigación y Disciplinas



**Dossier Especial de antropología - 2025**





---

# RevID

*Revista de Investigación y Disciplinas*

*Dossier Especial de antropología, 2025.*

---





---

## **Universidad Nacional de San Luis**

Rector: Dr. Raúl Gil

Vicerrector: Mgtr. María Claudia Brusasca

## **Facultad de Ciencias Humanas**

Decana: Mgter. Verónica Beatriz Longo

Vice Decana: Lic. Valeria Pasqualini

## **Centro de Informática Educativa:**

Directora: Mg. Marcela Cristina Chiarani



Ejército de Los Andes 950 - Bloque IV - 2° piso, Oficina 72.

Tel: +54 (0266) 4520300. Interno 4121.

Correo Electrónico: [revista.revid@gmail.com](mailto:revista.revid@gmail.com)

San Luis - Argentina





---

# RevID

## *Revista de Investigación y Disciplinas*

---

### **Responsables editoriales Dirección y edición científica:**

*Dra. Jaquelina Noriega*

*Dra. María Alicia Neme*

### **Comité Académico**

Dra. Judith Naidorf (UBA-CONICET-ARGENTINA)

Dr. Fernando Nápoli (UTN-Regional BS AS- ARGENTINA)

Dra. María Teresa Sirvent (UBA- ARGENTINA)

Dr. Héctor Monarca (UAM-ESPAÑA)

Dr. Carlos Mazzola (FCH-UNSL- ARGENTINA)

Dra. Andrea Puchmüller (FCH-UNSL- ARGENTINA)

Dra. Jaquelina Noriega (FCH-UNSL- ARGENTINA)

Dra. Alicia Neme (FCH-UNSL- ARGENTINA)

Dra. Cecilia Montiel (FCH-UNSL- ARGENTINA)

Mg. Marcela Chiarani (FCFMYN-UNSL- ARGENTINA)

### **Editora General**

Esp. Dayana Alfaro (UNLC - ARGENTINA)

### **Comité Editorial**

Mg. Paola Allendes (FCFMyN - UNSL - ARGENTINA)

Esp. Dayana Alfaro (UNLC - ARGENTINA)

Tec. Mariné Campos (Hospital Universitario de Friburgo, UKF - ALEMANIA)

Lic. Antonella Biondi (FCH - UNSL - ARGENTINA)

Esp. Alejandro Brandolin (UNSL- ARGENTINA)

Prof. Taibe Kusselman (UNSL- ARGENTINA)





Lic. Silvana Velázquez (UNSL- ARGENTINA)

Lic. Nestor Juarez (UNSL - ARGENTINA)

### ***Comité Evaluador Permanente***

Dra. Belen Godino (FCH-UNSL- ARGENTINA)

Mg. Beatriz Pedranzani (FCH-UNSL- ARGENTINA)

Lic. María Lujan Montiveros (FCH-UNSL- ARGENTINA)

Lic. Walter Solar (FCH-UNSL- ARGENTINA)

Mg. Carolina Mirallas (FCH-UNSL- ARGENTINA)

Mg. María Sol Rodríguez Tablado (UAM-ESPAÑA)

Dra. Soledad Rappoport Redondo (UAM-ESPAÑA)

### ***Comité de Comunicación y difusión***

Esp. Alejandro Brandolin (UNSL- ARGENTINA)

Tec. Mariné Campos (Hospital Universitario de Friburgo, UKF - ALEMANIA)

### ***Diseño***

Mg. Paola Allendes (FCFMyN - UNSL - ARGENTINA)

Esp. Dayana Alfaro (UNLC - ARGENTINA)

### ***Asesoramiento Técnico***

Mg. Cintia Lorena Gómez (FCFMyN - UNSL - ARGENTINA)

### ***Equipo de Traducción***

Trad. Florencia Yuvero (FCH - UNSL - ARGENTINA)

Trad. Mariela Martinucci (FCH - UNSL - ARGENTINA)

Trad. Marcela Puebla (FCH - UNSL - ARGENTINA)

Trad. Graciela Lucero (FCH - UNSL - ARGENTINA)





## **Índice de Contenidos**

### Editorial

*Noelia Billi y Diego Parente* .....6

Una Antropología Filosófica “desde nuestra mirada”: Derivas postandrocéntricas de la disciplina

*Irene Audisio - Yanina Luponio Sáenz - Paloma Rico* ..... 10

Humanø¿s ¿dónde, quiénes? Una aproximación al post-humanismo desde el giro ontológico, lo monstruoso y la imaginería cyborg

*Malen Azul Calderón Fourmont*.....35

### Post-antropocentrismo

*Diego Parente*.....57

### Post-alimentario

*Noelia Billi*.....66

Acerca del post. Algunas reflexiones situadas desde una antropología filosófica latinoamericana

*Federica Scherbosky - Aldana Contardi*.....81

### Por una Antropología Filosófica americana

*Mariano Gaudio*.....100



## Editorial

### *El prefijo POST- en los debates actuales de la Antropología Filosófica*

Desde las últimas décadas del siglo pasado, buena parte del pensamiento crítico recurre a los sintagmas que incluyen el prefijo post- para operar tanto un diagnóstico como una posible manera de plantear problemas que den cuenta de las novedades que el presente trae consigo. A finales de los años 70, Jean-François Lyotard reflexionó sobre esta operación, como parte de su elaboración del concepto de postmodernidad. En esa ocasión, Lyotard señalaba que, si bien el prefijo indica en principio una sucesión diacrónica (y viene después de x), la cronología lineal que esta sucesión supone no es neutra sino moderna, en tanto "está estrechamente atada al principio de que es posible y necesario romper con la tradición e instaurar una manera de vivir y de pensar absolutamente nueva". Precisamente es sospechando de eso "nuevo" que se presentaría como radicalmente diferente que se ha generalizado el uso del prefijo post-, al comprender que se utiliza para señalar (i) una tradición de problemas anterior de la que lo "nuevo" depende y (ii) el hecho de que se la impugna parcialmente. Es decir, el uso de este prefijo implica señalar la línea de investigación con la cual se pretende discutir, algo que fuerza a instalarse en una posición que por momentos es ambigua.

En el caso de la AF, este problema es particularmente agudo, al menos por dos razones. La primera se presenta cuando se concibe a la AF como una disciplina principalmente teórica y se relaciona con el carácter un tanto fallido de sus fundamentos en tanto tal, desarrollados in extenso por Heidegger (quien, además, reconduce el problema a la finitud humana y su relación con la fundamentación de la metafísica). En este punto, la AF parece incapaz de estar a la altura de su propio proyecto (la de una "Ciencia del Hombre"), en la medida en que se decanta como una ontología regional o bien como un saber corroído por la indeterminación de su objeto, método y alcance. Si este fuera el caso, referirse a un "post-" en el marco de la AF debería explicar primero

por qué se permanece en dicho marco (por su relevancia, por su tradición, por la historia de sus problemas) para, así, ser capaz de señalar continuidades y rupturas. El segundo orden de razones se presenta si tomamos la AF como perteneciente a la filosofía práctica, algo que plantea problemas fundamentalmente ético-políticos y metodológicos: en qué sentido hablar de un post-(humanismo, antropocentrismo, eurocentrismo), implica un aporte significativo capaz de ofrecer mejores herramientas para la valoración de los principios que guían la acción humana (individual o colectiva). Por supuesto, en condiciones concretas de reflexión, ambas líneas se entrecruzan, generando planteos filosóficos que, en general, tienen la necesidad de crearse una tradición particular y situada (habitualmente alejada de los autores "clásicos" alemanes) donde inscribir sus problemas e interrogantes.

En el caso de la AF tal como hemos visto que se practica en las cátedras que conforman la Red Argentina Intercátedras de Antropología Filosófica (RAIDAF<sup>1</sup>), la reflexión epistemológica parece anudarse de manera singular con la práctica, en la medida en que se hace evidente una tendencia a aprovechar la heterogeneidad de fuentes (practicada en general como interdisciplina) para extender el objeto y alcance de la reflexión.

Los artículos que componen este dossier están organizados a partir de dos hilos conductores. El primero de ellos atañe a lo que podríamos llamar una tematización política del lugar de enunciación de quien se dedica a la antropología filosófica. En este marco surgen preguntas acerca de si las unidades de análisis propias de la investigación en nuestro campo ("hombre", "humano", "sujeto", "cultura", "agencia") presentan sesgos que, en algún

---

<sup>1</sup>La Red Argentina Intercátedras de Antropología Filosófica es una red federal conformada por las distintas cátedras de AF en materias de grado dentro de carreras universitarias argentinas. La Red fue creada en el año 2020 y, desde esa fecha, mantiene un núcleo activo de eventos virtuales y presenciales que permiten discutir problemas significativos del área, dando lugar a expresiones y variaciones de cada lugar geográfico, trayectorias investigativas y marcos conceptuales. La Red cuenta con el siguiente sitio web que compila la información de las distintas cátedras <https://blogs.ffyh.unc.edu.ar/redantropologiafilosofica> . Para información actualizada sobre las actividades de RAIDAF remitimos a <https://www.facebook.com/redarg.antropologiafilosofica>

sentido, pueden ser detectados y superados. El segundo hilo conductor de este dossier está relacionado con la dimensión metodológica implícita en la interrogación por el prefijo post-. En el caso específico de la antropología filosófica, esta indagación asume tensiones conceptuales entre el pre-, el post-, el anti- y el pro- en sus diversas variantes (humanismo, antropocentrismo, etc). Se trata de posibilidades conceptuales cuyo entramado no puede determinarse de manera sencilla en la medida en que implica frecuentes solapamientos y transversalidades.

Siguiendo estos dos hilos conductores, reunimos aquí seis trabajos que procuran reflejar un cierto estado del campo en la antropología filosófica y buscar determinar, aunque sea de manera acotada y provisoria, algunas de las tensiones conceptuales más relevantes para nuestro aquí y ahora.

En primer lugar, el artículo de Irene Audisio, Yanina Luponio y Paloma Rico aborda la crítica feminista al androcentrismo en el campo de la antropología filosófica. En este sentido, reconstruye el campo propiciado por el post-androcentrismo y, a través del tejido provisto por pensadoras feministas y posthumanistas, propone remover la idea de Hombre como centro de la disciplina.

Por su parte, el artículo de Malén Calderón problematiza el estatuto conceptual de "lo humano" en términos de aquello que constituye la "humanidad universal" desde el marco general del giro ontológico y la decolonialidad. Con tal objetivo, este trabajo explora el concepto de imaginería cyborg (Haraway) y lo monstruoso (Cohen) a través de la noción harawayana de figuración, delineando una perspectiva posthumanista para el campo de la antropología filosófica.

El artículo de Diego Parente se ocupa de mapear algunas modalidades de la figura del post- en antropología filosófica. Luego de ofrecer ciertas observaciones metodológicas sobre la estructura propia del post- en toda interrogación filosófica, este trabajo introduce una distinción entre

antropocentrismo epistemológico y ontológico, y procura determinar variantes de este último situándolo en el marco específico de la discusión contemporánea sobre la agencia.

En cuarto lugar, Noelia Billi propone la idea de lo post-alimentario para analizar el presente en el marco de una ecología crítica de la excepcionalidad humana. Allí ofrece, como acceso a la problemática, una revisión de la agricultura en tanto relación entre los seres humanos y las plantas.

El trabajo de Federica Scherbosky y Aldana Contardi recurre al enfoque del pensamiento crítico latinoamericano y el a priori antropológico para cuestionar la supuesta universalidad del hombre que constituye el pilar de la Antropología Filosófica en sus orígenes disciplinares. Sumando asimismo las líneas de pensamiento andino, se inscribe situadamente en una tradición humanista ampliada que apunta a cuestionar la colonialidad del poder y el saber.

Por último, Mariano Gaudio apuesta por una Antropología Filosófica americana como estrategia para reconfigurar el sentido del prefijo post-. Visibilizando múltiples modernidades, tal como se figuran en las obras de Rodolfo Kusch, Simón Rodríguez y Enrique Dussel, el artículo apunta a disputar el carácter monolítico y homogéneo de la idea europea de Modernidad que sería ínsita a la constitución de la disciplina.

*Noelia Billi y Diego Parente*



---

## **Una Antropología Filosófica “desde nuestra mirada”: Derivas postandrocéntricas de la disciplina**

*A Philosophical Anthropology “from our viewpoint”: Post-androcentric drifts  
of the discipline*

Irene Audisio

[irene.audisio@unc.edu.ar](mailto:irene.audisio@unc.edu.ar)

*(CIFYH, UNC) Doctora en Filosofía (UNC). Docente titular y adjunta regular en la Facultad de Filosofía y en la de Lenguas (UNC). Dirige el equipo de investigación “Cartografía literaria del Cono Sur: 1970-2025, memoria, cuerpos y DDHH” (FL -SECYT, UNC). Ha publicado artículos y editado libros sobre problemas de Antropología Filosófica, enfoques corporizados y filosofía nietzscheana.*

10

---

Yanina Luponio Sáenz

[yaninaluponio@gmail.com](mailto:yaninaluponio@gmail.com)

*(CIFYH, UNC) Licenciada en Filosofía (UNC). Docente en nivel medio. Integró el grupo de investigación de Cartografías Antropológicas: Investigaciones contemporáneas desde el giro corporal y afectivo; (CIFYH, UNC) y “Cartografía literaria del Cono Sur: 1970-2025, memoria, cuerpos y DDHH” (FL - SECYT, UNC). Forma parte del equipo de trabajo del MACU (Museo de Arte Contemporáneo de Unquillo) en el Área de Extensión y Transmisión Educativa. Fue elegida para realizar la Residencia de arte e investigación en La Paz, Bolivia, en articulación con Silvia Rivera Cusicanqui, María Teresa Rojas y María Galindo. Es editora del libro de fanzines Fisuras.*



---

*Paloma Rico*

[paloma.rico@mi.unc.edu.ar](mailto:paloma.rico@mi.unc.edu.ar)

*(CIFYH, UNC) Profesora en Filosofía (UNC), docente en diversas Instituciones Educativas de Nivel Secundario. Integró el grupo de investigación "Cartografías Antropológicas: Investigaciones contemporáneas desde el giro corporal y afectivo" (CIFYH, UNC) y "Cartografía literaria del Cono Sur:1970-2025), memoria, cuerpos y DDHH" (FL-SECYT, UNC).*

### **Resumen**

En el presente trabajo, abordaremos la crítica feminista al androcentrismo en el campo de la antropología filosófica. Primeramente, realizaremos un recorrido por las principales críticas que realizó el feminismo a la filosofía en general y luego, indicaremos cómo se ha construido la antropología filosófica impregnada de un fuerte androcentrismo. Para disputar este campo, nos enmarcamos en el giro postandrocéntrico y a continuación, de la mano de pensadoras feministas y posthumanistas, proponemos abrir nuevas lecturas que remuevan del centro de la disciplina al humano entendido como *Hombre*.

En la segunda parte, abordamos la crítica que se ha realizado a la figura del "héroe" en las narraciones genealógicas de los pueblos que consolidó el protagonismo masculino y desplazó a otros agentes de los relatos sobre lo humano. Alternativamente, proponemos el gesto, en contraposición al oclocentrismo, como una nueva metáfora que disloca las dicotomías tradicionales de la modernidad (cuerpo/mente, sujeto/objeto). Tal como lo entendemos, el gesto tiene la potencia de pensar desde el cuerpo, brindando una perspectiva situada que habilita a figurarnos otras humanidades posibles. Finalmente, sostenemos que es necesaria la incorporación de la perspectiva de género en la disciplina y una revisión epistemológica de sus supuestos a la luz de ésta.

**Palabras clave:** Antropología filosófica ; Giro post-androcéntrico ; Epistemología Feminista; Gestos ; Narraciones

### **Abstract**

In this paper, we address feminist critiques of androcentrism in the field of Philosophical Anthropology. First, we explored the main criticisms that feminism has made against philosophy in general; then we explained how Philosophical Anthropology has been constructed on a strong androcentric bias. To challenge this field, we locate ourselves within the post-anthropocentric turn and, following feminist and post-humanist thinkers, we propose opening up new readings that displace the human being, understood as “man”, from the center of the discipline.

In the second part of the paper, we address the critique of the figure of the “hero” as a central metaphor in the narratives of peoples that consolidated masculine protagonism in human history and displaced other agents from the narratives of the human being. As an alternative, we propose the “gesture” as a new metaphor that dislocates the traditional dichotomies of modernity (body/mind, subject/object, etc.). As we understand it, the gesture has the power to territorialize bodies, providing a situated perspective of them that enables us to imagine other possible humanities. Finally, in light of the research, we argue that the incorporation of feminist theory into the discipline and an epistemological review of its implicit assumptions are necessary.

**Keywords:** Philosophical Anthropology ; Post-androcentric turn ;Feminist Epistemology ;Gestures ; Narratives

## ***Androcentrismo<sup>2</sup> y antropología filosófica: la ausencia de una ausencia***

Podríamos comenzar apuntando que, la antropología filosófica se trata de una disciplina dinámica y, por ende, multifacética y situada. Es decir, plantea cuestiones que han hecho explotar la típica pregunta moderna “¿Qué es el hombre?” en una miríada de aspectos, faces, perspectivas y problemas que exceden la definición de lo que nos hace humanxs. No parece útil buscar una narrativa lineal sobre las corrientes por las que transcurren hoy los intereses de la antropología filosófica. Podemos sí, identificar algunos problemas, tal vez sesgados, que tienen un impacto pregnante en el hacer de esta disciplina desde nuestras condiciones sociohistóricas e intereses particulares.

Ahora bien, en el marco de este cuadro fragmentado de la disciplina, hay una pregunta en particular que vale la pena plantearnos: ¿Qué voces son habilitadas en los programas de estudio de la antropología filosófica en nuestras universidades argentinas?

Raramente se habilita la voz de las mujeres filósofas para que intervenga en la construcción de la disciplina, lo que da cuenta del sexismo que aún se impone y se replica en la academia. En mayor medida, el sexismo ya reconocido en la Filosofía (Celia Amorós, 1991; Mabel Campagnoli, 2005, 2006; María Luisa Femenías, 2020; Diana Maffía, 2008; entre otras) toma una relevancia especial cuando los problemas que abordamos giran alrededor de la pregunta por nuestra condición de “humanas”.

La percepción de que en el espacio curricular no aparecen prácticamente lecturas de mujeres ni problemas referentes al género, nos ha llevado a poner en cuestión la pretensión abstracta y universalista de ese “nosotros, los hombres” y a indagar sobre el carácter androcéntrico que tiñe de cuajo muchas de las reflexiones canónicamente antropológicas.

---

<sup>2</sup>\*Este trabajo ha sido realizado con el apoyo de SECyT (UNC)

Cuando hacemos notar esta normalización masculinista de la disciplina, se nos ocurre preguntar, a modo de provocación, si la antropología que estudiamos y enseñamos no ha sido acuñada simplemente como una **andropología**. Referimos de esta manera a un discurso elaborado desde una perspectiva supuestamente privilegiada del varón y que toma al varón como su destinatario en la medida en que se identifica como el género que puede alcanzar la conciencia de sí (Amorós, 1991). Como indica esta autora, en la filosofía patriarcal la ausencia sistemática de todo lo relativo a la mujer reviste “la ausencia de la ausencia” (p.27). Es decir, se trata de una ausencia que ni siquiera puede ser rastreada ni detectada en tanto ausencia, porque ni siquiera aparece el vacío, la pregunta, la negativa. Otra forma de expresar el androcentrismo de la filosofía puede ser la de Amparo Moreno Sardá (1986):

la adopción de un punto de vista central, propio de aquellos varones que se sitúan en el centro hegemónico de la vida social, se autodefinen a sí mismos como superiores y, para perpetuar su hegemonía, se imponen sobre otras y otros mediante la coerción y/o la persuasión/disuasión.

Se trata así, de un sesgo que se instala desde y colabora con una hegemonía en la que algunos varones se identifican con “lo humano” imponiendo su pretendida superioridad sobre las mujeres y otros grupos. En ese sentido, visibilizar el androcentrismo de la antropología, permite sacar a la luz el sesgo patriarcal que considera que el sometimiento de las mujeres redonda en el aniquilamiento de su pensar el mundo y pensarse desde sí mismas. Dada esta herencia en la edificación misma de la antropología filosófica, en este artículo queremos enfocarnos en el actual giro postandrocéntrico que está removiendo el barro abisal de la disciplina.

## ***Propuestas del alcance del giro postandrocéntrico en la antropología filosófica***

Reconocemos que, especialmente, aunque no de manera excluyente, son las líneas feministas las que impulsan este giro de diferentes modos que pueden, incluso, entrecruzarse. Este aspecto del asunto genera cierta complejidad en su sistematización. Nos coloca ante un panorama que no es simple ni lineal. A pesar de eso, proponemos cuatro posibles vías de indagación sin pretensión de exhaustividad. Nos preguntamos, entonces, si la cuestión “qué implica un giro postandrocéntrico” puede apuntar a: 1- ¿Estudiar los desarrollos filosóficos *sobre* “la mujer”? 2- ¿Leer las obras, cartas, notas elaboradas *por* las filósofas mujeres y reconocer así las voces femeninas que trataron los temas antropológicos? 3- ¿Enfocarnos en los problemas antropológicos desde las perspectivas de género, principalmente, desde lecturas feministas de las cuestiones que se fueron agrupando en la deriva académica en el ámbito de la antropología? 4- ¿Recuperar la crítica mordaz que el Posthumanismo lleva a cabo del Humanismo y su concomitante desmantelamiento del androcentrismo responsable de generar el punto cero “Hombre”?

1- En el primer punto, incluimos la cuestión del “ser mujer” tan debatida: si debe considerarse una naturaleza, una esencia, si es una construcción o si es un imposible.

En la filosofía moderna se hace patente un rasgo sexista que se vuelve aún más paradójico si pensamos la engañosa pretensión de universalidad de las categorías ilustradas. Rousseau (1985), en el capítulo V del Emilio, dedicado a Sofía, provee una definición heterónoma de la mujer:

Uno debe ser activo y fuerte, el otro pasivo y débil: es preciso necesariamente que el uno quiera y pueda; basta que el otro se resista algo. Establecido este principio, se sigue que la mujer está hecha especialmente para complacer al hombre. Si la mujer está hecha para

complacer y para ser subyugada, debe hacerse agradable al hombre en lugar de provocarlo (p. 412).

El destino de la mujer es la procreación y la sujeción a los varones cercanos, marido e hijos. Como bien analiza Carole Pateman (1995), el contrato social no era posible sin ese contrato sexual de sujeción. Idea que ya Wollstonecraft definió como un disparate (2018).

Igualmente, el sexismo impregna la obra de Kant y visibiliza las contradicciones entre su ética universalista y su antropología. Kant establece que “El dominio del hombre sobre la mujer se basa en la superioridad natural de las facultades del hombre sobre las de la mujer” (citado en Cerroni, 2023, p. 271). Asimismo, excluye a las mujeres de la categoría de persona o de individuos, sólo pueden ser propiedad (Pateman, 1995). Acerca de esta muestra de androcentrismo, Campagnoli resume la tesis de Pateman sobre el sesgo sexista de Kant, afirmando que:

El universalismo jurídico se resquebraja al intentar compatibilizarlo con una jerarquía naturalizada de los sexos de sesgo androcéntrico. En esto consiste el contrato sexual que crea el derecho personal patriarcal. Mientras que el contrato social, creador de la libertad civil y de la igualdad, depende del contrato sexual; es decir, la igualdad civil depende del derecho personal. De esta manera, ser dueño de sí mismo en la vida civil se sustenta en la legitimación del dominio de los varones sobre las mujeres en el matrimonio (Campagnoli, 2006, p. 6).

Para nuestros fines, bastarían estas dos muestras de autores modernos canónicos para ilustrar el sexismo medular en la antropología filosófica, aunque podríamos rastrearlo en la mayoría de las fuentes modernas que usualmente estudiamos en esta área. Ante esto, el planteo del estatuto de “la mujer” se hizo necesario y se concentró en hacer visible este sesgo en la filosofía moderna. Pensemos en el humanismo feminista de las obras de Simone de Beauvoir ampliamente difundidas a nivel mundial en los años

sesenta y setenta. Con su llamado “segundo sexo” (2017) marcaba una preocupación por la especificidad y la reconstitución del sujeto femenino. Desde este feminismo de la diferencia “se trataba de buscar un discurso desde las mujeres, sobre las mujeres y para las mujeres y de reconocerse en él”. (Campagnoli, 2005, p.156). Intentó contrarrestar el hecho de que las mujeres habían sido pensadas y habladas por los discursos de los varones. Luchando por diferenciarse de esa voz normativa y crear un lugar de enunciación propio desde la diferencia sexual, se impone la tarea de desarticular las exclusiones y asimetrías forjadas por los modernos.

En principio, podría pensarse, que el feminismo ha pulsado un postandrocentrismo desde la búsqueda de una humanidad mujer, desde ese “otro” esbozado por Simone de Beauvoir (2017) o desde los feminismos materialistas postcolonialistas que anclaron la reflexión en cuerpos particulares, cuerpos femeninos y racializados. Ambas vertientes, desde mediados del siglo veinte, giraron el foco fuera del androcentrismo, aun estando imbuidos de búsquedas humanistas emancipatorias de aquello que fuera “ser mujer”. Estos desarrollos podrían considerarse humanismos feministas postandrocéntricos.

2-El segundo eje propone hacer visible otra forma de ausencia concomitante. Abre el archivo hacia las mujeres filósofas que quedaron fuera del canon de la materia y los cercamientos (Federici, 2011) represivos de los cuales fueron objeto hasta perder la vida en algunos casos. En este punto, no necesariamente se trata de pensadoras feministas ni interesadas en particular por el problema de la mujer. Para hacer visible esa exclusión, hay filósofas que han trabajado en el rastreo y la apertura de ese archivo como pueden ser los trabajos exhaustivos de Celia Amorós (1991) o María Luisa Femenías (2020), el trabajo de Mary Ellen Waithe (1991), o el de Francesca Gargallo en sus antologías del pensamiento feminista nuestroamericano, entre otras. Algunos casos más renombrados, como es el de Olympe de Gouges, ejecutada por su *Declaración de los derechos de la mujer y de la*

*ciudadana* (1791). Las que se dedicaron al intercambio epistolar, fundamental para la elaboración de problemas publicados por varones, tal fue el caso de Elisabeth de Bohemia (Bardet, 2018). Las “nuestras americanas”: Juana Manso, Julieta Lanteri, Gabriela Mistral. Y muchísimos nombres más que están siendo reconocidos ahora. Reabrir el archivo hegemónico de la antropología filosófica para incorporar sus voces, consideramos que es parte del giro postandrocéntrico.

3- El tercer aspecto se entrecruza con el primero, aunque puede ser más amplio ya que la escritura feminista puede no plantearse el ser mujer como problema de la antropología. Aquí podríamos citar el transfeminismo, el xenofeminismo y las corrientes que escapan al feminismo de la diferencia. Una vez reconocido el androcentrismo en la antropología, la disciplina se complejiza y abandona el archivo hegemónico incorporando problemáticas antes no reconocidas. En este sentido, se rompe el molde de la diferencia sexual en búsquedas fronterizas que explotan los límites del género. Basta con mencionarlos para nuestros fines, aunque estos desarrollos deben ser tratados de un modo que este artículo no podrá abordar.

4- La cuarta corriente, para nosotras, tiene un impacto ineludible porque el posthumanismo desarticula el mecanismo universalizador de la ficción totalizante “Hombre”. La filosofía moderna había generado ese universal que, como “una gran trampa totalizadora” (Amorós, 1991) oculta la atribución desigual de ciertas prerrogativas entre los varones y excluye sistemáticamente a las mujeres de ese discurso legitimando un sistema de dominación masculina.

Actualmente, experimentamos la tensión que ha ilustrado el posthumanismo en el descentramiento de la cuestión del Hombre (Braidotti, 2015). Siguiendo a esta autora, se puede considerar que el foco de la antropología filosófica nos ubica hoy necesariamente, ante la pregunta por la condición posthumana. Nos interesa resaltar la propuesta de Braidotti (2015, 2020) a partir del prefijo “post” que nos invita a una operación de *descentramiento*. No nos

permite interpretar el “post” como una negación, ni tampoco, como cancelación de lo humano. Abre el horizonte de la Filosofía hacia una tarea de descentramiento que no anula las tensiones entre las diferentes fuerzas que edificaron la disciplina. Por este motivo, la propuesta de este trabajo no se trata de cambiar lo que se enfoca, sino de revisar críticamente el lente desde el que observamos las cuestiones antropológicas. En línea con el “post” del androcentrismo, entendido como descentramiento, y ante el marco posthumano, apelamos a un estudio que tenga en cuenta la edificación sexista de la antropología, abordando los enfoques clásicos de la misma, para ponerlos en tensión con las miradas de los feminismos críticos. No cancelar la construcción moderna y sexista de la antropología, sino descentrar el foco para mirar este campo como un territorio de disputa. Tener una actitud investigativa dinámica que permita reconocer los desajustes y movimientos que articulan las discusiones específicas. En ese sentido, se trata de un esfuerzo por hacer presente la ausencia que habíamos mencionado al comienzo. Hacerla presente como ausencia, lo que creemos permite identificar la operación de silenciamiento androcéntrica. A partir de ese objetivo, señalamos que son varias las marcas que indican el agotamiento de un modelo que pensó las coordenadas desde un centro indiscutible, el Hombre vitruviano, como punto cero de todas las coordenadas. No es casual la analogía cartesiana, ya que el posthumanismo tiene un componente postantropocentrista y postdualista (Ferrando, 2019). A la vez, propone el descentramiento de lo humano y rechaza las dicotomías modernas subsidiarias.

El feminismo no es la única vía posthumanista de revisión de los pilares del humanismo, pero sí una de las más radicales. Y adquiere total relevancia cuando el interés ronda la intención de desarticular el androcentrismo de la filosofía moderna canonizada.

Podríamos indicar en *Dialectic of sex* de Shulamith Firestone de 1970 (citado en Braidotti, 2020) un primer giro feminista posthumanista. Este feminismo

de la segunda ola, a partir de los años setenta, consideró críticamente tres pilares del humanismo: la pretensión universalista, la estructura binaria del pensamiento y la aspiración teleológica del progreso propios del proyecto humanista de emancipación del hombre.

La “muerte del Hombre” anunciada por Foucault (2001) en los ochenta implicó una rebelión contra los ideales humanistas heredados: Considerar el Hombre como la medida de todas las cosas, ubicarlo en el centro de la historia universal, asumir que hay una definición de lo humano y que esa definición con carácter trascendental implica el carácter racional como la marca de la humanidad. Este primer movimiento postantropocentrista de descentramiento se radicalizó en la década del ochenta en la crítica feminista que hizo evidente la no tan solapada identificación del Hombre del humanismo, con el macho (Irigaray, 1985). Ese movimiento postandrocéntrico desprendido del posthumanismo mostró que el ideal del Hombre pretendidamente universal y abstracto, ocultaba de hecho, marcas corporales concretas como la raza, el género, la clase. Ese borramiento operó como canon rector de lo que puede considerarse humano y, por ende, de lo que no. Esa operación segregacionista que implica el universal abstracto masculinista, es señalada por las autoras feministas Irigaray (1985) y Braidotti (2015, 2020) como una forma de imposición violenta de asimetrías y dominación. Una construcción teórica y política que invisibiliza los cuerpos. Las feministas y, con mayor intensidad, las autoras provenientes de la fenomenología, en contra de un ideal abstracto, proponen un marco corporizado y situado (Braidotti 2020).

La antropología filosófica ha sido construida, desde la modernidad a esta parte, como disciplina estructurada en este encuadre masculinista, universalista y eurocentrado. Aún más, podría ser responsabilizada como la disciplina filosófica que ha edificado epistémica, ética y políticamente la legitimación teórica de este marco masculinista.

Las filósofas feministas de la diferencia sexual como Luce Irigaray (1985) erigen las diferencias en oposición al universalismo etnocéntrico dominante. Lejos de bregar por la igualdad o la inclusión, rompen la pretendida fijeza del ideal desde la diversidad de razas, clases, orientación sexual, edades. En contraste con las feministas al estilo de Simone de Beauvoir, se desprenden de cualquier pretensión humanista.

A partir de los años noventa, comienza a ser perceptible el giro posthumanista en la teoría feminista a través de perspectivas postantropocéntricas surgidas del impulso del posthumanismo postestructuralista. La noción clave de corporización fue retomada sobre las bases del enfoque neomaterialista del cuerpo a partir de la filosofía de Deleuze y Guattari (1980). Más allá de las derivas lingüísticas, introdujeron una mirada más compleja a partir de un marco ontológico materialista en devenir, relacional, fuera del esquema de las dicotomías en las que se basó el humanismo y que contenían implícito el antropocentrismo. Este movimiento viró la atención sobre el cuerpo considerándolo desde una ontología inmanente y relacional (Braidotti, 2015). Al interior de las corrientes neomaterialistas, Braidotti propuso la concepción de subjetividades nómades. Esto abre la posibilidad de incorporar agentividades no humanas. Es una perspectiva claramente postantropocéntrica que se basa en el marco de una continuidad entre lo designado como humano y no humano.

Por otra parte, desde mediados de la década de los ochenta, Donna Haraway, en un experimento lingüístico y teórico posthumanista inusitado, genera desplazamientos y nuevas figuraciones postantropocéntricas y postandrocéntricas. Asumiendo la era técnica en la que vivimos, pone en la agenda el derribamiento de los dualismos permeados en todos los campos simbólicos a partir de las dicotomías modernas entre mente-cuerpo, naturaleza- cultura, natural-artificial, organismo-máquina, ciencia-ficción, animal-humano, sexo-género. En el siguiente apartado, desarrollaremos con

mayor atención, el giro que imprimió esta autora en la búsqueda de relatos más complejos y menos simplificados de aquello que nos hace humanxs.

Paralelamente, mujeres de Nuestra América insisten en desandar los relatos coloniales de la modernidad. El apego al universal puede impedir hacer vinculaciones con otros modos de opresión que suscitan otras luchas y lecturas de la realidad, pero, sobre todo, la posible consecuencia de ese apego es que conlleva luchas fragmentadas. La pretensión universalista impide ver la potencia del fragmento, de lo particular, de lo contradictorio e inhibe la infranqueable vinculación entre vivencia, cuerpo y territorio. A la vez, dificulta establecer nuevas relaciones sociales y confiere un sentido fetichista a gestos o símbolos sin peso real. Desde nuestras latitudes latinoamericanas, la singular historia colonial nos invita a posicionar la tarea feminista dentro del entramado de la colonización. Maria Galindo (2013), *performer* y activista boliviana, marca la relación entre colonialismo y patriarcado sosteniendo que el primero no podría haberse dado sin un acuerdo patriarcal entre el mundo español y el mundo inca prehispánico a expensas de la vida de las mujeres. Esto evidencia que cualquier intento de descolonización -necesariamente arraigada a historias y problemas específicos de cada territorio- no puede plantearse sin un compromiso profundo con la tarea de la despatriarcalización. La autora propone para ello escabullirse de una idea de identidad preconstruida y congelada en los mismos lugares -espaciales e intelectuales. Esto permite descubrir nuevos sitios de enunciación a partir de la escucha de historias particulares encarnadas en un territorio y tiempo específico y crear un nuevo lenguaje político por fuera del lenguaje pretencioso de la academia o de la burocracia de las ONG o de los estados nacionales, es decir, de la lengua de la Historia con mayúscula. En cuanto a la antropología filosófica específicamente, la crítica se enfocaría en cómo se ha construido esta disciplina en Latinoamérica arraigada a una mirada universalista eurocentrada desgarrada de la realidad colonial acaecida y aún vigente en nuestros territorios.

En busca de otros relatos de lo humano que nos ayuden a crear un nuevo lenguaje político, nos proponemos en esta segunda parte del trabajo dislocar el lugar de producción de saber. Este lugar tradicionalmente se ha asignado a las instituciones sociales del Estado moderno, pero hoy está en disputa. En el siguiente apartado revisaremos una figuración articuladora y omnipresente en la historia de los pueblos: la del héroe.

### ***La urgencia de pensar epistemológicamente los gestos en los relatos que nos hacen humanxs***

En este apartado, proponemos una revisión sobre cómo se cuenta la historia que nos identifica como humanxs partiendo de la importancia que tiene la narración antropológica y las subjetividades que se construyen a partir de ella. Para comenzar, tomamos a Ursula K. Le Guin (2021) para interrogarnos sobre el rol que adquirieron figuras como el "héroe" en los relatos tradicionales de la humanidad en contraste a otras menos protagónicas como la del "sembrador". Asimismo, indagaremos en el modo en que estas imágenes operan en un mundo que, como sostiene Donna Haraway (2019), está "visiblemente dañado" y que demanda nuevas narrativas alejadas del *Homo*.

A continuación, recurrimos a la perspectiva gestual de Marie Bardet (2018a, 2018b) y André Haudricourt (2019) para argumentar que los gestos tienen potencial epistemológico a la hora de crear otras narraciones. Finalmente, recuperamos el mundo *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui (2018) como una epistemología descolonizadora del mestizaje que permite explorar su potencial insurgente para interpretar la historia desde nuevas categorías y no desde el paradigma que se creó para interpretar la historia occidental.

## ***Una gesta antiheroica***

¿Qué pasaría si el personaje más importante de un relato no fuera un héroe? ¿Qué sucedería si un conflicto no articula toda una historia y en vez de ello fuera una multiplicidad de procesos y actores? Estas preguntas atraviesan el ensayo “La teoría de la bolsa como origen de la ficción” donde la escritora Ursula K. Le Guin (2021) propone una alternativa de narración frente a la historia donde las herramientas punzantes y las armas fueron protagonistas en las manos de la figura del “héroe”. En su lugar, propone una historia de la humanidad narrada a través de recipientes, cuencos, botellas y bolsas retomando a la antropóloga Elizabeth Fisher, quién afirmó que “el primer dispositivo cultural fue probablemente un recipiente” (2021, p. 5). En esta “bolsa de la ficción” como herramienta de narración, el conflicto está presente como un elemento más dentro de un complejo entramado de transformaciones y traducciones que aparecen y continúan en constante devenir.

En su libro “Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno”(2019), Donna Haraway, hace del ensayo antes mencionado uno de sus puntos de anclaje insistiendo en que “importa qué historias cuentan historias” (p. 66). Los relatos han estado detrás de la historia de nuestro planeta, Gaia, y de nuestra historia como humanxs, ya sea para sostener narraciones de violencia y de apocalipsis, historias del excepcionalismo, en las que el humano es el único ser historizado, el protagonista de la Historia; como también para ayudarnos a cultivar relaciones de responsabilidad con otros seres. En un planeta visiblemente dañado como el nuestro, los relatos que circulan son fundamentales para llamarnos a la acción regenerativa.

En respuesta a la línea que sostiene que estamos en la era del “Antropoceno”, Haraway discute esta figura porque enraizar esta era en el “Anthropos” es enfatizar la participación y la presencia de la especie Hombre. En cambio, propone el término “Chthuluceno”, acuñado en honor a una especie de araña

de los bosques de California, como invitación a situar a Gaia en una temporalidad extrahumana. Los seres que viven en el Chthuluceno, llamados por la autora los “cthonicos”, están enredados irremediabilmente y en este enredo el humano no es *anthropos*, tampoco *Homo*, es, o mejor dicho somos, *humus, compost* (2019).

El compostaje no es compatible con las narraciones tradicionales del *Homo*. Historias que muchas veces acaban en muerte, en apocalipsis, y en una entrega cínica al desastre inminente. Tal es el caso de la historia del Hombre y la Herramienta, que se presenta como una narración central entre los teóricos del Antropoceno para poder entender estos tiempos de la tierra, pero que, a los ojos de Haraway, “...es solo la historia de la Historia que cuentan los excepcionalistas humanos” (2019, p. 86). En cambio, la autora nos llama a darle la bienvenida a todas aquellas historias que tengan para ofrecer otras figuras políticamente más responsables. Por eso, en la búsqueda de alternativas, esboza una nueva figura: la simpóiesis. Según propone, la tierra del Chthuluceno es simpoiética. Simpoiésis significa “generar-con”. Lo que implica que nada se hace a sí mismo. Lo que hay son sistemas complejos, dinámicos, situados, receptivos; sin “unidades” de inicio ni de cierre. El Chthuluceno no inicia ni acaba sobre sí mismo, no se completa. “¡Pensar debemos!” dice Haraway (2019, p.65) emulando irónicamente un eslogan político y a continuación propone dentro del enredo una forma simpoiética de pensar: el pensamiento tentacular. Se trata de un pensar-con, pensar-entre, un hacer colectivo que se constituye de relaciones que se dan por conexiones parciales: “Nadie vive en todas partes, todo vive en algún lugar. Nada está conectado a todo, todo está conectado a algo”. (2019, p. 61). El pensamiento tentacular, filamentoso, apuesta por las líneas, las cuerdas que unen individuos y/o conceptos. No se trata de puntos, ni de esferas, sino de redes que conectan seres, conceptos y lugares. Es una búsqueda de sembrar mundos parcialmente conectados, donde lo humano como *humus* invita a quebrantar al humano como *Homo*, como “jefe auto-creado destructor del

planeta” (2019, p. 62) y trocar humanidades por humusidades, *compost* por posthuman(ismo).

### ***La potencia del gesto***

Como mencionamos al comienzo del apartado, una de las imágenes que ha primado en la historia humana y que ha contribuido a construir la figura del Homo que heredamos es la del “héroe”, cuyo origen se remonta a miles de años atrás en la narración occidental con la historia del cazador y su lanza. Como imagina Le Guin, “Los hábiles cazadores volverían tambaleándose con una carga de carne, mucho marfil y una historia. No era la carne la que marcaba la diferencia. Era la historia” (2021, p. 4). Los héroes son poderosos y cautivan la atención de quienes se quedan en la comunidad, prometiendo una historia llena de acción y de aventura. En la comunidad, “...todos han sido puestos al servicio del cuento del héroe. Pero no es la historia de ellos. Es la de él.” (2021, p.4) Aunque sea una historia que tiene solo un personaje central, se ha constituido como la única historia de lo humano, dejando de lado toda posibilidad de tejer narraciones con otros actores y herramientas, que quizás son menos llamativos que los de la épica tradicional. En definitiva, Le Guin especula que son mucho más emocionantes los relatos con la lanza que los relatos de quienes se quedan a realizar otras tareas, como podrían ser el cuidado de ancianxs y niñxs o el cultivo de la tierra.

En los relatos de Le Guin (2021) aparece la vasija con la posibilidad de crear una narración que se aleje de esa historia elaborada como La Historia de quiénes somos. Prestando atención a otros gestos más cercanos al del sembrador que al del cazador, emerge una alternativa a la historia que ha sido hegemónica y constitutiva de la identidad de lo humano. Gestos que nos llaman a realizar tareas apropiadas para la vida en el Chthuluceno, un tiempo en el que “necesitamos volver a sembrar nuestras almas y nuestros mundos natales para poder florecer -otra vez, o quizás por primera vez- en un planeta vulnerable que aún no ha sido asesinado” (Haraway, 2019, p.182). El gesto

de sembrar nos abre a la potencia de imaginar y crear futuros generativos y regenerativos con otrxs.

Según estudios etimológicos, el verbo "gesto" viene del latín *gestus*, que a su vez deriva de la palabra *gerere* que significa "llevar" y "llevar encima". No es extraño, entonces, que encontremos dentro de la misma familia verbos como "gestar" y, curiosamente, también sustantivos como "gesta". En este sentido, proponemos pensar los gestos como constitutivos de las narraciones, y para ello, convocamos a Marie Bardet (2018a) y su perspectiva gestual como alternativa a las denominaciones parciales del concepto de cuerpo, dislocando así, los paradigmas duales que separan teoría-práctica, cuerpo-mente, activo-pasivo. Según esta autora, tanto el mecanicismo cartesiano como el capitalismo han sido grandes contribuyentes a la hora de sostener estas dualidades, dejando al cuerpo sin posibilidad agencial para ser entendido como sustrato material pasivo. Como consecuencia, se construyó una imagen de cuerpo-objeto que contribuyó al desarrollo del capitalismo en la medida en la que sirvió para desposeer a los sujetos de sus propios cuerpos y concebirlos como una herramienta de producción, objetos susceptibles de ser utilizados. Esta definición ha ayudado a sostener la Historia hegemónica sobre la cual se configuran las subjetividades humanas occidentales.

Bardet (2019) recupera el trabajo de André Haudricourt (2019), ingeniero agrónomo y etnógrafo francés, para desarrollar su propuesta gestual atendiendo a la potencia política implicada en la misma. En 1962, Haudricourt escribe una serie de artículos recuperados en el libro "El cultivo de los gestos"(2019) donde plantea la necesidad de imaginar nuevos modos de pensar y hacer política haciendo foco en la relevancia de la gestualidad histórico-corporal que construye subjetividades. Invita a observar el modo de sembrar y de habitar el mundo desde el gesto campesino para construir un materialismo de los gestos, esto es, una perspectiva relacional donde los gestos se configuren como una unidad recíproca entre cuerpos y territorio.

Entonces, no existe el cuerpo como ente definido anatómica o mecánicamente, sino como una serie de gestos materiales e inmateriales en devenires relacionales que nos hacen y deshacen continuamente. En este sentido, Bardet concluye que la división entre activo-pasivo también se rompe desde esta mirada, ya que el gesto puede no ser una acción como la entendemos dentro de las lógicas productivas modernas: "Por ello, oír, escuchar, ver, mirar, gustar, tocar, ser tocada y olfatear se consideran gestos que no son ni meramente activos ni meramente pasivos, y cuya textura perceptiva está entrelazada, por lo que operan en conjunto" (Bardet, 2018, p.22). El convite es encontrarnos en otro lugar de enunciación donde prima el "entre" sobre los polos, un "devenir-entre" donde las polarizaciones no encuentran lugar: "pensar toda situación en una relación que produce tanto como es producida por los «elementos» en relación (...) una corporeidad al mismo tiempo activo-pasiva o que huye de estas categorías" (Bardet, 2018, p. 22).

Otra vez, aparece un pliegue para continuar indagando en nuevas vías de narración y comprensión histórica desde el potencial epistemológico de la perspectiva gestual. Se trata de un pensamiento situado que involucra cuerpos y territorios desde el cual preguntarse ¿qué gestos narraron qué historia? ¿Cómo fueron narrados esos gestos? ¿Podremos imaginar nuevos mundos posibles a partir de una perspectiva gestual que exige desplazamientos en las formas de conocer instituidas?

### ***Aprender a vivir en las ruinas***

El "pensar-entre" que propone Bardet como espacio para la investigación situada nos parece que encuentra profunda afinidad con el concepto de mundo *ch'ixi* que propone la autora Silvia Rivera Cusicanqui (2018). Esta perspectiva se configura como un espacio de tensión y conflicto, que se da *entre* lo "europeo" y lo "indígena", lo "moderno" y lo "ancestral". "*Ch'ixi*" es una palabra aimara para un tipo de tonalidad de gris que "por efecto de la

distancia se ve gris, pero al acercarnos nos percatamos que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 79). Así como este color gris se forma a partir de ese encuentro, el mundo *ch'ixi* se constituye de la contradicción colonial y nos abre a la posibilidad de una epistemología capaz de nutrirse de las contradicciones de la historia en vez de negarlas u ocultarlas. Una mirada que sirve como forma de resistencia ya que trata de descolonizar la conciencia propia y superar el oculoctrismo occidental.

El colonialismo es, para Cusicanqui (2018), una estructura, un *ethos* que se reproduce día a día y que atraviesa constitutivamente a las sociedades latinoamericanas. Por eso, se vuelve imposible extrapolar los mismos diagnósticos que se han hecho sobre las sociedades europeas a las de nuestro territorio. Para escapar a ese vicio, propone un abordaje complejo de la posición en la que se encuentran los sujetos latinoamericanos abrazando la conflictividad y la contradicción que desde otras miradas pueden ser vistas como problemáticas, pero que a ojos de Cusicanqui, son constitutivas.

El sujeto *ch'ixi* vive entre lo ancestral y lo global, en constante tensión y conflicto, siempre atravesado por las lógicas coloniales. El mestizo *ch'ixi*, en este sentido, es el sujeto que se conecta parcialmente con los mundos que lo atraviesan. Es quien se afirma diciéndole sí a las fuerzas de lo europeo y sí a las fuerzas originarias del territorio latinoamericano. Liberado de su vergüenza, lleva a cabo el gesto descolonizador desde la heterogeneidad que lo habita. (Con)vive en la tensión de lo no-resuelto sin unificar ni eliminar las contradicciones, sino asumiendo la contradicción colonial.

El mundo *ch'ixi* que presenta Cusicanqui (2018) tiene la potencia de entablar vínculos tentaculares dentro del Cthuluceno nuestroamericano. El pensar tentacular de Haraway (2019) propone imaginar y crear otros mundos posibles y habitables a partir del entretejido y encuentro de distintos saberes, voces y cuerpos -ya que en esta perspectiva el pensar no está dissociado del sentir, ni del tocar. La propuesta es pensar y relatar otras narrativas posibles

para crear nuevos hábitos de coexistencia multiespecífica y estrategias de supervivencia colaborativa. Todo esto, asumiendo en primera instancia y sin caer en lecturas apocalípticas, que nuestro presente es un presente precario y de muerte al cual llegamos a raíz de las promesas del progreso moderno y la colonialidad. Así pues, hoy hay que aprender a vivir en las ruinas, asumiendo la indeterminación e incertidumbre de nuestro presente, comprendiendo las vinculaciones entre seres humanos y no humanos dentro de configuraciones simpoiéticas en constante transformación.

En este sentido, y en búsqueda de perspectivas situadas actualizadas, las narraciones que rescata Cusicanqui (2018) acerca de los gestos *ch'ixi* que constituyen la micropolítica, nos permiten pensar en otros relatos del colonialismo. Nos permiten fijar la atención en otras formas de contar la historia. Formas que se enfocan en lo colectivo más que en lo individual, en las micropolíticas de los pueblos más que en las macropolíticas del Estado. Las luces del gran teatro que es la historia no están enfocadas en un solo sujeto, como muchas veces sucede con la figura del prócer, tan común en los relatos de liberación de los Estados latinoamericanos. En cambio, ya no hay luces, ni tampoco hay teatro, y el relato masculino y occidental del "héroe" señalado por Le Guin (2021) es puesto en duda por la epistemología *ch'ixi*. En un mundo *ch'ixi* los relatos son cuidadosamente recolectados, son guardados en una bolsa y, en un gesto anticolonial, son sembrados en el mundo.

Desde estas perspectivas de tejidos de araña y mundos de imbricación, parece posible reconfigurar las reflexiones antropológicas de modos menos sexistas y coloniales, sin caer en relatos apocalípticos que asfixien las potencialidades creativas de nuevos modos de ser-con y hacer-con.

### **Reflexiones finales**

Sintetizando, entonces, partimos del reconocimiento del sesgo sexista desde los orígenes de la antropología filosófica en la modernidad. Al punto que nos

pareció ilustrativo el neologismo de una Andropología, en realidad. A partir de esta visibilización, planteamos el postandrocentrismo considerado desde cuatro aspectos no exhaustivos; tampoco aislados, sino imbricados. 1 - Hacer de la cuestión de "la mujer" un tema de la antropología filosófica. 2 - Contra las ausencias del archivo hegemónico, devolver la voz a las mujeres filósofas, y reconocer la legitimidad de su lugar de enunciación. 3 - Desarrollar las cuestiones antropológicas desde las perspectivas de género, en particular, feministas, excediendo así los cánones clásicos de la disciplina; y 4 - Profundizar los planteos críticos posthumanistas para desfondar los prejuicios sexistas de la antropología filosófica, en especial su punto de anclaje en el concepto universalizante "Hombre".

Habiéndonos detenido con especial interés en el cuarto aspecto que nos interpela desde el posthumanismo feminista de autoras como Braidotti, Irigaray, Haraway y Bardet, podemos decir que el postandrocentrismo conlleva una crítica epistemológica sobre los presupuestos teóricos implícitos en la antropología filosófica, tanto como una pretensión política de descentramiento que permita múltiples lugares de enunciación posibles. En ese sentido, la teoría feminista debe ser incorporada en la antropología filosófica para relativizar la edificación moderna canónica que acalló las voces femeninas y sesgó desde el sexismo la elaboración de los marcos que fijaron qué contaba como humano y qué no. Una posible forma de perseguir este fin, es ampliando críticamente la categoría que define lo humano y mostrando lo estrecha que era. La vía de los feminismos humanistas. Otro camino probable, trató de desechar la categoría "Hombre" en pos de desarticular de modo más radical las dualidades que estructuraron el mundo moderno. Los feminismos posthumanistas. De cualquier modo, se trata de incorporar las teorías feministas a la antropología filosófica como un prisma que descompone en multicolores rayos el androcentrismo de la consagrada luz de la Razón, es decir, del montaje moderno de la disciplina.

Por último, desde ese piso, buscando vías para impulsar potenciales horizontes de reflexiones antropológicas, nos sumergimos en las propuestas de Bardet, Haraway, Le Guin y Cusicanqui. El nudo que las une en este trabajo es su apertura a nuevas posibilidades de retejer nuestras reflexiones antropológicas. Apertura que nos permite superar los relatos unificadores sobre la humanidad, centrados en el "héroe" aislado, en el oclocentrismo de la razón moderna o en el sesgo eurocentrado; para invitarnos a tramarnos tejidos abigarrados y a pensar desde y en los cuerpos en formas gestuales.

### **Referencias bibliográficas**

- Amorós, C. (1991) *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos
- Bardet, M. (2018a). Saberes gestuales. Epistemologías, estéticas y políticas de un cuerpo danzante. *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, 60, 13-28.
- Bardet, M. (ed.). (2018b). *Correspondencia: Elisabeth de Bohemia y René Descartes un uppercut al dualismo*. Editorial Cactus.
- Bardet, M. (2019). Hacer mundos con gestos en *El cultivo de los gestos: entre plantas, animales y humanos*. Cactus.
- Braidotti, R. (2015) *Lo Posthumano*, Gedisa.
- Braidotti, R. (2020) Posthuman Feminist Theory, en *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Lisa Disch (ed.), Mary Hawkesworth (ed.). Oxford University Press.
- Campagnoli, M. (2005) *El feminismo es un humanismo. La década del 70 y "lo personal es político"* EN: A. Andújar, D. D'Antonio, N. Domínguez, K. Grammatico, F. Gil Lozano, V. Pita, M.I. Rodríguez y A. Vassallo (Comps.) . Historia, género y política en los '70. Buenos Aires: Feminaria
- Campagnoli, M. (2006). Una moral de tocador: la misoginia de Kant En: *Jornadas de Investigación en Filosofía para Profesores, Graduados y Alumnos. Actas 2006: Tomo II*. La Plata: UNLP. FAHCE. Departamento de Filosofía. En Memoria Académica. Disponible en:

[https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.14245/ev.14245.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.14245/ev.14245.pdf)

- Cerroni, U. (2023) *La libertad de los modernos*, Ediciones Olejnik.
- Cusicanqui, S. R. (2018) *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- De Beauvoir, S. (2017) *El segundo sexo*, Debolsillo.
- De Gouges, O. (1791). Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana [Para ser decretada por la Asamblea Nacional en sus últimas sesiones o en la próxima legislatura]. Redalyc.org
- Deleuze, G; Guattari, (1980) F. *Mil mesetas*. Ed. Pre-Textos.
- Federici, S. (2011) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Tinta Limón.
- Femenías M.L. (2020) *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. LEA.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Post-humanism*. Bloomsbury.
- Foucault, M. (2001) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Galindo, M. (2013) *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Mujeres Creando
- Gargallo, F., & Huerta, G. Antología del pensamiento feminista nuestroamericano, I: Del anhelo a la emancipación. Pañuelos en rebeldía (sitio web): Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional-CLACSO.
- Gargallo, F., & Bartra, E. Antología del pensamiento feminista nuestroamericano, II: Movimiento de liberación de las mujeres. Pañuelos en rebeldía (sitio web): Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional-CLACSO.
- Haraway, D. J. (2019) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni
- Haudricourt, A. (2019). *El cultivo de los gestos: Entre plantas, animales y humanos* (P. Ires & M. Bardet, Trad.). Cactus.

- Irigaray, L. (1985). El otro género de la naturaleza. *Cuadernos inacabados*, 5. La Sal.
- Irigaray, L. (2010) *Ética de la diferencia sexual*. Ellago Ediciones.
- Le Guin, U. K. (2021) *La teoría de la bolsa como origen de la ficción*. Oficios Varios
- Maffía, D. (2008). *Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica*. En Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Universidad de Buenos Aires.
- Moreno Sardá, A. (1986) *El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no androcéntrica*. Lasal.
- Pateman, C. (1995) *El contrato sexual*. Anthropos.
- Rousseau, J.J. (1985) *Emilio, o de la educación*. EDAF.
- Waithe M.E. (Ed.).(1991) *A History of Women Philosophers, Volume III Modern Women Philosophers, 1600-1900*. University of Minnesota.
- Wollstonecraft, M. (2018). *Vindicación de los derechos de la mujer*, Cátedra.

Recibido: 31/08/2024

Aceptado: 11/09/2025

Cómo citar este artículo

Audicio, I., Luponio Saenz, Y. y Rico, P. (2025). Una Antropología Filosófica "desde nuestra mirada": Derivas postandrocéntricas de la disciplina. RevID, Revista de Investigación y Disciplinas, Dossier Especial de antropología, San Luis, p.10-34



---

## **Humanø̃s ¿dónde, quiénes? Una aproximación al post-humanismo desde el giro ontológico, lo monstruoso y la imaginería cyborg**

*Humans: Where, Who? An Approach to Posthumanism from the ontological turn, the monstrous, and cyborg imagery*

*Malen Azul Calderón Fourmont*

[malen.azul91@gmail.com](mailto:malen.azul91@gmail.com)

*Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), Centro de Investigaciones en Filosofía (CIeFI). Profesor y licenciado en Filosofía (UNLP). Especialista en educación en géneros y sexualidades (UNLP). Estudiante de Doctorado en Filosofía (UNLP). Cuenta con algunos artículos, dos capítulos de libros y un libro publicado. Docente en nivel primario, secundario y terciario.*

35

### **Resumen**

Este artículo aborda el problema de la definición de "lo humano" en el marco de las críticas al humanismo moderno y colonial. En un contexto atravesado por los debates del giro ontológico y la decolonialidad, se parte de la pregunta por las fronteras que delimitan quiénes cuentan como humanos y cómo esas ficciones siguen produciendo exclusiones en tiempos postantropocéntricos. El objetivo central es explorar la potencia política y conceptual de dos figuraciones: la imaginería cyborg (Donna Haraway) y lo monstruoso (Jeffrey Cohen), como herramientas críticas para tensionar la noción moderna del sujeto humano y sus jerarquías. Metodológicamente, el artículo adopta un enfoque teórico-ensayístico, apoyado en el marco conceptual del giro ontológico, los nuevos materialismos y los feminismos críticos, y emplea la noción harawayana de figuración para analizar desplazamientos y



contaminaciones entre cuerpos, materialidades y significados. Se concluye que estas figuraciones ofrecen claves para repensar el sujeto posthumano más allá de los dualismos modernos. Ello implica reconocer la imposibilidad de abandonar completamente el humanismo, la necesidad de sostener la ciudadanía política en las luchas por los derechos humanos y la crítica a los deseos transhumanistas. En este sentido, la imaginería cyborg y lo monstruoso permiten esbozar una post-antropología del concepto, capaz de pensar alianzas y parentescos más hospitalarios en el presente de ruinas postantropocéntricas.

**Palabras clave:** Posthumano; Haraway; imaginería; cyborg; monstruo

### ***Abstract***

This article addresses the problem of defining “the human” within the framework of critiques of modern and colonial humanism. In a context shaped by debates on the ontological turn and decoloniality, it raises the question of the boundaries that determine who counts as human and how such fictions continue to produce exclusions in post-anthropocentric times. The central objective is to explore the political and conceptual potential of two figurations: cyborg imagery (Donna Haraway) and the monstrous (Jeffrey Cohen), as critical tools to challenge the modern notion of the human subject and its hierarchical foundations. Methodologically, the article adopts a theoretical-essayistic approach, drawing on the conceptual framework of the ontological turn, new materialisms, and critical feminisms. It employs Haraway’s notion of figuration to analyze displacements and contaminations between bodies, materialities, and meanings. The article concludes that these figurations provide key insights for rethinking the posthuman subject beyond modern dualisms. This requires acknowledging the impossibility of fully abandoning humanism, the ongoing need to defend political citizenship in the struggle for human rights, and a critical stance toward transhumanist promises. In this sense, cyborg imagery and the monstrous offer paths

toward a post-anthropology of the concept, capable of imagining alliances and kinships more hospitable to the present ruins of the post-anthropocentric condition.

**Keywords:** Posthuman; Haraway; imagery; cyborg; monster

### ***Estado de la cuestión: una aproximación al giro ontológico***

La pregunta por lo humano atraviesa buena parte de los debates contemporáneos en filosofía, antropología y estudios culturales. Este artículo se sitúa en ese horizonte y parte de un problema central: las ficciones modernas y coloniales que han configurado a “lo humano” como universal, excepcional y jerárquico, estableciendo fronteras de inclusión y exclusión que aún hoy producen efectos materiales y políticos. En este marco, nos proponemos examinar cómo las figuraciones del cyborg (Donna Haraway) y de lo monstruoso (Jeffrey Cohen) permiten tensionar la concepción moderna del sujeto y explorar las posibilidades de un pensamiento posthumano. El objetivo general es mostrar cómo estas imágenes críticas, en diálogo con el giro ontológico, la decolonialidad y los nuevos materialismos, ofrecen herramientas conceptuales para repensar la política de los cuerpos y las fronteras de lo humano en un presente postantropocéntrico.

37

El denominado *giro ontológico* surge dentro de los estudios antropológicos como respuesta al giro lingüístico que, entre otros aspectos, supo concebir a las culturas como textos. Esta idea, hacia el interior del campo de la antropología, suponía la existencia de muchas culturas frente a una realidad objetiva. O, en su traducción epistemológica, una variación de representaciones subjetivas de una misma realidad objetiva. El punto en cuestión es la medida con la que se comparan estas representaciones, siendo implícitamente la del pensamiento científico, propio de la cultura dominante moderna europea. Acorde a Florencia Tola y a Antonela dos Santos (2016), podemos identificar tres líneas pertenecientes a dicho giro, a saber: la

ontología como metodología (Viveiros de Castro, 2010; entre otros); el giro ontológico "a la francesa" (Phillipe Descola, 2012; Isabelle Stengers, 2014; y Bruno Latour, 2007, 2008); y la corriente de la ontología política (pluriversos) (Arturo Escobar, 2016; Walter Mignolo, 2000; Blaser Mario y Rodríguez M., 2022; entre otros y otras). Este último concepto se debe a considerar que las formas de conocimiento se sustentan en compromisos ontológicos, en donde toda ontología supone una forma de hacer y conceptualizar la política, esto es, la pregunta por lo que existe (en qué modos) y sus relaciones (dos Santos y Tola, 2016) siempre implica una controversia. Con todas sus diferencias, estas tres vertientes del giro ontológico comparten algunas preocupaciones. Una de ellas es la incorporación a esta construcción de un mundo común a no-humanos, menos que humanos, más que humanos, híbridos y relaciones interespecies. Esto supone una redefinición de lo que se entenderá como agentes y lo propio del campo político. Otro punto, es la postulación de muchos mundos, pluriversos o mundos parcialmente conectados, en el desafío por invertir los términos occidentales de cultura/naturaleza, entre otros, y la preeminencia del primero sobre el segundo. El giro ontológico ha dado lugar a un amplio campo interdisciplinar que incluye la filosofía, la biología, la química, la antropología, la física, junto con los estudios feministas y de la subjetividad, entre otros. En este marco se inscriben, de manera emparentada, los denominados "nuevos materialismos" (Palacio M., 2018), caracterizados como feminismos críticos no fundacionalistas (Martínez A., 2021). Esta aclaración radica en mantener la decisión de no privilegiar la materialidad en términos de naturaleza o biología, poniendo en el origen del sujeto una metafísica sexual binaria. Podemos comprender esta condensación conceptual como un intento también por superar la inclinación constructivista que, bajo una cosmovisión occidental que estructura la realidad en grandes divisiones binarias y jerárquicas, deja la materialidad sin una agencia propia y lista para ser manipulada.

En efecto, una observación común de estos estudios es aquella que pone de manifiesto el esquema binario y jerárquico con el que, en el auge de la

modernidad y la nueva ciencia, se estructura el mundo. Estos dualismos se organizan a partir de una lógica de dominación y apropiación con criterios raciales y sexuales desde donde se construyen los cuerpos específicos y marcados de los otros (sean cuerpos animales, cuerpos no-blancos, trabajadores, mujeres). Algunos de estos pares, cuya dominación va de izquierda a derecha, son: “yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/mal, verdad/ilusión, total/parcial, Dios/hombre” (Donna Haraway, 1995, p. 304). Esta separación en el marco de lo que María Lugones (2008) denomina el “sistema moderno colonial de género” permitió que el Hombre blanco, europeo y heterosexual se auto-asignara como representante de la especie humana en general y signo del progreso civilizatorio, dejando así los otros cuerpos restantes que no son como él en la categoría de *bestiales*, por tener una cercanía singular con la naturaleza (primitiva, arcaica, salvaje)(Lugones, 2012). Gabriela Gonzalez (2023) denomina esta producción como una “tecnología del colonialismo europeo” (p. 344) que crea un “dispositivo de lo Humano” (p. 339) cuya escala piramidal va de lo humano a lo no-humano. De esta manera es que “el produccionismo como su corolario, el humanismo” se basan en la premisa de que “el hombre lo hace todo, incluido a sí mismo, a partir del mundo, que sólo puede ser recurso y potencia para este proyecto y agencia activa” (Haraway, 1999, p. 124). Efectivamente, este humanismo colonial marcó las fronteras entre aquellas vidas que importan para el proyecto civilizatorio y aquellas que no, mediante la animalización (Gabriela Balcarce, 2020; Gabriela González, 2023) y la bestialización (María Lugones, 2012) de los cuerpos.

En este sentido, es imperante cuestionar aquella ficción política que se ha erigido como la “primacía ontológica humanista” (Balcarce, 2020, p. 44) y su epistemología. En las mismas ruinas de la identidad humana y su *anthropos* subyacente aparecen entonces los otros subyugados e inapropiados/bles (Haraway, 1995) por los que una filosofía posthumana y posantropocéntrica

se pregunta para ser-con y pensar-con. Aquí seguimos a Rossi Braidotti (2015) para distinguir y pensar la relación entre post-humanismo y post-antropocentrismo. Para la autora vivimos en una era cuya economía ya es posantropocéntrica al reagrupar todas las especies bajo el imperativo del mercado. En sus palabras, la economía política del capitalismo biogenético es postantropocéntrica porque “transforma la vida/zoe -es decir, la materia inteligente humana y no humana- en un bien del consumo para el comercio y el beneficio” (p. 78). En esta línea, la literatura de ciencia ficción se ha vuelto prolífera en sus imaginarios apocalípticos y postapocalípticos signados por una narrativa pesimista (Michel Nieva, 2024) cuya única tendencia es sostener la inevitabilidad del “realismo capitalista” (Mark Fisher, 2016) y su post-antropocentrismo del mercado. Como consecuencia de lo anterior, podemos afirmar que el post-antropocentrismo no es necesariamente post-humano. Por esta razón es que “la dimensión posthumana del post-antropocentrismo puede ser leída (...) como un movimiento deconstructivo” (Braidotti, 2015, p. 82). Por otro lado, como explica Ferrando (2021) en una reciente traducción al español, el post-humanismo, diferenciándose del anti-humanismo, cuestiona cualquier tipo de dualismo ontológico y asume la difícil tarea de controvertir las pretensiones humanistas jerárquicas, cuándo éstas no disminuyen ni se descartan fácilmente.

En estas “ruinas post-antropocéntricas” se pretende repensar la actividad de la materia, su agencia y vitalidad (Karen Barad, 2003, 2014) en todos sus arreglos, en tanto implosiona la concepción de lo humano en su versión moderna. Desde esta perspectiva, se asume el desafío -planteado por los nuevos materialismos y el giro ontológico- de imaginar y aprender otros modos no antropocéntricos de ser y habitar el mundo (Vinciane Despret, 2022; Marion Zilo, 2022; Eduardo Kohn, 2021; Anne L. Tsing, 2021; Jane Bennett, 2022; Katherine Hayles, 2024). Es menester para ello, repensar las humanidades en pos de cuestionar la primacía humana tanto en su trascendencia (transhumanismo) como en su primacía (humanismo), el sujeto moderno y su atemporalidad. El post se hunde en las ruinas y las

consecuencias del proyecto imperial que requiere de forma urgente pensar formas de regenerar la vida multiespecie (Haraway, 2019) con modos más hospitalarios de ser-con-otros y otras (Balcárcel, 2020).

La pregunta por los modos y alianzas en la emergencia de una epistemología de/en las ruinas, se sitúa en el proyecto de investigación del cual este trabajo se nutre y forma parte: *Epistemología de las ruinas: debates contemporáneos en torno a la trama ser-saber-actuar* (Di Bernardino, M. A., 2023). En atención a esto, Anne L. Tsing (2021) intenta mostrar las formas de supervivencia colaborativa en paisajes devastados, en donde prima "(...) un estado de precariedad global [en el que] no tenemos otra opción que buscar la vida en esas ruinas." (p. 25). A este respecto, el término cosmopolítica ya acuñado por Isabelle Stengers (2014; Bruno Latour, 2014), representa una apuesta y un desafío por los modos de involucrar a la agencia no-humana en la política y en la epistemología, como modos de saber-hacer y estar-en el mundo en un devenir-con y generar-con (Haraway, 2020) de espacios y temporalidades otras, desde una perspectiva posthumana.

Uno de los supuestos del desafío por la pregunta cosmopolítica son las relaciones inevitables e inestables entre la ontología y la epistemología, cuyas vinculaciones son también políticas. Relaciones híbridas que la Constitución Moderna (Bruno Latour, 2007) se encargó de purificar y separar: de un lado la ciencia, del otro la realidad; de un lado, la materia, del otro el discurso. Si, como advierte Latour, siempre hemos estado atravesados por la Gran División -donde híbridos y cuasi-objetos nunca dejaron de proliferar-, se comprende entonces su sentencia de que "nunca fuimos modernos" (2007). ¿Cómo se articula, en este marco, la afirmación de Haraway, igualmente categórica, según la cual "we have never been human, much less man" (2004b, p. 2; "nunca hemos sido humanos, mucho menos hombres")? Por un lado, esta pregunta se dirige a nuestros recientes pasados para indagar cómo es que hemos llegado hasta aquí y cómo fue posible la instauración común de la excepcionalidad humana en un marco de inteligibilidad andro y

antropocéntrico (Micaela Anziótegui, 2020; Ferrando, 2021). Porque, si bien las denuncias a los dualismos modernos con base en la separación entre naturaleza y cultura no son nuevas, la cosmovisión que aquellas categorías suponían todavía siguen vivas y efectuando consecuencias.

Por otro lado, la pregunta por la in/viabilidad de la identidad humana en los términos del humanismo y el produccionismo nos obliga a buscar estrategias y formas en las que otro (¿post?) humano sea posible. Donna Haraway (2020) nos desafía a pensar-con otros y otras, humanas y no humanas, que colaboren en la complejización de comprender y continuar con el problema. Por este motivo, y dado que sus reflexiones han nutrido tanto al giro ontológico como a los nuevos materialismos, consideramos central detenernos en la imaginería cyborg, una de sus figuraciones más potentes para la descentralización del sujeto moderno. El gesto guía de esta aproximación se configura bajo la forma de la difracción (Haraway, 1995, 2004a; Barad, 2003, 2014), un movimiento que, a diferencia de la reflexión o la refracción (mecanismos que devuelven imágenes de lo mismo), atiende a la relacionalidad de lo diferente, produciendo entre las diferencias resonancias que las vinculan sin reducirlas a un patrón único. Como lo expresa Haraway “un modelo difractado no indica dónde aparecen las diferencias, sino dónde aparecen los efectos de la diferencia” (1999, p. 126). La noción de conocimiento situado se vuelve aquí fundamental en tanto son “herramientas muy poderosas para producir mapas de conciencia para las personas que han sido inscritas dentro de las marcadas categorías de raza y de sexo, (..) de las historias de las dominaciones masculinistas, racistas y colonialistas” (1995, p. 187, 188). La visión, el epicentro desde donde se ha construido el saber, es un órgano político a través del cual se producen formas de hacer-conocer y actuar: “es siempre una cuestión de poder ver” (p. 330). Los dispositivos visuales por los que conocemos, no son una mera descripción geopolítica desde donde se interactúa con lo que se conoce, sino posicionamientos que generan patrones de inclusión/exclusión apropiables/inapropiables (1999). En la epistemología harawayana, el

dispositivo situado refractario implica una distorsión del binario realidad/representación que, asumiendo el desafío cosmopolítico, se pregunta “¿Con la sangre de quién se crearon mis ojos?” (1995, p. 330). En este esquema todo necesita ser concebido y repensado de una manera objetivamente fuerte, esto es, siguiendo sus relaciones y los efectos de sus diferencias y conexiones parciales. Así, la naturaleza que es naturocultural (2017) es presentada en otros textos (1995, 1999) como artefactualidad, trópico y figura (1999, 2004a). Los organismos serán actantes, y tanto organismos como objetos devienen actores-semióticos-materiales (1995) y holobiontes (2020). La auto-poiesis que caracterizaba la vida orgánica pide ser reconfigurada en términos de simpoiesis (2020) en un devenir-con, ser-con y pensar-con. En sintonía con la tesina de grado que precede esta investigación, el pensar-con como desafío de la filosofía hacia una post-antropología del concepto es una herramienta necesaria para “un pensamiento de la exploración” en donde “pensar es (..) la contrapartida conceptual de esta capacidad del mundo físico de entrar en modos de relación, de afectar y verse afectado (...).” (Rossi Braidotti, 2015, p. 28).

¿En qué medida aquellas otras configuraciones se distancian del modélico humano cuyo proyecto moderno-colonial-capitalista nos ha dejado en estas ruinas? ¿Con qué términos y alcances aquellas mismas permiten pensar una cosmopolítica posthumana en otros paisajes postantropocéntricos? Por último, si todo pensamiento debe saberse a sí mismo situado e histórico para ser un pensamiento crítico, una de las características que se adjudican a la filosofía; consideramos que no sólo es necesario reconciliar la preocupación de la conciencia materialista con el pensamiento crítico (Braidotti, 2019), sino contribuir al desarrollo de un marco ético más digno de nuestros tiempos postantropocéntricos desde una perspectiva posthumana. Este trabajo intenta darle forma entonces, desde las (post)humanidades en general y la filosofía en especial, a este desafío como parte de una revisión crítica de lo que implica (y lo que puede implicar hoy) pensar en otro registro distinto de aquellos marcos modernos y coloniales.

## ***Imaginería cyborg y lo monstruoso: la figuración de lo humano***

La imaginería cyborg (Haraway, 1995, p. 7, p. 15) parte del papel fundamental que “juega la imaginería corporal para la visión del mundo y, por lo tanto, para el lenguaje político” (p. 297). Entendemos la expresión conceptual de *imaginería corporal* como una cosmovisión del mundo de los cuerpos, más específicamente como un matizador conceptual y material a partir del cual se leen, se inscriben, se juntan o separan, y se hacen los cuerpos. A través de esta imaginería tamizadora se hacen y rehacen significados, significantes, nodos cargados de historia, cuerpos tecnológicos, naturales, bio-culturales, organismos, minerales, seres fantásticos, plantas, mundos marinos, etc. No debe comprenderse esta metáfora del tamiz de manera literal, es decir, como un colador a través del cual pasa la materia y luego es comprendida. No hay separación entre materia, concepto y esquema (esquema que carga con conceptos a partir de los cuales la materia es “interpretada”) porque no hay lugares puros, la pureza aquí es una ficción analítica, parte de un discurso moderno colonizador que no se identifica con el mundo aunque, no obstante, lo organice. El discurso moderno y su constitución (Bruno Latour, 2007) establecen una separación de orden ontológico que tanto María Lugones (2012) como Haraway coinciden en que el problema no estaría tanto en la división sino en el orden jerárquico al que sirven, que le otorga a uno de los lados -la cultura- el permiso y la obligación (pues de ello depende la evolución humana y la salida del estado de inmadurez: *isapere aude!*) de obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, esto es, de extorsionar y explotar a la naturaleza -desprovista de alma y vida valorable- a responder a los fines de la humanitas civilizada/civilizatoria del colono. La naturaleza como el otro lado donde quedan adheridos muchos cuerpos por distintos motivos: falta de habla inteligible, desprovistos de razón lógica/provistos de otro tipo de racionalidad, otro orden político-religioso, incapaces de

aprendizaje/salvajes/bestias/animales que sólo sirven para adiestramiento, etc.

La figura del cyborg viene a truncar la completitud del sujeto del humanismo, cuya virtud mayor se encontraba en la fe en su razón y en la confianza en el progreso. Lo que hace esta imaginería con aquél sujeto es implosionar la supuesta unicidad-individualidad que lo constituye, la univocidad de la razón y la individualidad de la experiencia, haciéndolo no desde un aspecto meramente conceptual sino también material. Haraway expresa que el cyborg, en tanto figura retórica cuyo tono irónico lo convierte en una blasfemia para los relatos sobre el origen y la pureza, hace de metáfora para ilustrar el modo en el que, con los cambios tecnológicos científicos y comunicacionales, hemos devenido (1995, p. 253, p. 256). Sin embargo, no se trata simplemente de advertir un cambio de naturaleza en el devenir histórico del sujeto humano occidental/occidentalizado, sino de proponer y ofrecer otra óptica visual y perceptual a través de la cual la noción misma de naturaleza cambia. Si bien Haraway ofrece definiciones no exhaustivas de la figura cyborg (para ver una de las más recientes, por ejemplo: 2020, p. 161), la comprensión de la misma se encuentra ligada a una constelación de conceptos que hacen al universo del pensamiento de nuestra autora, en donde el éter que lo conforma es la reinención de la naturaleza, expresión que oficia de subtítulo del libro (1995). Esta reinención se basa fundamentalmente en remarcar la urgencia y la importancia de historizar conceptos tales como cuerpo, sexualidad, género y raza, entre otros, para producir “teorías de la encarnación articuladas, diferenciadas, responsables, localizadas y consecuentes” (p. 250).

El concepto de figura alude al término de *figuración*. Una figuración es una práctica contaminada (Haraway, 2004a, p. 27) que designa en sus posibilidades tanto una imagen como un relato, una cuenta, una historia y una posición en esa historia (figurar, dibujar, calcular, contar). Una figura, que es imagen, es historia y es posición, pertenece al ámbito de lo gráfico y al

arte visual en general, ámbitos ambos que dominan tanto la era en la que vivimos, que Haraway denomina como tecno biopoder, como la cultura de la comunicación de la tecnociencia que nos atraviesa. Con estas acepciones de designación, una figuración es el lugar espacial y temporal de un tropos. Un tropos es una figura retórica cuya función principal es usar una palabra en un sentido distinto al que originalmente le corresponde. De modo que, una figura nunca tendrá el destino de la literalidad desde que el movimiento que la constituye, en un sentido radical, es aquel que tiende a la distorsión y la desviación de la significación que se espera de las cosas, las imágenes, los rostros, las historias y las posiciones. En palabras de Haraway:

Las figuras han de abarcar, al menos, algún tipo de desplazamiento capaz de problematizar certezas e identificaciones problemáticas. Las figuraciones son imágenes performativas que pueden ser habitadas. Las figuraciones, verbales o visuales, pueden ser mapas condensados de mundos discutibles (2004a, p. 23).

El cyborg es una figura en este sentido. Habita y es habitado por una lógica del desplazamiento y la difracción, su cara cambia de rostros, sus fronteras se confunden y canta un lenguaje impuro de nacionalidades parias. En este sentido y contra toda concepción de la identidad como sustancia (única, unívoca e idéntica a sí misma) son tres los cruces que lo integran: primero la distinción animal/humano, a la que agregamos plantas y minerales; luego, la distinción máquina/humano; y, por último, la distinción entre lo físico y lo no físico. No se trata simplemente de agregados maquínicos al cuerpo humano ni de transformaciones animalizadas del mismo, sino del tránsito medial que encarna esta figura: un desplazamiento que circula entre las distinciones y sus márgenes, replanteando en cada posición los criterios y las definiciones que sostienen las fronteras identitarias. Nada hay, en última instancia, que logre establecer una diferencia radical y ontológica (proyección a futuro, humor, representaciones mentales, emocionalidad, grados de razonamiento lógico, entre otros criterios) entre los animales y los humanos. Por otro lado,

no sólo las máquinas forman parte ya de nuestro desenvolvimiento y sobrevivencia de vida, sino que las técnicas y los formatos de comunicación han transformado nuestra subjetividad, el modo de pensar, los vínculos y la percepción del tiempo. Finalmente, la última in/distinción de la imaginería cyborg tiene que ver con la dificultad de ver política y materialmente a los cyborgs, dificultad que no sólo recae en el entramado de la inteligibilidad de la propia mirada, sino en la propia materia de la que están hechos: desplazamiento de significados y cambios de cuerpos, marcas registradas y cuerpos transgénicos, electricidad y funcionamiento hospitalario, hormonas producidas en laboratorios y derechos humanos inscriptos en un cuerpo cyborg trans, etc.: “los cyborgs son éter, quintaesencia” (1995, p. 260). Una de las figuras cyborg que Haraway trabajará, entre otras, será la del oncoratón (2004a), la figura cyborg sacrificada en nombre de la Humanidad para una cura contra el cáncer. El oncoratón no es simplemente el sacrificio en virtud de una mejoría, ni la contracara de los alcances éticos del progreso, ni una víctima insalvable, no tiene tampoco la cara de la tragedia ni la del cinismo, habita como cyborg y en tanto tropos, el lugar de las fronteras contaminadas del *ni*, *él y*, *también y tampoco*. Entre esas confusiones se genera la impropiedad de los cyborgs, hijos, hijas e hijos ilegítimos del progreso racional y la tecnociencia, vengativos seres impuros que desconfían de las narrativas heroicas de donde no/proviene.

### **Entre lo monstruoso y lo *post-*: la humanidad**

¿Dónde queda lo humano en esta imaginería corporal cyborg? La fuerza de esta imaginería opera por contagio y contaminación, dos acciones que impiden que algo permanezca impermeable y encerrado en sí mismo, en el sentido impoluto de un origen sagrado. En palabras de Haraway: “Desde el punto de vista de una ontología basada en la mutación, en la metamorfosis y en la diáspora, la restauración de una imagen sagrada original puede ser una broma pesada” (1995, p. 390) ¿Puede ser entonces lo humano la excepción

de una broma pesada? Sin dudas la potencia artefactual de la imaginería cyborg llega hacia estas fronteras.

El cuento "Seis tetas" de Camila Sosa Villada (2022) se nos presenta como una poderosa heteroglosia que nos provoca a pensar la materialización, los límites y las posibilidades de los cuerpos. El mismo comienza con la persecución primero y la expulsión después de travas y travestis de una ciudad -no se especifica cuál- que puede ser cualquiera. La ciudad funciona como una figura transhistórica para situar el lugar al que un número incalculable de personas, por el acceso a nuevas oportunidades laborales y económicas y, por los destellos y novedades que el avance tecnológico y el capital proveían, se vieron seducidas unas y forzadas otras a migrar. El campo queda así como un espacio fuera del tiempo, sujeto a las calamidades de lo incierto y de aquél término del que el Hombre (representante general de la humanidad aún cuando su figura sólo coincida con la vida de unos pocos -varones, blancos, heterosexuales, propietarios, capaces, entre otros) moderno se distancia: la naturaleza. Este distanciamiento, producto de los años, las guerras y los saqueos que implicó la formación de los Estados Nacionales (Silvia Federicci, 2010), tuvo efectos ontológicos y epistemológicos: de un lado, la Sociedad y el Sujeto y, del otro, la Naturaleza y el objeto. En esta nueva cosmovisión de vida, el espacio común comienza a ser espacio público que, como tal, implica un espacio político que es exclusivo de los miembros de los primeros términos. En esta Gran División (Bruno Latour, 2007), la Naturaleza y el objeto quedan a merced de la privatización personal o bien de la apropiación público estatal, ambas dos con diversos fines posibles. La naturaleza adquiere entonces connotaciones opuestas a las de la sociedad, cuyo espacio privilegiado de asentamiento es la ciudad: a una se le atribuye la barbarie, a la otra la civilización; la civilización encarna el avance y el progreso, mientras que lo bárbaro se asocia con el estancamiento de lo primitivo; del mismo modo, la cultura y la educación se contraponen a la ignorancia y al salvajismo, y así sucesivamente.

El cuerpo travesti, al no poder confirmar ninguna de las identidades disponibles dentro de la matriz hetero-cis-sexual, se erige como una amenaza para el propio corpus epistémico que produce los cuerpos binarios. Dicha producción consiste en inteligirlos como sexualizados y racializados en contraste con la figura del hombre blanco, para luego reconocer esas diferencias como si fueran propiedades intrínsecas del cuerpo, y no categorías construidas para enmarcarlos, nombrarlos y comprenderlos de ese modo (Butler, 2010). En esta conformación, comprensión y materialización de los cuerpos, es interesante ver cómo las fronteras entre el cuerpo individual -como poseedor de ciertas características- y el cuerpo nacional -la representación de los cuerpos como *pertenecientes* a una nación, debiendo respetar los contornos que ésta les impone- se difuminan. En este sentido, cabe subrayar la sentencia harawayana, cuando afirma que un cuerpo siempre es un proyecto de fronteras (1995, p. 345) y éstas cambian desde adentro, nunca se instalan de una vez y para siempre.

Si sostenemos con Donna Haraway que “los monstruos han definido siempre los límites de la comunidad en las imaginaciones occidentales” (p. 308) podemos considerar aquellos seres bestiales (Lugones, 2012) inhumanos y subhumanos como monstruosos. Del mismo modo, si abordamos la cuestión desde Jeffrey Jerome Cohen, en donde en un capítulo de 2018 presenta siete tesis para pensar lo monstruoso. Aunque cada una posee un nombre y una especificidad propia, consideramos que están estrechamente relacionadas, de modo que reflexionar sobre lo monstruoso a partir de una de ellas no excluye hacerlo también en diálogo con las demás. Por razones de extensión, y en función de los objetivos de este trabajo, nos centraremos en dos. La cuarta tesis, titulada “*The Monster Dwells at the Gates of Difference*” (p. 7), sostiene que el monstruo mora en las puertas de la diferencia. Al igual que en la primera tesis, aquí se enfatizan las marcas sexuales, raciales y económicas, no sólo en la figura del monstruo, sino en el monstruo entendido como encarnación de la diferencia cultural, política e ideológica. El marco cultural que delimita la aceptabilidad y el reconocimiento de ciertos cuerpos como

humanos, expulsa desde su centro todas aquellas diferencias que constituyen lo otro como lo no-uno. En esta dialéctica negativa, como Cohen explica en la tesis siguiente, lo otro emerge para reafirmar las identidades hegemónicas.

La tesis cinco de Cohen reza "The monster polices the Border of the Possible", el monstruo controla las fronteras de lo posible. Desde los límites del conocimiento que perfilan la matriz de inteligibilidad y cognoscibilidad (aceptabilidad) de los cuerpos, el monstruo vigila el pasaje de lo cierto a lo incierto, las fronteras de lo confuso. Esta tesis tiene la ventaja, según como la entendemos, de presentar una doble oblicuidad donde la imagen del monstruo se transfigura. Movimiento propio de ocupar el lugar del límite entre lo nítido y lo borroso. Por un lado, el pueblo se transforma en un monstruo cada vez que se empeña no sólo en vigilar la transgresión de las fronteras que preservan la seguridad de lo conocido, sino también en protegerlas mediante mecanismos que terminan atentando contra aquello mismo que buscan resguardar. Dicho de otro modo, mecanismos que ponen en evidencia la naturaleza contradictoria de la identidad defendida en los territorios (éticos y políticos) que tales fronteras arbitrarias custodian. En este sentido, quienes sostienen las divisiones binarias y sus productos intactos acusan de monstruos a quienes infringen la ley que protege esos órdenes, al desestabilizar el estatus de lo aceptable, lo inadmisibile, lo cognoscible y lo indescifrable. Sin embargo, los guardianes del binarismo heterosexual y de la blanquitud también se materializan como un monstruo: no aquel que relegan al lugar de lo abyecto, sino otro que controla y regula las normas morales, sociales, sexuales y corporales de la sociedad. Como señala Cohen: "The monster of prohibition exists to demarcate the bonds that hold together that system of relations we call culture, to call horrid attention to the borders that cannot -must not- be crossed" (p. 13). Este monstruo es el que impone los códigos que regulan la corporalidad, la expresión y el deseo sexual.

Ahora bien, aquél monstruo que habla sobre lo prohibido y lo permitido, entramado que defiende su propia cultura, encarna como tal lo que no debe

hacerse o, sólo hacerse *a través* del cuerpo de lo que será un/otro monstruo. Es decir, la única manera posible de cruzar los límites fronterizos que mantienen unida y segura la matriz cultural en relación a lo que es *aprehensible* como humano o ininteligible como tal, es a costa de convertirse en un monstruo.

### **Conclusiones provisionarias**

En esta imaginaria corporal de una ontología artefactual, la bestialidad impura y contagiosa de los cyborgs -esos éteres de la quintaesencia (citado previamente)- alcanza un nuevo rango (Haraway, 1995, p. 257). Ya no se trata exclusivamente de posiciones subyugadas, sino de un género híbrido que, en su política regenerativa, se ofrece como “una posibilidad local que cumple una venganza global” (p. 310). A partir de aquí, Haraway interpela directamente al sujeto del feminismo ¿quiénes cuentan como “nosotras”? ¿Quiénes y cómo discuten esos parentescos? ¿Qué motiva nuestras alianzas?

¿Puede la imaginaria cyborg de una ontología artefactual interespecífica codificar la piel de los anhelos políticos de una ecología trans-feminista antirracista en la emergencia que habitamos? No hay una respuesta definitiva -ni debería haberla-, pero sí podemos sostener que estas propuestas están lejos de ser menores. Por el contrario, requieren una torsión en la manera de pensar y concebir una antropología más allá de lo humano y de lo individual, si queremos acompañar, desde las disciplinas que nos tocan, las luchas que existen y las que vendrán.

Podemos concluir entonces que si “un cuerpo siempre es un proyecto de fronteras” (p. 345), esas fronteras cambian desde adentro, nunca se instalan de una vez y para siempre. El ambiguo y esquivo lugar del monstruo juega entonces con ese proyecto político de toda ciudadanía, armándose con el sobrante huidizo (semiótico y material, no sólo en el horizonte de lo pensable y lo imaginable, sino también de lo deseable) que dicho proyecto pretende

borrar. Sin embargo, el corazón de lo monstruoso anida pacientemente al interior de las fronteras (estéticas, epistémicas y políticas) que buscan resguardar lo humano de las insidiosas figuras de lo otro. Pero ¿no es también lo humano una figura?

Si la figura del cyborg es “el yo que las feministas deben codificar” ( p. 279), toda vez que codificar sea comprendido como parte de un mundo “codificador embustero con quien tenemos que aprender a conversar” (p. 358), entonces el desafío no es retórico. Se trata de pensar las contaminaciones y cruces de fronteras como un ejercicio de responsabilidad (2020) y como un debate abierto sobre los criterios que configuran una identidad. En esta imaginaria corporal, la identidad misma deviene cuestión de parentescos (2004a, p. 89). De allí que se imponga un triple reconocimiento. Primero, la imposibilidad de desembarazarse de una vez y para siempre del humanismo moderno (contrariamente al postulado antihumanista); la necesidad de continuar ampliando y defendiendo la ciudadanía política que enmarca la lucha por los derechos humanos (postulado clásico del humanismo); y, por último, la sospecha crítica hacia los deseos de superación de lo humano a través de la tecnología (el marco conceptual del transhumanismo). Si vivimos ya en un mundo postantropocéntrico (Braidotti, 2015) ¿cómo podemos decodificar entonces el sujeto posthumano de nuestros tiempos?

Creemos que la imaginaria cyborg y la figura de lo monstruoso ofrecen pistas para pensar en una post-antropología del concepto (extremando la propuesta de Viveiros de Castro, 2010), capaz de dar cuenta (esquivando y torciendo) de este emergente y extraño sujeto posthumano.

### **Referencias bibliográficas**

Anzoátegui, M. (2020). Antropocentrismo. Interinsular: Ciencia, Derecho, Filosofía y Animales.

- Balcarce, G. (2020). Animales: humanos o no. Hacia un pensamiento post-humano deconstructivo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, II(VII).
- Barad, K. (2003). Posthuman performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs*, 28(3), 801–831.
- Barad, K. (2014). Diffracting diffraction: Cutting together-apart. *Parallax*, 20(3), 168–187.
- Bennett, J. (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas* (M. Gonnet, Trad.). Caja Negra.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2019). Humanidades posthumanas. *Cuadernos Filosóficos*, 16. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi16.65>  
Versión original: Braidotti, R. (2013). Posthuman humanities. *European Educational Research Journal*, 12(1), 1–19. <https://doi.org/10.2304/eej.2013.12.1.1>
- Blaser, M., & Rodríguez, M. E. (2022). Desde la racionalidad cosmopolita a la ontología política y la cosmopolítica. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 43(3), 545–558. <https://doi.org/10.34096/runa.v42i3.10285>
- Butler, J. (2010). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Paidós.
- Cohen, J. J. (2018). *Monster Culture (Seven Theses)*. En A. S. Mittman & H. Hensel (Eds.), *Classic Readings on Monster Theory: Demonstrare*, Volume 1 (pp. 43–54). Arc Humanities Press.
- Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu.
- Despret, V. (2022). *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Editorial Cactus.
- Di Berardino, M. A. (Dir.). (2023). *Epistemología de las ruinas. Debates contemporáneos en torno a la trama ser-saber-actuar (Proyecto de investigación PI+D H1015)*. Universidad Nacional de La Plata, Facultad

- de Humanidades y Ciencias de la Educación, Centro de Investigaciones en Filosofía.
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*.
- Ferrando, F. (2021). post-humanismo, transhumanismo, antihumanismo, metahumanismo y nuevos materialismos: Diferencias y relaciones (J. I. B. Ledesma, Trad.). *ETHIKA*, (5), 151–166. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.65842> Versión original (2013): Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. *Differences and Relations*. *Existenz*, 8(2), 26–32.
- Federici, S. (2010). Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Tinta Limón.
- Fisher, M. (2016). Realismo capitalista: ¿No hay alternativa? Caja Negra.
- González, G. (2023). Perspectivas actuales sobre el post-humanismo: Intersecciones entre colonialismo, capacitismo y discurso de la especie. En *El banquete de los Dioses. Colonialidad, poscolonialidad, decolonialidad*, (N.º 13).
- Haraway, D. (1995). Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza. Cátedra.
- Haraway, D. (1999). La promesa de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, 30, 121–163.
- Haraway, D. (2004a). Testigo\_Modest@Segundo\_Milenio\*. En *The Haraway Reader* (pp. 223–250) (P. Pitarch, Trad.). Routledge.
- Haraway, D. (2004b). *The Haraway Reader* (P. Pitarch, Trad.). Routledge.
- Haraway, D. (2017). Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa. *Bocavulvaria*.
- Haraway, D. (2020). Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno. *Consonni*.

- Haraway, D. (2022). Visiones primates. Género, raza y naturaleza en la ciencia moderna (N. Billi, G. Lucero & P. Fleisner, Trad.). Hekht.
- Haraway, D. (2023). Cristales, tejidos y campos. Metáforas que conforman embriones (G. Rumacho-Rocio, Trad.). RaraAvis.
- Hayles, K. (2024). Lo impensado. Una teoría de la cognición no consciente y los ensamblajes cognitivos humano-técnicos (A. López Gabrielidis, L. López Gabrielidis & T. Navarro, Trad.). Caja Negra.
- Kohn, E. (2021). Cómo piensan los bosques. Hekht.
- Latour, B. (2007). Nunca fuimos modernos. Siglo XXI.
- Latour, B. (2008). Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del Actor-Red. Manantial.
- Latour, B. (2014). ¿El Cosmos De quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios Sobre Los términos De Paz De Ulrich Beck. Pléyade, n.º 14 (diciembre):43-59.  
<http://revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/160>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. Tabula Rasa, (9), 73-102. Recuperado de [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&tlng=es).
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En Pensando los Feminismos en Bolivia-2012. Politizar la diferencia étnica y de clase: Feminismo de color. CONEXIÓN. Recuperado de <http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm>
- Martínez, A. (2021). Prólogo. En E. Wilson (2021), Feminismo de las tripas (Filosurfer.). Club Hem.
- Mignolo, W. D. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Comp.), La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (pp. 55–...). CLACSO. Recuperado de

[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5\\_mignolo.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5_mignolo.pdf)

- Nieva, M. (2024). Ciencia ficción capitalista. Cómo los multimillonarios nos salvarán del fin del mundo. Anagrama.
- Palacio, M. (2018). Neo-materialismo: ¿un retorno de la metafísica en la nueva filosofía de la naturaleza? En Neomaterialismo. La vida humana, la materia viviente y el cosmos (pp. 9–24). Prometeo.
- Sosa Villada, C. (2022). Soy una tonta por quererte. Tusquets.
- Stengers, I. (2014) La Propuesta cosmopolítica. Pléyade, n.º 14(diciembre):17-41.  
<https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>
- Tola, F., & dos Santos, A. (2016). ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología. Revista AVÁ, 29, 71–98.
- Tsing, A. (2021). La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas (F. Ramos, Trad.). Capitán Swing.
- Viveiros de Castro, E. (2010). Metafísicas caníbales. Katz.
- Zilio, M. (2022). El libro de las larvas. Cómo nos convertimos en nuestras presas. Cactus.

Recibido: 06/08/2024

Aceptado: 11/09/2025

Cómo citar este artículo

Calderón Fourmont, M., A. (2025). Humanø s ¿dónde, quiénes? Una aproximación al post-humanismo desde el giro ontológico, lo monstruoso y la imaginería cyborg. RevID, Revista de Investigación y Disciplinas, Dossier Especial de antropología, San Luis, p.35-56



---

## Post-antropocentrismo

*Post-anthropocentrism*

*Diego Parente*

[diegocparente@yahoo.com](mailto:diegocparente@yahoo.com)

*CONICET / Universidad Nacional de Mar del Plata. Dr. Lic y Prof. De filosofía. Experto en filosofía de la técnica y filosofía contemporánea*

### **Resumen**

El presente trabajo tiene como objetivo delinear algunas características que asumen las diversas modalidades de la figura del post- en antropología filosófica. En primer lugar, ofrecemos algunas observaciones metodológicas sobre la estructura propia del post- Posteriormente introducimos una caracterización del antropocentrismo y su distinción entre el epistemológico y ontológico. Por último, abordamos la especificidad del post-antropocentrismo y lo situamos en el marco de la discusión contemporánea sobre la agencia.

**Palabras clave:** post-antropocentrismo; agencia; co-constitución; ambiente

### **Abstract**

The aim of this paper is to outline some characteristics that assume the various modalities of the figure of the post- in philosophical anthropology. First, we offer some methodological observations about the structure of the post-. Subsequently, we introduce a characterization of anthropocentrism and its distinction between epistemological and ontological anthropocentrism. Finally, we address the specificity of post-anthropocentrism and situate it in the framework of the contemporary discussion on agency.

**Keywords:** post-anthropocentrism; agency; co-constitution; environment



## ***¿Cómo podemos abordar la cuestión del post- en antropología filosófica?***

Esta breve intervención persigue el objetivo de delinear algunas características que asumen las diversas modalidades de post- en antropología filosófica, centrándonos especialmente en el caso del post-antropocentrismo.

En primer lugar, es importante remarcar que, en rigor, cualquier referencia a un post-xxxx en cualquier disciplina requiere una especie de ejercicio metadiscursivo, que resulta en cierto modo natural para la práctica filosófica desde sus comienzos. Este ejercicio de tipo metadiscursivo implica necesariamente un reconocimiento (tácito o no) de las fronteras del campo disciplinar así también como de sus alcances y objetivos. Incluso podríamos arriesgar la idea de que no sólo el problema histórico de los post- acecha al interior de nuestra disciplina sino también en otros campos del saber (es así que se puede hablar -por ejemplo- de post-darwinismo en biología, o post-procesualismo en arqueología, etc)

Ahora bien, la lógica en la que se subsume la enunciación de un determinado post- supone un concepto de tradición suficientemente homogéneo que podría ser de algún modo superado. En este sentido, elaborar una cierta posición teórica que se atribuya una condición de post- supondría

Que hay conceptos que conforman una tradición que resulta ser relativamente homogénea

Que uno debería conocer una porción relevante de la tradición que pretende superar, de sus componentes conceptuales

Que esos conceptos que conforman una cierta tradición resultan ser efectivamente rebasables, es decir, que ellos pueden ser dejados atrás o "superados" (una condición que en la historia de la filosofía ha sido objeto de múltiples discusiones, en especial en las perspectivas dialécticas históricas)

Ciertamente estos supuestos de elaboración de quien desea proponer un cierto post- implican algunos problemas importantes. Uno de ellos involucra lo que podríamos llamar el problema del “realismo” de las tradiciones. Las tradiciones en sí mismas no son tan homogéneas como su esquematización parece indicar, por lo cual involucra en menor o mayor medida algún tipo de “ficcionalización”, de borramiento de matices, de juegos anacrónicos, etc. Un segundo problema está atado al hecho de que en muchas ocasiones la superación que está implícita en el prefijo post- no solo implica discursos filosóficos sino también discursos de diversas ciencias que rondan a la investigación antropológica sobre la naturaleza humana y, de algún modo, condicionan su despliegue. En este sentido, el ejemplo del debate alemán de los años veinte y treinta resulta muy representativo en la medida en que hallamos lecturas antropológicas (Cassirer, Scheler, Heidegger, Gehlen) claramente elaboradas a partir de las sombras del discurso epocal de la biología (en particular, Von Uexküll), la etología o la zoología.

Ahora bien, una vez que hemos contextualizado de manera muy breve esta serie de problemas de orden metodológico relativos a los post-, nos interesa particularmente abordar una de las formas más atractivas de discursos post- de las últimas cuatro décadas: el denominado post-antropocentrismo. En tanto que pariente cercano del posthumanismo (Braidotti 2013, Haraway 2016), del neomaterialismo y de las diversas teorías cyborg (Clark y Chalmers 1998, Broncano 2012), el post-antropocentrismo se orientó a rescatar modos de existencia, agencias, sensibilidades y temporalidades no humanas. Pero ¿qué significa exactamente ser post-antropocéntrico? En términos muy generales, el antropocentrismo se puede comprender como una evaluación o valoración de una cierta clase de perspectiva que toma al humano como medida de todas las cosas. Su cristalización más potente se asocia típicamente con el discurso dualista moderno pero se lo puede rastrear, por supuesto, en corrientes previas. Las discusiones del siglo XX en diversos terrenos de análisis (sociología, antropología, arqueología, estudios de

cultura material) han mostrado progresivamente los límites teóricos y los sesgos políticos implícitos en las perspectivas antropocentradas.

En esta breve intervención no nos preocupa hacer un racconto de tales discusiones sino, más bien, distinguir dos formas de antropocentrismo que muchas veces aparecen confundidas o entremezcladas en distintas tematizaciones: antropocentrismo epistemológico y antropocentrismo ontológico. El primero indica de manera cruda el hecho de que es imposible desprendernos de categorías moldeadas en última instancia por humanos para pensar fenómenos. Sin duda, podemos imaginar nuevas categorías, innovadoras o extrañas, pero serán siempre categorías humanas, conceptos humanos, que capturan aspectos ambientales de un modo distinto al cual lo hacen las abejas o las máquinas digitales (si es que efectivamente podemos atribuirles uso de conceptos en sentido genuino). Si tuviéramos otros conceptos y otras preguntas que guiarán nuestras indagaciones, no dejarían de ser antropocentrados en este primer sentido, sencillamente porque dependemos de conceptos y formas de interrogación anclados a vocabularios creados y sostenidos por seres humanos. No podemos dejar de acceder al mundo y valorar sus aspectos si no es en términos de nuestra tradición o de una nueva tradición cuya estructura es constitutiva de la propia indagación. Como se notará, este primer sentido de antropocentrismo no es demasiado interesante filosóficamente. Es, más bien, trivial en cuanto aceptamos que es ineliminable y no podemos superarlo. Este carácter de inevitabilidad lo hace poco interesante para una tematización filosófica.

El antropocentrismo ontológico, en cambio, sí resulta ser atractivo en varias dimensiones. Puede resumirse de manera sintética en la idea de que el ser humano es la medida de todas las cosas. Esta afirmación, por supuesto, revela un privilegio de orden metafísico, moral, cognitivo y agencial, un privilegio que se visibiliza especialmente en la tradición moderna y las subdisciplinas o campos particulares de la filosofía que ella alimentó y sostuvo. Muchas veces este privilegio aparece asociado a la excepcionalidad,

a una condición que abriría un abismo entre el modo de existencia humano y el no-humano (que incluiría entidades divergentes tales como animales no humanos, vegetales, artefactos, máquinas, entre otras).

Ahora bien, frente a esta caracterización conceptual, creemos que una manera de pensar con más riqueza la cuestión del post- consiste en situarlo en el marco de problemas específicos: una mayor acotación del problema tiende a hacer más significativo aquello que la discusión genera. Esto significa que es conveniente no pensar en la categoría de post-antropocentrismo en sí misma, sino más bien analizar cómo ciertas posiciones post-antropocéntricas impactan en el tratamiento de un problema o conjunto particular de problemas. En este sentido, un problema relativamente acotado que aparece y puede servir para este ejercicio es el problema de la agencia, un asunto que ha sido muy relevante en el despliegue de los últimos veinte años tanto para la filosofía de la técnica y las ciencias cognitivas como para la política y las artes.

¿Qué es la agencia? ¿Qué entidades son posibles agentes? ¿Sobre qué entidades podemos predicar “agencialidad” de manera genuina? Estas preguntas clave pueden efectivamente recibir lecturas antropocéntricas o post-antropocéntricas. Una clave de lectura antropocéntrica tenderá a sostener que las únicas formas genuinas de agencia son las humanas, y que deberíamos incluir al resto en la dimensión de la mera causalidad. Esta lectura se cristaliza en la misma distinción conceptual entre acción y agencia, y se hace visible en el rol hegemónico que ha tenido el modelo de agencia humana dentro de las indagaciones de filosofía de la acción habitualmente guiadas por la pregunta sobre las relaciones entre creencias, deseos e intenciones en un individuo o grupo.

Ahora bien, el problema de la agencia también puede recibir una tematización no antropocéntrica. Las distintas variantes de los “Nuevos materialismos” han insistido en desterrar la imagen pasiva que el dualismo forma/materia le otorgó tradicionalmente a esta última. Por el contrario, la materia es siempre

materia activa, no es mera superficie pasiva de inscripción o target humano (Ingold 2000). Las cosas tienen agencia en la medida en que ellas sugieren o inhiben acciones, alientan otras, modulan el comportamiento humano y no humano, al tiempo que configuran redes de dependencia interobjetivas que sirven de paisaje a la acción de todo organismo situando el abanico de sus acciones posibles.

En contraste con la anterior idea de acción, que se acota al ámbito humano, el término agencia es más amplio en su aplicación y permite analizar fenómenos de ensamblaje entre máquinas y humanos, o de andamiaje entre artefactos y humanos, o directamente relaciones intercósicas, esto es, sinergias de la materia que tienen consecuencias en el ambiente. Esta performatividad que se predica de los objetos no requiere necesariamente de una sustancia o un sujeto orgánico (Parente 2024). Se trata de un tipo de performatividad que excede en varios sentidos a la que analiza la filosofía de la acción, y naturalmente no requiere adecuarse a su lenguaje subjetivista (es decir, no requiere atribuir creencias, deseos o intenciones a un cierto sujeto X).

Admitir la importancia filosófica de estas modalidades de agencia no humana no significa, sin embargo, rechazar formas agenciales típicamente humanas, sino en todo caso realizar una ampliación del concepto de agencia que involucre los andamiajes artificiales que operan en relación de co-constitución con los diversos organismos. Es así que el análisis de una lectura post-antropocentrada en el ámbito específico del problema de la agencia nos conduce directamente hacia la idea de co-constitución entre organismos y ambientes. En un nivel más general, esto significa que es viable pensar implicaciones concretas y específicas de posiciones post-antropocéntricas una vez que las situamos en marcos acotados definidos a partir de problemas (en este caso, qué diferencia hace pensar post-antropocéntricamente el problema de la agencia).

Así pensado, el post-antropocentrismo no es exclusivamente un problema teórico, de pura contemplación, sino más bien uno cargado de implicaciones

prácticas y políticas muy definidas. Pensemos, por ejemplo, en el caso de la pandemia de Covid-19, ahora que no se habla tanto de ella como se hablaba apresuradamente en 2020. En cuanto fenómeno global y sistémico, la pandemia se nos presenta como un objeto de análisis especialmente interesante para recuperar en el marco de esta pregunta por un vocabulario post-antropocentrado. De hecho, una de las vías de combate a nivel global contra el virus Covid evidenció un tipo de sensibilidad post-antropocentrada y ecológica, una sensibilidad orientada a atender al sistema-como-un-todo-organizado en actividad, y no a sus partes como componentes individuales cuya eficacia podría determinarse sin atender al sistema. Una de las dificultades de intentar comprender el fenómeno pandémico de manera social centrada (siguiendo la terminología latouriana) es que dicha aproximación debería lidiar con un fenómeno que mezcla de manera compleja agencias humanas y no humanas en el marco de escalas espacio temporales muy heterogéneas. Ciertamente el virus Covid es un agente no humano cuya eficacia como “agente” transmisor de una enfermedad no está anclada sólo a sus propiedades materiales sino a ciertos ensamblajes materiales que permiten su sostenimiento, proliferación y variación en espacios y tiempos muy diversos. Toda esta ecología compleja sistémica que permitió explicar el sostenimiento y la eficacia del virus fue contrarrestada también de manera ecológica. Podríamos decir que una cierta mirada post-antropocentrada decidió intervenir ecológicamente en el entramado que favorecía la proliferación de dicha entidad, un entramado que reúne al virus con agentes animales y humanos, aviones, barcos, barbijos, vacunas, software de trazabilidad, protocolos de distancia en filas, categorías conceptuales innovadoras como la de “contacto estrecho”, es decir, un enorme conjunto de agentes que favorecen o disputan la existencia del virus y sus consecuencias en las dimensiones individuales y sociales (cuarentena, shock de virtualización, paralización de la actividad productiva, depresión económica, etc).

En verdad, para analizar las potenciales amenazas de los pasajeros como vectores del virus en un tren o un avión no alcanza con determinar si transportan o no al virus; debemos focalizar, más bien, los ensamblajes sociotécnicos densos en los cuales se despliega toda acción de desplazamiento humano: individuos solos o en grupo, con barbijos, separados a cierta distancia social, algunos de ellos vacunados, la mayoría monitoreados por un software de trazabilidad administrado por el Estado. Este tipo de descripción densa de redes interobjetivas tiene mayores posibilidades de iluminar fenómenos agenciales complejos como el mencionado. En resumen, una cierta sensibilidad post-antropocentrada, ecológico-sistémica, que atendió al entramado “sin costuras” de humanos y no humanos y pensó la agencia más allá de la escala humana individual o grupal, tuvo cierto éxito en controlar los efectos inicialmente devastadores del virus Covid. Solo este tipo de enfoque pudo desatar el nudo de un fenómeno que tenía características sistémicas de evolución que el propio lenguaje antropocentrado no permitía capturar con claridad.

En definitiva, esta intervención procuró sugerir que una de las formas más fructíferas de pensar la estructura del post- en nuestra disciplina (en este caso, la estructura del post-antropocentrismo) es a través de una manera situada, analizando problemas y casos concretos y tratando de extraer intuiciones a partir de lo que ellos nos ofrecen. A su vez, esta intervención deja sin duda algunas preguntas pendientes que se derivan de las ideas presentadas. Una de ellas es la que concierne a la relación (tensiva o no) entre los distintos objetos de superación o “centrismos”: antropocentrismo, androcentrismo, eurocentrismo, genocentrismo, sociocentrismo, biocentrismo. ¿Cómo se relacionan estos “centrismos” entre sí? ¿Hay alguno de ellos que absorba o contenga al resto? ¿Cómo se da el pasaje de un centrismo a un post------centrismo, es decir, cómo se produce ese proceso que entendemos como el de una transformación de una tradición, o su “superación”? Otra de las enseñanzas que se pueden desprender de la pandemia de Covid-19 como evento histórico disruptivo es que el pasaje

hacia un vocabulario no antropocentrado no es, fundamentalmente, un resultado estricto de las “modas académicas”, de una discusión “intelectual” al interior de las instituciones. Por el contrario, la mejor forma de interpretar la disputa entre los distintos -centrismos, su cambio y transformación a lo largo del tiempo, es determinando cómo ciertos vocabularios o categorías de análisis se van tornando obsoletos, cómo progresivamente pierden su fuerza explicativa, frente a nuevos acontecimientos. En este sentido es la rebelión fáctica de las cosas (su no controlabilidad, por ejemplo), la rebelión de ciertos agentes no humanos, la emergencia de nuevas identidades subjetivas o grupales, aquello que muchas veces produce que un cierto lenguaje antropocentrado sea cada vez más débil y menos iluminador.

### **Referencias bibliográficas**

- Braidotti, R. (2013), *The Posthuman*, Polity Press.
- Broncano, F. (2012), *La estrategia del simbiote, Delirio*.
- Clark, A. y Chalmers, D. (1998), “The extended mind”, *Analysis*, 58, (1), 78-99.
- Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble: Making Kin in the Cthulucene*, Duke University Press.
- Ingold, T. (2000), *The perception of Environment*, Harvard University Press.
- Parente, D. (2024), *Cómo hacer cosas sin palabras. Una filosofía materialista de la técnica*, La Cebra.

Recibido: 06/08/2024

Aceptado: 24/09/2025

Cómo citar este artículo

Parente, D. (2025). Post-antropocentrismo. *RevID, Revista de Investigación y Disciplinas*, Dossier Especial de antropología, San Luis, p.57-65



---

## Post-alimentario

*Post-alimentary*

*Noelia Billi*

[milcrepusculos@gmail.com](mailto:milcrepusculos@gmail.com)

*UBA-CONICET. Doctora y Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde enseña Antropología Filosófica en el Departamento de Filosofía. Se desempeña como Investigadora Adjunta del CONICET. Su principal área de investigación es el materialismo posthumano, dentro del cual se dedica al examen de las ecologías críticas y las lógicas vegetales de la existencia.*

### **Resumen**

En este trabajo desarrollamos la idea de que la relación entre seres humanos y plantas obedece a un régimen post-alimentario. Tomando como base diferentes elaboraciones de la frase "somos lo que comemos" (en Plumwood y Campos), revisamos la importancia de la manera en que se ha definido tradicionalmente la posición humana en la cadena trófica y cómo el comer puede considerarse un principio ontológico. Luego recorreremos el modo en que se ha planteado la idea de que la agricultura implica un modelo lógico, anclado en la relación humanos-plantas, en expansión (en Manning, Morton y Tsing). Por último, señalamos algunas consecuencias que el régimen post-alimentario implica para una refiguración ecológica de la naturaleza humana.

**Palabras clave:** Agrilogística; Ecología Materialista ; Escalabilidad

## **Abstract**

In this paper, we explore the idea that the relationship between humans and plants is determined by a post-dietary regime. Drawing on different interpretations of the phrase “we are what we eat” (in Plumwood and Campos), we examine the importance of how the human position in the trophic chain has traditionally been defined and how eating can be considered an ontological principle. We then explore how the idea that agriculture involves a logical model -anchored in the expanding human-plant relationship- is presented (in Manning, Morton and Tsing). Finally, we distinguish some consequences that the post-dietary regime implies for an ecological reevaluation of human nature.

**Keywords:** Agrilogistics; Materialist Ecology; Scalability

## ***Somos lo que comemos***

Se dice con cierta frecuencia que *somos lo que comemos*. Desde el punto de vista de la cadena trófica, y de la manera en que nos hemos exceptuado de ser alimento para otros salvo de formas aberrantes o trágicas, nuestra relación con las plantas parecería ser la de la nutrición. En tanto *locus* donde lo inorgánico se transforma en orgánico, el mundo vegetal autotrófico suele localizarse en el inicio de esa cadena concebida de manera lineal y de eslabones consecutivos. Desde el punto de vista predominante de la tradición occidental, el ser humano sería su último eslabón, como heterotrófico omnívoro. El sistema trófico también ha sido figurado como una pirámide, una arquitectura jerárquica en cuya cúspide se encuentra el hombre. Ambos casos dan cuenta del proyecto humano de comer sin ser comido, un rasgo que se proyecta filosóficamente en la excepcionalidad de la naturaleza humana y que se traduce históricamente en la práctica de eliminar los posibles predadores naturales de seres humanos. Val Plumwood relaciona esta exceptuación de la red trófica con otra idea que la filosofía ha transitado con esmero desde sus

inicios: la resistencia a morir. Morir en un sentido *propriadamente humano* sería la manera en que filosóficamente se ha idealizado (y sobre todo resistido) el proceso de integración en ese sistema que eventualmente nos convierte en alimento para otros. De allí surgirían los desdoblamientos que intentan hacer vivir a lo humano más allá de su muerte material (bajo la forma de un ultramundo donde las almas seguirían existiendo), organizando así la forma humana bajo los preceptos de un dualismo dicotómico (cuerpo-alma) cuyas reformulaciones epocales pueden rastrearse en la filosofía occidental. Esta dicotomía, en la modernidad occidental, se reformula en los términos del dualismo naturaleza-cultura e incluye, además de las versiones de la continuidad álmica post-terrenal, la versión de los materialismos reduccionistas que conciben que la muerte de un ser humano implica un final *absoluto* en la medida en que resulta en

“una unidad con un orden de la naturaleza concebida como lo otro dualizado [respecto de la cultura], como privada en sí misma de significado, como mera materia... la muerte es una nada, un vacío, un final terrible y siniestro, cuyo único sentido es que no hay sentido alguno” (Plumwood, 2012, p. 94).

Como señala Plumwood, la tesis del excepcionalismo humano implica una excepción del mutualismo alimentario (que, sin embargo, es el punto de vista que solemos adoptar respecto de la naturaleza) y ha sido importante en la manera en que se han desarrollado las prácticas humanas en torno a la constitución de la identidad personal, las mercancías, la materialidad y la muerte<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup>El dualismo humano/naturaleza concibe al ser humano no sólo como superior a lo no humano, sino también como diferente en cuanto a su especie, que como esfera inferior existe como mero recurso para la esfera superior humana. Esta ideología ha sido funcional para la cultura occidental al permitirle explotar la naturaleza con menos restricciones, pero también crea ilusiones peligrosas al negar la imbricación en la naturaleza y la dependencia de ella. Esto puede verse en nuestra negación de la inclusión humana en la red alimentaria y en nuestra respuesta a la crisis ecológica (Plumwood, 2012, 15)

*Ser lo que se come*, como advierte Valeria Campos (2023), ha sido considerado un principio ontológico de constitución del ser humano (y, por analogía, como principio ontológico *tout court*) que tiene tanto un aspecto factual-fisiológico como normativo: “aunque el principio opera como una explicación causal de mi ser *actual* a partir de lo que como *de hecho*, siempre es posible, mediante una inversión de la causalidad explicativa del principio, determinar lo que es bueno para comer a partir de lo que considero bueno para ser” (p. 91-92). Así, no se trata ya meramente de comer para seguir existiendo (como mero ejercicio de supervivencia) sino que la alimentación estaría regida por la cualificación normativa de lo *bueno*. No ya querer seguir existiendo, sino estar en condiciones de reflexionar y elegir *para qué* se come (y, en consecuencia, *qué* y *cómo*), sería un rasgo que diferencia a la especie humana del resto de los seres vivos y que, eventualmente reconduce a uno los orígenes de la ya mencionada excepcionalidad humana, como muestran las extensas investigaciones antropológicas en torno a la definición de una cultura a partir de sus hábitos alimenticios, que incluyen prácticas cognitivas, sociopolíticas y espirituales.

El principio normativo que involucra la alimentación ofrece una vía de acceso a las nociones de lo humano a través de sus prácticas para darse esa forma. En el contexto del tema de este dossier sobre el prefijo POST- en la Antropología Filosófica, queremos plantear una posible vía de investigación: aquella que señalaría que la relación predominante en occidente con el cultivo de vegetales (la agricultura extensiva y sedentaria) determina un régimen *post-alimentario* cuyo análisis puede ser de utilidad para comprender ciertas maneras de relacionarse con el mundo vegetal (que exceden el vínculo aparentemente inmediato entre cultivar y comer), ya la vez ofrece herramientas para entender la manera en que la agencia humana se configura interespecíficamente en la proyección y producción de mundos.

## ***¿Por qué agricultura?***

En el mundo contemporáneo (superpoblado y signado mucho más intensamente que hace doce siglos por la escasez) el cultivo planificado de vegetales a gran escala suele narrarse como la única alternativa al problema del “hambre”. Si bien la proliferación de este modelo ha sido muy exitosa, no menos cierto es que su impacto para solucionar los altos índices de pobreza no ha sido tan efectivo (cf. Castro et al., 2020). En este marco, adquiere sentido la pregunta aparentemente simple que aborda Richard Manning en *Against the grain. How agriculture has hijacked civilization* desde un punto de vista evolutivo: ¿por qué la agricultura?

“La agricultura fue el determinante fundamental de la calidad de vida humana (o falta de ella) durante los últimos diez mil años. Nos hizo, y nos hace, lo que somos. Durante mucho tiempo hemos asumido que esta tecnología fundamental era el progreso, y que el progreso implica una mejora de la condición humana. Sin embargo, plantear la cuestión de este modo carece de sentido. A la biología y a la evolución no les importa mucho la calidad de vida. Lo que cuenta es la persistencia o, más apropiadamente, la resistencia, una palabra mejor porque tiene varios significados: para perdurar como especie, tenemos que soportar algunas dificultades. Lo que cuenta para la biología es el éxito de una especie, definido como el hecho de que sus miembros vivan lo suficiente para reproducirse de forma robusta, para ser fructíferos y multiplicarse. Está claro que la agricultura favoreció este proceso. Aprendimos a cultivar alimentos en paquetes densos y portátiles, para que nuestras sociedades se volvieran densas y portátiles. Se estima que nuestra especie utiliza por sí sola el cuarenta por ciento de la productividad primaria del planeta. Es decir, de toda la energía solar que incide sobre la superficie, casi la mitad fluye a través de nuestra cadena alimentaria, para alimentar a una sola especie entre los millones existentes. Sin embargo, esto es exagerado, ya que unas pocas plantas (trigo, arroz y

maíz, sobre todo) y unos pocos animales domésticos (vacas, pollos, cabras y ovejas en su mayoría y, como caso especial, los perros) también se benefician de la ubicuidad humana. Nosotros y estas especies formamos una coalición, y la coalición en su conjunto juega según las reglas biológicas.” (Manning, 2004, cap. 2)

La pregunta de Manning nos reconduce al aspecto normativo de la alimentación que mencionamos en la sección anterior. Si la agricultura no tiene una explicación simple como estrategia biológica evolutiva es porque es necesario tener en cuenta que la evolución siempre se da no solo en la dimensión genética sino también en la cultural, ya se trate de seres humanos o no humanos, es decir, una coevolución. De acuerdo con la hipótesis de Manning, podremos explicar la agricultura si explicamos primero su condición de posibilidad: la domesticación. Esta no es equivalente al mero uso (algo que obviamente sucede en cualquier circunstancia alimentaria), sino que se define por la evolución de una especie dirigida por seres humanos, quienes ejercen una presión selectiva lo suficientemente fuerte como para alterarla visible e irreversiblemente. Si bien cualquier especie podría ser el objeto de un proceso de domesticación, no cualquiera lo es a una velocidad útil. Por eso, históricamente la domesticación supuso la existencia de candidatos cuya aptitud se ancla históricamente en la selección de vegetales tolerantes a las perturbaciones radicales del ambiente. En efecto, una catástrofe desde el punto de vista biológico (un incendio o una inundación) no es tolerada por una gran cantidad de especies, y su efecto más inmediato en términos de poblaciones competidoras es inclinar la balanza en favor de aquellas que han desarrollado herramientas adaptativas al reseteo del reloj biológico. Entre estas últimas se destacan las plantas anuales, de cuerpo ligero y raíces poco desarrolladas, que completan su ciclo vital en menos de un año y luego mueren. Su estrategia consiste en invertir sus recursos en la producción de una gran cantidad de semillas que se desprenden y diseminan fácilmente, y tienen un gran poder de resistencia a las inclemencias del clima (ya se trate del fuego, el anegamiento o simplemente el frío). Entre las plantas anuales,

se destacan la mayoría de las gramíneas: el trigo, la cebada, el arroz, el centeno, etc., es decir, aquellas especies productoras de granos que han sido objeto de la domesticación agrícola. Manning, entonces, señala la conexión intrínseca entre situaciones de “catástrofe” (biológica) y el nacimiento de la agricultura, situaciones de desastre a las que adiciona las perturbaciones ecosistémicas que supone el asentamiento de poblaciones humanas de manera permanente en el mismo sitio. En efecto, la hipótesis de Manning incluye invertir el orden causal en que habitualmente se ha concebido la relación sedentarismo-agricultura. Él afirma que la evidencia arqueológica sugiere que fue el sedentarismo lo que habilitó la agricultura, y no al revés. En esta línea, no sería la necesidad y escasez la precondition de la agricultura, sino más bien la *abundancia* de poblaciones que podían vivir sin desplazarse periódicamente y, por lo tanto, podían experimentar sistemáticamente con los vegetales que serían su sustento. Dichos experimentos habrían consistido, en principio, en imitar las condiciones de los resets del reloj biológico de manera forzada: incendiar parcelas, inundar de forma planificada, exterminar progresivamente plantas de menor interés, favoreciendo la predominancia de las plantas de cultivo.

Los registros arqueológicos, así como las evidencias que surgen de las comunidades recientes de cazadores-recolectores, muestran que hay toda una serie de condiciones de vida que empeoraron con el establecimiento de la agricultura sedentaria. Además de aquellas relacionadas con los cuerpos individuales (deformidades de los huesos, enfermedades endémicas, déficits nutricionales) y con la organización social (establecimiento de sociedades jerárquicas con grandes conjuntos de la población reducidas a la esclavitud), Manning señala que la pobreza como fenómeno solo se da para la especie humana. Si bien es cierto que en otras especies de animales sociales puede haber jerarquías que incluyen el orden en que los diferentes miembros pueden comer, la pobreza como fenómeno social solo puede definirse en relación con su opuesto, el de riqueza, lo que supone una novedad puesto que la especie humana es la única en la cual “un individuo de la comunidad tiene

acceso a cincuenta, cien, mil veces más, o el doble, de recursos que otro” (Manning, 2004, cap. 2).

Manning revisa en su libro las evidencias arqueológicas que muestran que, en efecto, las condiciones de vida de la humanidad mejoraron pero solo para ciertos sectores de las sociedades humanas, razón por la que afirma que el supuesto progreso que la tecnología agrícola supuso para la especie humana en verdad debe ser analizada de forma segmentada e interespecífica: implicó un beneficio para la coalición formada por algunos humanos y algunos vegetales, lo que redundó en la instauración de sociedades jerárquicas sedentarias cuya tasa de reproducción más elevada sólo equívocamente puede considerarse como un signo de mejoramiento sin más de las condiciones de vida de la *humanidad* como un todo. Entre las consecuencias sociopolíticas de este tipo de organización (que serían las condiciones del mundo actual) se encontraría la puesta en marcha de nuevos avances técnicos-tecnológicos, así como la necesidad de ampliar los territorios en uso para sostener las condiciones de vida de ese sector privilegiado. Manning también señala, refiriéndose al argumento de la coevolución, que una de las especies que resulta domesticada en este proceso es la humana. A diferencia de los cazadores-recolectores, que durante 280.000 años tuvieron que desarrollar grandes habilidades perceptivas para sobrevivir y tenían una cantidad de tiempo libre considerable, en los últimos 10.000 años (fecha aproximada de la invención de la agricultura) la mayoría de los seres humanos han sido progresivamente forzados a trabajar en sistemas de producción que no solo no les aseguran la subsistencia sino que además han empobrecido su existencia en la dimensión estética, ligada ancestralmente con prácticas alimentarias variadas que implicaban riesgos pero también placer (Manning, 2004, cap. 1). Aquí, entonces, debe comprenderse la idea de coevolución en su otra dirección: si el trigo (o el maíz, o la soja) es exitoso es porque ha cambiado al ser humano de manera visible e irreversible, nos ha domesticado.

## ***Lógicas modelo de cultivo. Agrilogística y escalabilidad***

En un libro publicado en 2016, Morton aborda la crítica de la dicotomía naturaleza-cultura, propia del modo en que la modernidad elaboró la relación entre los seres humanos y el entorno, retrotrayéndose a un sentido vegetal de lo que significa "cultura". En *Dark Ecology*, Morton asocia la cultura a la transformación de la forma de vida humana por el desarrollo de la agricultura planificada. La agricultura es tradicionalmente definida en función de la producción de alimentos: se trata de actividades que enlazan técnicas (tratamiento y planificación del uso del suelo, herramientas y/o maquinaria, selección y mejoramiento de especies vegetales) y valoraciones acerca de lo que una vida *humana* debe ser. En este último sentido, la tesis de Morton difiere de la de Manning: sugiere que el proyecto agrilogístico ha sido exitoso en la medida en que conjura la ansiedad respecto a la obtención de alimentos. En el contexto de una escasez generalizada (que el autor localiza en el final de la era del hielo), prever el sustento se convirtió en la máxima preocupación, y una solución a tal problema habría surgido de la organización del mundo en función del cultivo de vegetales eficientes para la nutrición de poblaciones humanas. Si bien parece obvio que la relación con el cultivo se vincula con la necesidad de alimentarse, Morton señala que la agrilogística actúa desde sus inicios como un programa informático (es decir, un sistema de algoritmos, con un código y vectores propios) que escinde de forma planificada lo que en términos globales podríamos llamar "alimentación", esto es: se separan la producción, el almacenamiento, la distribución y el consumo. En este sentido, *alimentarse* no se reduce a la ingesta de nutrientes ni es un equivalente del acto de *comer*, sino que rápidamente se desarrolla en el contexto de un sistema con relativa autonomía que tiene lógicas y valores propios, una ecología de prácticas enredadas que rediseñan el mundo habitado. Morton señala que allí estaría el inicio de los axiomas que determinan lo que conocemos como metafísica occidental (propiedad, identidad, etc.). La expansión de este modelo a escala global, que puede fecharse en la

colonización europea primero de África y luego del continente americano, habría conducido a producir el mundo vegetal (y por extensión, lo que entendemos en general como “naturaleza”) como una dimensión que debe ser delimitada, dominada y hacerse productiva. Es en este punto que convergerá, ya entrada la modernidad, la lógica a partir de la cual se piensan las plantas destinadas al consumo y la que nos vincula (en tanto seres humanos) con la naturaleza. Cuando la aproximación a la tierra/suelo es guiada por el nuevo concepto de “campo” (unidad siempre presente e igual a sí misma, un plano de continuidad) surge el proyecto de separación entre los conjuntos que serán “civilizados” (los *propriamente* humanos) y el resto, comprendidos bajo el término universalista de “naturaleza”. En este sentido, se impone una definición negativa de naturaleza que abarca todo aquello que no es humano (incluidos los seres humanos *no civilizados*), en tensión con un ámbito autónomo de (agri)cultura, donde caben en principio solo los colonos capaces de planificar y optimizar las prácticas de cultivo.

Si bien la cuestión de la escala ha resurgido como problema conceptual en el mundo contemporáneo a partir de las formas del capitalismo transnacional, la agrilogística (tanto en su proyecto de instauración como única vía de *civilización* del mundo, como en su proceso histórico de expansión que resultaría en la globalización social y económica del planeta) presupone la valoración de la escalabilidad de su modelo. Desde la investigación antropológica de prácticas de cultivo marginales (las del hongo matsutake), Anna Tsing ha elaborado esta cuestión postulando que la unidad productiva que llamamos “plantación” es el origen (y, en tanto tal, el paradigma) de la escalabilidad en tanto modelo lógico:

“[...] en las plantaciones de caña de azúcar establecidas en Brasil de los siglos XVI y XVII, los plantadores portugueses dieron con una fórmula para lograr una expansión fluida. Crearon elementos de proyecto autónomos e intercambiables, y lo hicieron del siguiente modo: exterminando a la población y las plantas locales; preparando la tierra,

ahora vacía y sin dueño, y, finalmente, trayendo mano de obra exótica y aislada y nuevos cultivos para su producción. Este modelo agrario de escalabilidad se convirtió luego en una fuente de inspiración para la industrialización y la modernización posteriores.” (Tsing, 2023, p. 72)

En tanto paradigma de la escalabilidad surgido del modelo agrario, Tsing señala que el desarrollo de la plantación supone la invención del individuo (“elementos autónomos e intercambiables”) y la planificación temporal y espacial de las tareas de cultivo que involucran seres vivientes. Esto sería la condición de posibilidad de la estandarización y la intercambiabilidad de todos los elementos que participan de esta práctica, o dicho de otro modo: la estandarización (como forma de individuación, humana y no humana) es un efecto de las relaciones en un sistema de producción de valor capitalista y surge de una práctica particular de cultivo (tierra, cursos de agua, plantas, seres humanos, animales de carga, microbiota) (cf. Billi, 2024).

### ***Régimen post-alimentario***

Las tesis de Manning, Morton y Tsing tienen como efecto enfocar específicamente la relación entre los seres humanos y el cultivo extensivo de vegetales como medio en que se desarrollan prácticas *modelo* cuya expansión y variación épocal asignaría aún hoy el mundo. Nuestra propuesta es que el régimen de vinculación que el mundo occidental instaure entre humanos y plantas es post-alimentario, toda vez que excede la mera necesidad (comer para sobrevivir) a la vez que, apelando a aquella ansiedad ancestral por el sustento, se constituye como fuerza motriz de la imaginación y producción de mundos. Si, como señala Plumwood, en el marco de una ontología ecológica “todos los seres encarnados son alimento y más que alimento” (p. 89) es preciso analizar específicamente las prácticas de cultivo situadas para producir herramientas que permitan evitar el universalismo culturalmente hegemónico. En este sentido, desde el punto de vista del materialismo ecológico que formula Plumwood, “cualquier forma de alimentación humana

(y muchas formas de alimentación no humana) se sitúan tanto en la naturaleza como en la cultura, en la naturaleza como un determinable biológicamente necesario y en una cultura específica como una forma determinada sujeta a la elección y la práctica individual y social. La comida, al igual que la mayoría de las actividades humanas (y muchas no humanas), es una actividad completamente mixta, que no mezcla de algún modo fragmentos de dos ámbitos distintos, sino que expresa a través de la lógica de la relación determinado-determinable un aspecto de la 'intrincada textura' de la imbricación de la cultura en la naturaleza" (Plumwood, 2012, p. 85).

En este marco, es importante enfatizar que si la universalidad de la forma humana puede y debe ser puesta bajo examen, lo mismo sucede con el mundo vegetal. No solo hay que señalar la especificidad de las plantas (con respecto a otros dominios de lo viviente) para contrarrestar su equivalencia con la "naturaleza verde", sino también para poder entender las diferencias coproducidas en las diversas formas de asociación y socialización con y de las plantas, y por consiguiente de ciertas plantas y ciertos grupos humanos en particular. Es necesario explicitar esto porque existe una fuerte tendencia en las áreas de investigación teórica o práctica con plantas (las ciencias humanas, sociales, las prácticas artísticas) a tomar los modos de relacionalidad de las plantas como modelos holísticos de conexión (como sinónimos de una conexión de "todo con todo") cuando, en realidad, parece más preciso considerar a la planta como el lugar donde se hacen evidentes modos de relación que, siendo amplios, interespecies e interreinos, también son específicos y no universalizables (ni siquiera dentro del reino vegetal) (cf. Papadopoulos, 2018). Así, se hace relevante interrogar las prácticas de cultivo extensivo contemporáneas, en la medida en que podrían ofrecer herramientas para comprender la manera en que las diferentes clases de seres (incluidos los seres humanos) se definen en y a través de la relación con ellas.

Si, como señala Valeria Campos, la comensalidad es un principio ontológico, desde una perspectiva ecológica, el carácter constitutivo de este principio es relacional y permite identificar en esta densa trama los hilos que tejen modos de vida específicos que tienen sentido para los seres que surgen en y a través de ella. En este sentido es que podemos decir que la condición actual es post-alimentaria: si efectivamente *somos lo que comemos*, estamos recíprocamente afectados por los modos de composición y descomposición de (micro y macro) mundos que, lejos de actuar desinteresada o automáticamente, ponen en juego intereses y valoraciones acerca de lo que significa vivir *bien*. El impacto de la prerrogativa humana de esta valoración, en el que la tradición filosófica occidental ha insistido durante siglos, es imposible de ignorar. Antes bien, obliga a revisar el conflicto de agendas que se desarrolla en las prácticas semiótico-materiales y, en el ámbito de la antropología filosófica, fuerza una renovación de las nociones a partir de las cuales la naturaleza humana es abordada. Si por post-alimentario comprendemos un régimen en el cual lo que está en juego no es la *mera* supervivencia social (humana o no) sino la configuración constante de la interdependencia, es preciso desandar las definiciones que anclan lo propio del ser humano en su aptitud para gobernar desde un plano superior una arquitectura ordenada de funciones vitales. Aunque, como ya afirmaba Aristóteles, la nutrición y la reproducción sea el umbral a partir del cual reconocemos la diferencia específica de lo viviente, la ubicuidad de la *psyché* vegetativa no puede ser confundida con su homogeneidad universal, ni con una forma inferior de existencia. La actual red compleja de producción de mundo capitalista imbricada en las prácticas del monocultivo extensivo predominante da cuenta de esto: el carácter algorítmico de la agrilogística (de la cual, según Morton, somos vectores) en su versión contemporánea imagina el mundo según las leyes del valor financiero. El proyecto y el proceso de biofinanciarización del capital depende del imperio de una matriz universalizante de valoración a la que cualquier tipo de valor podría (y debería) ser convertida. Como nueva gramática universal que imagina el

mundo (con efectividad suficiente para realizarlo), la evaluación financiera define la primacía de la *inversión* sobre cualquier otra dimensión y determina su escala a partir del beneficio monetario potencialmente intercambiable en la bolsa de valores (Papadopoulos, 2018, p. 31). El carácter indeterminado e inestable de este proceso de evaluación alimenta literalmente los movimientos de los mercados financieros y, por ende, los de las sociedades financiarizadas, es decir, del sistema socioecológico global. Dimitris Papadopoulos señala que las “infraestructuras abiertas y de uso común (tecnologías de la información y la comunicación, conocimientos producidos en colaboración y redes culturales), los bienes comunes materiales y ecológicos (en el Norte Global pero, sobre todo, la extracción de valor violenta fuera de este), y las estructuras de cooperación, socialidad cotidiana e intercambio entre productores y consumidores, son algunos de los principales sitios de producción de valor. La biofinanciarización prospera porque extrae valor de la reproducción, la distribución y el consumo, así como de otras actividades que no parecen pertenecer directamente a la esfera inmediata de la producción” (Papadopoulos, 2018, p. 33). El enredo de la existencia cotidiana, la vida socioeconómica y las fronteras materiales que esto implica (Papadopoulos, 2018) revela que la perspectiva que Plumwood llama ontología ecológica materialista no es algo a producir, sino que es nuestra condición actual, y no puede reducirse a la denuncia de una *mercantilización* de la vida. En el carácter artefactual de lo que tradicionalmente se ha comprendido como “naturaleza” y en el tejido tecnocientífico -el mito de origen de Occidente- de lo que se ha concebido como “cultura” (Haraway, 2021) anidan juntas, pero no iguales, las potencias de lo post-alimentario. ¿Será la imaginación material del modelo agrilogístico lo que se perpetúe? ¿O acaso existen otros futuros imaginables?

## Referencias bibliográficas

- Billi, N. (2024) Plantas zombies, vegetales algorítmicos y plantborgs. Plantas y naturaleza artefactual. *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, (6). <https://revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2024/11/6-Billi.pdf>
- Campos, V. (2023). *Pensar/Comer. Una aproximación filosófica a la alimentación*. Herder.
- Castro, N., Moreno A. y Villadiego, L. (2020). *Los monocultivos que conquistaron el mundo. Impactos socioambientales de la caña de azúcar, la soja y la palma aceitera*. Akal.
- Haraway, D. (2021). *Testigo\_Modesto@Segundo\_Milenio*. Rara Avis
- Manning, R. (2004). *Against the grain. How agriculture has hijacked Civilization*. Nort Point Press.
- Morton, T. (2018) *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. Columbia University Press.
- Papadopoulos, D. (2018). *Experimental Practice. Technoscience, Alterontologies, and more-than-social Movements*. Duke University Press.
- Plumwood, V. (2012). *The Eye of the crocodile*. Australian National University Press.
- Tsing, A. (2023). *Los hongos del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Caja Negra.

Recibido: 06/08/2024

Aceptado: 11/09/2025

Cómo citar este artículo

Billi, N. (2025). Post-alimentario. RevID, Revista de Investigación y Disciplinas, Dossier Especial de antropología, San Luis, p.66-80



---

## **Acerca del post. Algunas reflexiones situadas desde una antropología filosófica latinoamericana**

About the post. Some thoughts situated within a Latin American philosophical anthropology

*Federica Scherbosky*

[fedescherbo@gmail.com](mailto:fedescherbo@gmail.com)

*Doctora en Filosofía. Investigadora del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (Incihusa) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesora de Antropología Filosófica de la Facultad de Educación – Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina*

*Aldana Contardi*

[aldana.contardi@ffyl.uncu.edu.ar](mailto:aldana.contardi@ffyl.uncu.edu.ar)

*Doctora en Filosofía. Es miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (FFyL- UNCuyo). Desarrolla tareas docentes de grado y posgrado en la misma universidad. Es autora de publicaciones en revistas especializadas y de capítulos de libros. Ha editado junto con Marisa Muñoz el libro *La filosofía argentina de mediados de siglo XX: figuras, temas y perspectivas* (Prometeo, 2022).*

### **Resumen**

Dentro de una tradición de pensamiento crítico latinoamericano reflexionamos sobre la conformación de lo humano y en torno a la propia constitución disciplinar de la Antropología Filosófica. Hacemos especial hincapié en los sesgos de dicha conformación como un supuesto universal,

pues se trata de una particularidad impuesta, que reviste las características de ser moderno, eurocentrado, blanco, varón, patriarcal, heterosexual. Esta particularidad impuesta como universal en la modernidad deja afuera a múltiples diversidades que no se ajustan a este patrón, constituyendo además una clara jerarquía de poder que pensamos a partir del patrón de la colonialidad del poder y del saber. La filosofía latinoamericana se posiciona críticamente frente a estas exclusiones y jerarquías a partir de tradiciones humanistas más amplias. La postulación del *a priori* antropológico posibilita otro punto de partida para revisar nuestra propia historia y abrirnos a la emergencia. También el pensamiento andino con sus tensiones íntimas apuesta a trabajar los conflictos constitutivos de nuestra historia colonial, sin concluir en subjetividades mestizas homogéneas. Recurrimos a estas tradiciones y no así a las aperturas posibles de los "post" ya que consideramos que no dejan de representar una cierta instancia de clausura o superación que pretendemos disputar situadamente.

**Palabras clave:** Antropología Filosófica; Colonialidad; Humanismos

### **Abstract**

Within a tradition of Latin American critical thought, we reflect on the formation of the human and the disciplinary constitution of Philosophical Anthropology itself. We place special emphasis on the biases of this formation as a supposed universal, as it is an imposed particularity that is modern, Eurocentric, white, male, patriarchal, and heterosexual. This particularity, imposed as a universal in modernity, excludes multiple diversities that don't fit this pattern, also establishing a clear hierarchy of power that we analyze through the lens of the colonality of power and knowledge. Latin American philosophy takes a critical stance against these exclusions and hierarchies, drawing on broader humanist traditions. The postulation of the "anthropological *a priori*" offers another starting point to review our own history and open ourselves to new emergencies. Additionally, Andean

thought, with its inherent tensions, aims to address the constitutive conflicts of our colonial history without concluding in homogeneous mestizo subjectivities. We draw upon these traditions rather than the possible openings of the "post-" movements, as we believe they still represent a certain instance of closure or "overcoming" that we aim to contest from a situated perspective.

**Keywords:** Philosophical Anthropology; Coloniality; Humanisms

### ***Introducción o acerca de la explicitación de nuestro posicionamiento***

La tradición de pensamiento crítico latinoamericano desde la que nos posicionamos no recurre al prefijo *post* como estrategia para desplegar una crítica a las tradiciones con las cuales discute. Del mismo modo no acude a la caracterización de lo post ni para plantear novedades ni como tarea crítica, ni como diagnóstico. Más bien asumimos una distancia crítica de estas perspectivas, ya que consideramos que el "post" habilita una cierta idea de superación, incluso de linealidad histórica con las que discutimos o cuestionamos cada vez. No estamos más allá de, donde ese "de" implica una tradición moderna europea que se autopostuló como universal y canónica, sino que pensamos y nos constituimos *con*, discutiendo *dentro de* y creando *a partir de* allí las subjetividades y comunidades situadas en nuestro tiempo y espacio.

De todos modos es posible pensar en una clave que incluya en algún sentido la reflexión de un post eurocentrismo como modo de pensar alternativas al moderno eurocentrismo que implica modos complejos de constitución de sujetos y subjetividades. Este post eurocentrismo podría enunciarse más como una perspectiva transmoderna. Esto supone la valoración de tradiciones filosóficas múltiples: latinoamericanas, europeas, chinas, africanas, árabes, entre otras. Esa perspectiva, que a partir de Enrique Dussel, puede

nombrarse como transmoderna se despliega como crítica a la colonialidad del poder y del saber, como crítica al universalismo y a las posiciones de totalidad que han de revisarse.

Las diversas caracterizaciones que ha planteado lo “post” revisten cierta problematicidad si es que remiten a pensar un “después de” o un “detrás de”. ¿A qué remite lo “post”? ¿Qué temporalidad permite pensar? Lo “post” ¿alude a una concepción del tiempo lineal?

Desde la tradición de pensamiento crítico latinoamericano a la que hacemos referencia, específicamente en las propuestas de Arturo Andrés Roig, una categoría que ha tenido múltiples derivas y cuya potencia es enorme es la de *a priori* antropológico. Esta categoría puede ser pensada como centrada en la noción de sujeto y “pretende ser una reflexión acerca del alcance y sentido de las pautas implícitas en la exigencia fundante de “ponernos para nosotros y valer sencillamente para nosotros” (Roig, 2009, pp. 16-17). Ese ejercicio que implica un “querernos a nosotros mismos como valiosos” y “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos” puede pensarse como *a priori* histórico, *a priori* antropológico, *a priori* vital. Este se encarna, además, desde un horizonte de comprensión, condicionado, social y epocalmente. El acto de autoafirmación es entonces un acto valorativo, y no solo gnoseológico (Roig, 2009). Como sabemos, además, los modos en que los sujetos plurales se afirman es una de las tareas a la que se aboca la filosofía latinoamericana. En la propuesta de Roig esta filosofía se ocupa de los modos de afirmación de los sujetos y esto no ocurre de modo lineal y solo por continuidades, sino que puede ser rastreada en sus comienzos y recomienzos.

Por otra parte, si pensamos desde la noción de “pacha” como categoría fundamental del pensamiento andino que alude a lo espacio-temporal desde una concepción del tiempo cíclico es complejo aludir a lo “post”. Como hipótesis interpretativa inicial podemos afirmar que la complejidad que implica pensar lo “post” radica en que nos posicionamos desde un *a priori* que ha de ser explicitado, pero que no podemos negar.

Este posicionamiento implica también una consideración política-epistemológica en lo que respecta a la antropología filosófica, ya que la asumimos como una disciplina anfibia, situada no sólo en el campo de la teoría, sino también como parte de la filosofía práctica. Implica así un posicionamiento ético-político al que no renunciamos al hacer filosofía y sobre todo al pensar lo humano. La discusión sobre el “post” radica fuertemente en la revisión de la modernidad, instancia que como sabemos inaugura Lyotard con su noción de “posmodernidad”. Sin embargo, sostenemos que no se trata sólo de una disquisición teórica acerca del antropocentrismo, el humanismo, el eurocentrismo, la racionalidad o el progreso, entre tantos otros. Se trata, más bien, de las consecuencias prácticas, políticas y éticas de todas esas diversidades no contenidas en el canon de lo universal, de lo moderno. Allí se entraman nuestras vidas, nuestras historias, nuestra cultura, en esa colonialidad que implica el trabajo sinfín de la revisión/constitución/configuración de los sujetos situados.

### ***La crisis del humanismo y su anverso colonial***

Un tópico central en los debates contemporáneos, especialmente durante el siglo XX, se refiere a la crisis del humanismo, lo que se despliega en discursos que afirman su agotamiento. La crítica del humanismo implica una puesta en entredicho del modo en el que las relaciones entre lo universal, lo particular y lo singular fueron comprendidas y articuladas durante los últimos siglos. Las objeciones al humanismo que se desplegaron durante el siglo XX cuestionaron sus fundamentos epistémicos y antropológicos, lo vincularon causalmente con las dinámicas de la explotación, la alienación, el racismo y la colonialidad (Cfr. Cabanchik y Boticelli, 2021). Estos cuestionamientos se han profundizado en la actualidad a la hora de pensar en la constitución de las subjetividades en el mundo contemporáneo. Estas tramas, junto con los feminismos y disidencias, problematizan fuertemente la constitución clásica

del sujeto moderno y es en estas derivas críticas donde nos situamos para pensar la Antropología Filosófica como disciplina.

En la primera posguerra se produjeron cuestionamientos al humanismo clásico, los que se extendieron y multiplicaron a partir de enfatizar problemas específicos: la existencia o no de una naturaleza humana común, la caracterización de lo que se consideraba "naturaleza humana", la consideración de lo humano y su relación con los fenómenos socio-históricos, la concepción de la historia que estaba a la base del humanismo (Foucault-Chomsky, 1971).

Una de las más fuertes críticas a los humanismos, tanto al clásico como al moderno, es el haber promovido formulaciones universales y abstractas de lo humano, formulaciones que dieron lugar a variadas formas de desconocimiento de la diversidad e implicaron en la práctica el menosprecio de alteridades que no entraban en el canon establecido o en concepciones homogeneizantes, normalizadoras o esencialistas.

Cabe destacar que esa formulación universal y abstracta fue realizada desde una condición particular que se impuso como universal y canónica. Esta constitución tiene un tiempo y espacio determinado y es la modernidad europea. De algún modo es el núcleo conceptual que se disputa en el "post", más allá de las diferentes derivas que este ha tomado.

La Antropología Filosófica se constituye como disciplina en esta trama conceptual moderna y eurocéntrica, y frente a la pregunta por lo humano priorizó las respuestas que dieron cuenta de una conformación de lo humano en términos teóricos e intelectuales. Pocas fueron las instancias -dentro del canon- en las que se abrieron sus dimensiones prácticas y materiales, entre las que no podemos dejar de nombrar a Kant y Marx. Muchas menos aun las que habilitaron a pensar la humanidad de aquellos que no entran en los parámetros de la Europa moderna. Podríamos pensar que ya en ese humanismo incipiente surgen las primeras grietas que irán configurando

diversas crisis hasta nuestro presente. La llegada de España a América y en el encuentro con el otro –o el encubrimiento del otro, como afirma Dussel- da inicio a las múltiples rupturas o cuestionamientos de una humanidad universal, homogénea y cerrada en sí misma. Conocida es la Disputa de Valladolid como un enclave fundante de estas discusiones y de sus reverberaciones contemporáneas (Dussel 1992, 2000; Arpini, 2015; Scherbosky, 2020).

El reconocimiento del otro como un humano igual no le fue tarea sencilla a la Europa moderna. Las múltiples alteridades que pasaban a ser “conocidas” (encubiertas, al decir de Dussel) en la expansión de la modernidad europea no revistieron la condición de iguales sin más y la constitución de la noción de raza estructuró ese proceso. Primero se acentuaron las diferencias fenotípicas y luego se consolidó en términos de “color”, como continúa hasta el presente. A este sujeto abstracto y universal de la filosofía moderna, que había dejado de lado la corporalidad como inferior e innecesaria, se le presentaba la corporalidad de otros como un límite preciso de su aceptación. De hecho es esta misma diferencia la que va a limitar la aceptación de esas alteridades como iguales y las va a reducir a la esclavitud e incluso a mercancías. Este proceso en términos políticos y subjetivos se entrama con la consolidación y expansión del sistema capitalista, que unido al invento de la raza produce una racialización del trabajo que permanece hasta la actualidad y se manifiesta en la jerarquización del trabajo entre países, algunos caracterizados por su mano de obra barata y sobrante y otros por sus grandes empresas de servicios de “alto nivel”. La colonialidad del poder da cuenta de ello (Quijano 1992, 2000) y habilita la posibilidad de repensar las diversas formas de constitución de las subjetividades colonizadas.

Quijano define la noción de poder como una malla que articula relaciones sociales dentro de parámetros de explotación/dominación/conflicto. No hay modo de constituir relaciones sociales por fuera de estos parámetros de

dominación en el sistema colonial capitalista, lo cual implica el control de diferentes dimensiones de la vida social:

(1) el trabajo y sus productos; (2) (...) la "naturaleza" y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (2000, p. 345).

El trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad entre otros están marcados por esta trama colonial de poder y son parte de las interpelaciones que consideramos emergen en la actualidad como resistencias a esa subjetividad moderna-colonial. En este sentido pensar en una posmodernidad o poscolonialidad resulta algo que no puede ser postulado sin problematizar, ya que justamente la trama modernidad-colonialidad constituye nuestra subjetividad, nuestras sociedades, nuestras relaciones con el trabajo, la naturaleza y la sexualidad. Instancias y relaciones pautadas que no sólo no han sido superadas, ni se ha configurado una nueva etapa histórica, sino que incluso se incrementan día a día. La geopolítica del capital agudiza incesantemente la segmentación entre aquellas poblaciones explotables y las otras expropiables, que no casualmente tienen una clara diferencia racializante. Otro tanto sucede con las tareas de cuidado y la reproducción, como así también con la explotación y expoliación de la naturaleza, cuestiones que nos interpelan a volver una vez más a esta trama que se mantiene impoluta y en la que la superación o el post no cabe.

Quijano señala que otra cara de este proceso es la constitución de un nuevo régimen de saber que se consolida y expande a partir del siglo XVII. Este implica:

un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la

externalización (u *objetivación*) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la *naturaleza* y entre aquellas respecto de ésta, en especial la propiedad de los recursos de producción (2000, p. 343).

Esta perspectiva cognitiva consolidada bajo la colonialidad del poder se denomina "eurocentrismo" y genera la "naturalización" de los efectos del patrón de poder capitalista. Así podemos afirmar con el autor que colonialidad del poder y del saber son parte de una misma trama y que el conocimiento eurocentrado es funcional al orden capitalista toda vez que contribuye a la organización/clasificación de la humanidad en términos binarios, por ejemplo, en inferiores/superiores, irracionales/racionales, primitivos/civilizados, tradicionales/modernos.

Nuestra relación con el trabajo en términos de explotación, nuestro vínculo con la naturaleza en términos de dominación y extractivismo, nuestra clasificación sexual en términos binarios y jerárquicos y nuestras subjetividades colonizadas son producto de este proceso de colonialidad que se expresa tanto en las relaciones sociales como en las formas de conocer y vincularnos con los demás, con la naturaleza, con el trabajo, entre otros. Consideramos que parte de las interpelaciones prácticas a la constitución del sujeto moderno proviene de la toma de conciencia de esta colonialidad en sus diferentes aspectos.

La toma de conciencia no implica la superación en absoluto de este proceso, ni una reconciliación que devenga en homogeneidad que apacigüe el conflicto. Más bien, como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui, se trata de un proceso de autoreconocimiento que nos habilita a encontrar nuestros propios traumas coloniales y nuestras propias herencias, a fin de construir historias y genealogías genuinas y no dislocadas. Como sostiene en su libro *Un mundo ch'ixi es posible* (2018):

Un indicio de las insuficiencias del marxismo latinoamericano de los 70 era la abundancia de adjetivaciones, prefijos y comillas a la hora de aplicar conceptos extraídos de su corpus clásico: se hablaba de espacios “pre” o “sub” o “proto” capitalistas (ahora está de moda el “post”); también de comunidades, haciendas y formaciones mercantiles sui generis, que no encajaban en ningún “modo de producción”. Los esfuerzos por disciplinar nuestra diferencia y por obliterar nuestras supuestas “anomalías” tropezaron -y siguen tropezando- con una heterogeneidad proliferante, que se renueva y radicaliza a cada paso” (2018, p. 22).

Quizás el post implique justamente, como afirma Quijano y más tarde Segato, mirarnos en un espejo que no nos es propio, ya que es parte de la necesidad de disolución de un sujeto universal/europeo que nunca fuimos. En nuestra América necesitamos construir sujetos propios, afirmarnos a nosotros mismos y a nuestra historia y nuestra cultura para reconstruir nuestro propio pasado y apostar a nuestro propio futuro, cuestión que sólo podremos realizar a partir de un proceso de autoreconocimiento o de toma de conciencia de nosotros mismos como valiosos/as.

esta situación, plagada de incertidumbres e incoherencias, es la que pretendo abordar al caracterizar lo indio como moderno, y al mundo *ch'ixi* como una epistemología capaz de nutrirse de las aporías de la historia en lugar de fagocitarlas o negarlas, haciendo eco de la política del olvido (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 25).

La noción de mundo *ch'ixi* nos permite pensar prácticas descolonizadoras ya que lo *ch'ixi* alude a la idea aymara de algo que es y no es a la vez. Es una noción que habilita a pensar la condición colonial como clave para analizar relaciones políticas y éticas no sólo entre humanos, sino con otros seres humanos y no humanos.

## ***El género a partir de la colonial modernidad***

Si bien Quijano menciona como uno de los ámbitos ineludibles de la colonialidad la clasificación sexual, no problematiza la dimensión biológica del sexo, ni la historia del patriarcado. Esto posibilita abrir una pregunta más amplia sobre aquellos aspectos naturalizados y universalistas del discurso de las ciencias en relación con el cuerpo sexuado, los que llevan a deshistorizar el cuerpo en general y el sexo en particular.

Haraway, entre otras pensadoras contemporáneas, cuestiona fuertemente este discurso universalista en relación al cuerpo sexuado y cuestiona la distinción entre "sexo" y "género", la cual suele tomarse muchas veces (incluso dentro de algunos feminismos) como dada. Es más, según Jackier Orr, podemos decir que la ilusión de una unidad común entre todas las mujeres, propuesta por el feminismo, ha estado asentada en unas nociones a-históricas de 'sexo' o 'naturaleza' sirviendo como legitimación implícita de un racismo feminista (Haraway, 1991).

Como sugiere Dona Haraway (1991), en una época como la nuestra en la que el control de los cuerpos y la vida parece ser el modo privilegiado en el que se desenvuelve el poder, no deberíamos descuidar los espacios por los que se infiltra la ciencia y el modo en el que, a partir de este dispositivo, proliferan términos no revisados como "raza", "sexo", "biología", "naturaleza", etcétera. (Bidaseca, 2016).

Sostenemos que hay un entrecruzamiento entre la trama colonial y lo que denominamos como el sistema de sexo-género y allí también hay múltiples aportes desde Nuestra América que se distancian de los feminismos liberales europeos, ya que estos discuten con las tradiciones de los derechos ilustrados burgueses, mientras que aquí los derechos están afincados en comunidades y guardan otra relación también con la naturaleza.

Una teórica fundamental en estas discusiones es María Lugones, quien al analizar la relación colonialidad y género considera que la jerarquización

binaria fue parte de las imposiciones coloniales. Por ello considera que es posible pensar procesos de descolonización del género tal como ha sido concebido tradicionalmente (Lugones, 2008).

La autora afirma que para la vigencia del patrón colonial del poder y del saber, la categoría "género" es tan central e indispensable como la categoría "raza". Sostiene entonces que "la naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la 'raza'" (2008, p. 86). Además sostiene que las relaciones de dominación que involucran al género no pueden quedar reducidas al ámbito privado (familia y parentesco) ya que el género tiene un impacto estructural en toda la organización social colonial. Afirma entonces que:

la reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como "engenerizada" y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género, ambos son ficciones poderosas (Lugones, 2008, pp. 93-94).

Para Lugones, la raza y el género han tendido a funcionar como categorías separadas, sostenidas sobre distinciones binarias tales como blanco/negro, hombre/mujer. Por esta razón, "en la intersección entre 'mujer' y 'negro' hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni 'mujer' ni 'negro' la incluyen" (2008, p. 82). Lugones propone revisar el paradigma de la interseccionalidad para evitar la separación categorial que lleva a seleccionar al grupo dominante y deja otros grupos en las sombras, cancelando la posibilidad de una relación de "fusión" entre categorías que permita visibilizarlos. Esta perspectiva interseccional es propia de los feminismos latinoamericanos o del sur, pues desde sus propias experiencias se interseccionan los sometimientos y dominaciones y es desde allí que

pretendemos comprender las múltiples tramas de constitución de nuestras subjetividades.

La imposición colonial e inescindible de raza y género, distribuye jerárquicamente a la población. La hegemonía está constituida por “hombre y mujer blancos/as en torno a la norma heterosexual, el patriarcado y el dimorfismo sexual”, consideradas como nociones propiamente modernas. En el espacio subalterno encontramos la colonialidad del género y la raza que relega a aquellas personas marcadas por rasgos raciales no blancos, a la animalidad y por lo tanto a la no-humanidad, lo que conlleva el sexo forzado con los colonizadores blancos y a una explotación laboral abusiva que en ocasiones los llevó a trabajar hasta la muerte. (Bidaseca, 2016, Lugones, 2008).

Rita Segato (2015) trabaja también la noción de colonialidad del género, pero se diferencia del planteo de María Lugones, ya que considera que al proponer que las relaciones de poder y de género son una invención moderno-colonial, estaría presuponiendo un pasado pre-colonial en el que los cuerpos estarían libres de aquellas relaciones de poder. Segato disiente y sostiene que previo a la conquista existía una organización patriarcal de baja intensidad, diferente a la del género occidental. Con la intrusión colonial esta organización patriarcal fue capturada, intensificada y reorganizada desde dentro, lo cual generó la apariencia de una continuidad, que no fue tal.

Segato señala que “la sexualidad se transforma introduciéndose una moralidad antes desconocida que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inculca la noción de pecado, crímenes nefandos y todos sus correlatos” (2015, p. 86). La autora explica también cómo desde la colonia, el género queda formateado por una matriz heterosexual de modo que, en la actualidad, “pasan a ser necesarios los derechos de protección contra la homofobia y las políticas de promoción de la igualdad y la libertad sexual, como el matrimonio entre hombres o entre mujeres” (p. 93). Considera entonces que de algún modo las políticas actuales de ampliaciones de

derechos son un remedio a un veneno que el mismo Estado-nación moderno colonial inoculó en estas latitudes. Da cuenta de múltiples etnias en las que la transición de género o el casamiento entre personas que consideramos del mismo género eran muy frecuentes. Así como la politicidad de las tareas reproductivas y de la esfera doméstica. Instancias todas por las que seguimos bregando actualmente desde feminismos con tintes europeizantes.

### ***Reflexiones finales***

Las distintas formas en que se vuelve a revisar la modernidad y sus efectos abre multiplicidad de alternativas al pensamiento. Complejizar la modernidad implica poder abrir una diversidad históricamente negada y que no se hace presente necesariamente desde el post en términos de superación o de más allá, sino abriendo el presente y revisando los procesos constitutivos de esas segmentaciones. Como pensaba Roig ponemos en juego un derecho respecto de nuestro pasado, el de medirlo desde un proyecto de futuro vivido desde este presente.

Y en esto hay un largo recorrido de la filosofía latinoamericana que construye otras formas posibles de pensarnos a nosotros mismos al ampliar el universo discursivo -sujetos y fuentes-, que habilita a su vez la multiplicidad. Hay una distancia de la historia en términos lineales y diacrónicos, para pensarla en términos sincrónicos y cíclicos, lo cual posibilita una ampliación del presente, un derecho a revisar nuestro propio pasado y una consecuente apertura de futuros no necesariamente teleológicos y apocalípticos.

La crítica, como instancia propia de la filosofía latinoamericana en la que nos situamos, no implica en este sentido un abandono de la modernidad como etapa superada o con una cierta necesidad de dejarla atrás, sino más bien ahondar en toda su complejidad para posibilitar nuevas emergencias. La crítica ha de ser, además, autocrítica de nuestros modos de afirmación.

Como indicamos en la introducción, la cuestión del sujeto es un problema central en este entramado y atraviesa la obra de Arturo Andrés Roig, como la de otros filósofos latinoamericanos. El filósofo mendocino despliega una reformulación y crítica de la idea de sujeto desarrollada en la filosofía moderna europea. La crítica esbozada se centra principalmente en la idea de sujeto que proviene de la tradición que se nutre de la filosofía de Descartes, Kant y Hegel, así como las derivas contemporáneas de esas teorías. El análisis de Roig da cuenta, en un sentido, de una resignificación del legado de los pensadores de la sospecha para tematizar la cuestión del descentramiento del sujeto. Esto se hace visible en las diversas construcciones, formulaciones y desplazamientos conceptuales. La posibilidad de fundamentar una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano toma como punto de partida en la formulación de Roig la cuestión esbozada en torno al concepto de “*a priori* antropológico”. Este problema se centra en una crítica de la noción de sujeto y pretende ser una reflexión acerca del alcance y sentido de la afirmación de los sujetos en sus discursos y en diversas formas de prácticas que los sujetos realizan. Ahora bien, esa crítica a concepciones abstractas para comprender el sujeto tiene como punto de partida la especificidad de la realidad latinoamericana y la consideración de las subjetividades o del sujeto como plural, como colectivo, como comunidad. Asimismo, acentúa el poder transformador y creador del sujeto humano concreto, histórico y empírico (Roig, 2009, 2011; Contardi, 2021; Ramaglia, 2014).

Hemos definido la Filosofía Latinoamericana como aquella que no se ocupa del ser, sino del modo de ser de un hombre determinado, en relación con sus formas de objetivación y afirmación históricas. Hemos dicho también que el discurso que caracteriza a ese filosofar es tanto descriptivo como prescriptivo y que hasta encierra una pretensión de performatividad. Todo esto nos muestra a aquel hombre como un ente emergente que no renuncia al ejercicio de un “juicio de futuro”, como tampoco al desarrollo de formas de saber conjetural compatibles con su propia emergencia dentro de un proceso de humanización. De esta manera hemos de decir que el discurso de la Filosofía

Latinoamericana es, a la vez, especulativo y emancipatorio hecho que no lo invalida epistemológicamente. (Roig, 2011, p. 138)

Un núcleo conceptual significativo para pensar la cuestión de las formas de resistencia de los sujetos es el referido a la noción de “emergencia” en la significación y alcances que tiene en el pensamiento de A. Roig. El filósofo mendocino posibilita pensar una antropología de la emergencia que se interese por los diversos procesos de resistencia como actos de afirmación de las subjetividades, alteridades y diversidades frente a los procesos de sujeción, dominación y variadas formas de menosprecio. La trama conceptual que implica una antropología de la emergencia y una moral de la emergencia latinoamericana desarrollada en términos filosóficos por A. Roig (2002) condensa una lectura de la realidad y de las prácticas que alude a la liberación de los sujetos (en términos teóricos planteados desde las prácticas sociales, históricas y culturales).

Así el modo de constituir nuestra subjetividad marcada por la trama colonial-capitalista se presenta en diferentes aristas para pensarnos a nosotros mismos y nuestra relación con los demás y con otros entes. El trabajo, la técnica, la naturaleza, la sexualidad, las alteridades son ámbitos que tensionan nuestra constitución moderna y desde las cuales pueden abrirse espacios de resistencia que habiliten la creación y la emergencia de lo nuevo: subjetividades emergentes, relaciones emergentes que abren a posibilidades alternativas.

### **Referencias bibliográficas**

- Arpini, A. (coord.) (2015). *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde Nuestra América*. Mendoza: EDIUNC.
- Arpini, A. M., & Ripamonti, P. (2019). Interpelaciones críticas a la antropología filosófica. Agenda de problemas y notas sobre escrituras alternativas. *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones*

- Latinoamericanas*, 8(16), 127-142. Recuperado a partir de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/25078>
- Bidaseca, K. y otras. (2016). La articulación entre raza, género y clase a partir de Aníbal Quijano. Diálogos interdisciplinarios y lecturas desde el feminismo. *Papeles de Trabajo*. IDAES. Vol. 10. Núm. 18. Buenos Aires. Recuperado a partir de <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/papdetrab/article/view/686/1574>
- Cabanchik, S.; Botticelli, S. (Comp) (2021). *Humanismo y posthumanismo: crisis, restituciones y disputas*. Buenos Aires: Teseo.
- Contardi, L. (2021). Sujeto y modernidad. La teoría y la crítica de Arturo Andrés Roig en: Ramaglia, Dante [et. Al.]; compilado por Dante Ramaglia; *Recorridos alternativos a la modernidad: derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Teseopress, pp. 153-180. ISBN 978-987-86-9975-2. <https://www.teseopress.com/recorridosalternativosdelamodernidad/>
- Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo en Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 41-53.
- Foucault-Chomsky, (2007 [1971]). *La naturaleza humana: justicia versus poder Un debate*. Buenos Aires: Katz.
- Haraway, D. (1999) [1992]. La promesa de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles, *Política y Sociedad* N° 30, pp. 121-163.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*. Núm. 9, julio-diciembre 2008, 73-101. Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>

- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples en: *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Bolivia, Serie Foros, pp. 129-140.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*. 13(29): 11-20, Lima.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 122-151.
- Quijano, A. (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina en: Mignolo, W. (comp.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 117-131.
- Quijano, A. (2014). Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramaglia, D. (2014). Filosofía latinoamericana: humanismo y emergencia en la obra de Arturo Andrés Roig. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 31 (1). Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA, Universidad Nacional de Cuyo, 53-67.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, A. (2008a). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.

- Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana. [Primera edición: Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.]
- Roig, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad. En buscas de claves de lectura y de un vocabulario descolonial en Bidaseca, K. y Vázquez (comps.): *Feminismos y (pos)colonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires: Godot.
- Segato, R. (2015). *La Crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Scherbosky, F. (2020). Una actualización de la Disputa de Valladolid, o acerca de cómo se ingresa en la comunidad de comunicación. *Galáxia. Revista do Programa de Pos-Graduacao em Comunicacao e Semiótica*. N° 43. Enero-abril 2020. Pp.26- 40. Pontificia Universidad Católica de San Pablo. ISSN 1982-2553. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-25532020144236>

Recibido: 06/08/2024

Aceptado: 24/09/2025

Cómo citar este artículo

Scherbosky, F. y Contardi, A. (2025). Acerca del post. Algunas reflexiones situadas desde una antropología filosófica latinoamericana. *RevID, Revista de Investigación y Disciplinas*, Dossier Especial de antropología, San Luis, p.81-99



---

## Por una Antropología Filosófica americana

*For an American Philosophical Anthropology*

*Mariano Gaudio*

[mgaudio77@yahoo.com.ar](mailto:mgaudio77@yahoo.com.ar)

*Profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como docente de Antropología Filosófica. Con especialización en filosofía moderna y en el idealismo alemán, principalmente Fichte, en la actualidad se dedica a temas de filosofía latinoamericana. Miembro fundador y del grupo editor de Ideas: revista de filosofía moderna y contemporánea y de RAGIF Ediciones.*

### **Resumen**

En este trabajo queremos sostener que el prefijo “post” puede y debe ser reconfigurado desde una antropología filosófica situada. Para ello, tenemos que revisar el concepto de Modernidad. En primer lugar, partiremos de la caracterización eurocéntrica de la postmodernidad en contraste con las críticas a la modernidad desde la filosofía latinoamericana. En segundo lugar, examinaremos este contraste focalizando en los casos de Rodolfo Kusch y Simón Rodríguez. Por último, problematizaremos la idea de la Modernidad-una en Enrique Dussel.

**Palabras clave:** Modernidad; Antropología Filosófica Americana ; Creación ; Transmodernidad

### **Abstract:**

In this work we want to assert that the prefix “post” can and should be reconfigured from a situated philosophical anthropology. To do this, we must



review the concept of Modernity. Firstly, we will start from the Eurocentric characterization of Post-Modernity in contrast with the critical visions of modernity from Latin-American philosophy. Secondly, we will examine this contrast focusing on the cases of Rodolfo Kusch and Simón Rodríguez. Finally, we will problematize the idea of Modernity-one in Enrique Dussel.

**Keywords:** Modernity; American Philosophical Anthropology; Creation; Transmodernity

### ***1. Críticas a la Modernidad***

En la presente contribución queremos defender la idea según la cual el sentido del prefijo “post” puede y debe ser reconfigurado desde una antropología filosófica situada, entre otros aspectos haciendo hincapié en la concepción o en las concepciones que implican el concepto de Modernidad. Desde hace varias décadas, en ciertos discursos críticos se plantea la visibilización de modernidades otras, de pliegues que desandan el relato mitológico y monolítico de la llamada Modernidad. Tales discursos críticos contienen una profunda interpelación sobre el presente y sobre la perspectiva del proceso que conduce al presente, por cuanto muestran alternativas a una proyección presuntamente homogénea y decididamente hegemónica. Así, por ejemplo, en el caso de Rodolfo Kusch, la argumentación por una antropología filosófica americana marca un permanente contraste hacia ese costado oculto, hacia una “sombra de sentido” que se erige sobre una Modernidad ya desarrollada y expuesta. Pero también podemos encontrar, en los gérmenes y envuelto de ideas típicamente iluministas, una apuesta por una modernidad en Simón Rodríguez y en la necesidad urgente de inventar. El periplo es mucho más amplio que el de las últimas décadas, y concierne al debate acerca del proyecto a partir del cual se despliegan las potencialidades inherentes de una antropología filosófica americana. En este marco, por ende, cabe preguntarse con Enrique Dussel por qué, y en qué medida, esas modernidades múltiples tienen que ser reconducidas a una modernidad única.

El debate en torno a “lo post” se ha extendido a un abanico de términos y concepciones en las últimas décadas, con miradas disímiles (más críticas o más celebratorias) acerca de su capacidad explicativa. El punto de inicio de la multiplicación de este prefijo es el de la Modernidad, bajo la presuposición de que ella, lo referido o impugnado, resulta ser algo prístino o transparente, medianamente delimitable y con características evidentes. Así comienza el famoso libro de Lyotard, *La condición postmoderna* de 1979: “Este estudio tiene por objeto la condición del saber en las sociedades más desarrolladas” y, acto seguido, tras acotar que se trata de una palabra “en uso en el continente americano” (Lyotard, 2000, p. 9), señala la crisis de los grandes relatos. La posición de las sociedades más desarrolladas, como es habitual, no tiene en cuenta al por entonces denominado Tercer Mundo o sociedades subdesarrolladas. A lo sumo, la ya caduca o agonizante Modernidad arrastra a esas sociedades como un lastre. Sumarse a este debate sin trazar una reconfiguración desde un posicionamiento situado constituye, al menos, un paso en falso.

Ahora bien, ¿cómo no relacionar este gesto de demarcación con el “fin de la historia” de Fukuyama, “el punto final de la evolución ideológica de la humanidad” (Fukuyama, 1990, p. 6). Para Fukuyama, el Tercer Mundo está muy lejos de alcanzar el fin de la historia, en la que permanecerá por mucho tiempo, probablemente también como un lastre; mientras que para Lyotard la postmodernidad es un estado que sólo alcanzan las sociedades más desarrolladas, de acuerdo con el relato mítico de la Modernidad. Lo post, en estos dos ejemplos tan deudores de la línea del progreso y de la distinción entre centro y periferia, no dan cuenta del típico narcisismo occidental. De ahí que nos sea tan necesario remover desde sus inicios las consideraciones acerca de la Modernidad y dejar de seguir ademanes tendenciosos que nos entranpan en debates no solamente foráneos, sino incluso y principalmente distorsionantes para nuestra condición e historia.

De todos modos, la sensación de que algo está mal pulula sobre la difusión del prefijo, y entre los múltiples sentidos hay uno que resulta particularmente interesante y que aparece sugerido en un documento interno compartido por la red intercátedras de Antropología Filosófica: el post-eeurocentrismo, es decir, el post-eurocentrismo en conjunción con el post-yanquismo. En este punto, nos debemos un fuerte debate historiográfico-filosófico acerca de cuál es la tradición que se impugna y refiere, y acerca de cuáles son las condiciones para reconfigurar un posicionamiento situado y que dé cuenta del filosofar desde el Sur. Pues así como partimos de la idea de que no es lo mismo hacer filosofía en la periferia, en la colonia, en el racismo, en la inferiorización o bajo el patriarcado, de la misma manera partimos de la idea de que no es lo mismo una antropología filosófica surcada por la dominación, por el coloniaje, por la raza, el género o el clasismo. Y en el diferencial de este reposicionamiento radica el aporte de una antropología filosófica americana. Captar ese diferencial, dilucidarlo, contrastarlo, difundirlo, comprometerse en praxis, militarlo, etc., son tareas que resignifican y encarnan lo conceptual.

Si el post-humanismo se caracteriza por la impugnación de lo humano como característica específica y universalizable, rechazando la “naturaleza humana” y la contraposición entre hombre y mundo, y si de lo que se trata es de recuperar desde el pensamiento crítico las tradiciones no-occidentales, entonces la antropología filosófica americana se inscribe en esa misma línea. Pues uno de sus capítulos fundamentales reside precisamente en reconfigurar el sentido y el alcance de la Modernidad, en especial poniendo el énfasis en aquello que el gran relato mitológico y monolítico de la misma ha dejado de lado, ha marginalizado, invisibilizado o inferiorizado.

Esta reconfiguración de la Modernidad atraviesa transversalmente corrientes, autorxs y épocas. Por ejemplo, desde las fabulaciones animalescas y monstruosas de la literatura de los primeros “viajeros”, construcciones hiperbólicas que en distintos textos y discursos han recuperado Eduardo Galeano y Gabriel García Márquez, o desde las crudas verdades que describe

Bartolomé De las Casas, que muestran la provincialización de Europa (Amelia Podetti) y la incapacidad de asomarse a la otredad (Tzvetan Todorov, Enrique Dussel y la filosofía de la liberación), hasta la reconfiguración del entramado patriarcal por parte de los feminismos que denuncian la complicidad del sistema mundo moderno colonial (María Lugones, Julieta Paredes, Francesca Gargallo, Rita Segato). También la perspectiva descolonial (Aníbal Quijano, Walter Mignolo, etc., y el colectivo Modernidad/Colonialidad) aspira a mostrar la otra cara de eso que sin muchas precisiones suele llamarse Modernidad, esto es, las modernidades otras que revelan lo que estaba solapado o marginado, poniéndolo a la vez en conexión con la elaboración de un sentido para el presente y el futuro.

En general, cualquier posicionamiento americano presupone cierta visión de la Modernidad, entendida no tanto como un proceso lineal-explicativo, sino fundamentalmente como un proceso encubridor, plegado y plagado de contradicciones y tensiones irresueltas, es decir, como un proceso con el cual hay que arreglar las cuentas y cuyas resonancias todavía son muy importantes e interpelantes para descifrar el presente. Y son importantes porque revelan la otra-cara de ese gran relato llamado Modernidad, lo que encubre sus mitos civilizatorio y sacrificial (Enrique Dussel), e interpelantes por su capacidad explicativa acerca de las reactualización de los mecanismos de dependencia y opresión. A partir de la consideración de que la llamada Modernidad se asienta principalmente desde su base colonial como fuente del reparto mundial, el resto de las consideraciones (el humanismo, la revolución científica, la Reforma, el Iluminismo, etc.) quedan como suspendidas en significatividad y alcance, como sin raíz, y el desafío de un posicionamiento situado consiste ante todo en desandar ese gran relato que promueve el mito de una Modernidad que se auto-gestó independientemente y sin el extraordinario despliegue colonial.

## **2. La antropología filosófica americana: Rodolfo Kusch y Simón Rodríguez**

Volvamos a nuestra América. En las periodizaciones históricas que van desde lo originario hasta la filosofía de la liberación y la crisis civilizatoria del siglo XXI, el género, la raza y la clase (Angela Davis) se interseccionan y mestizan (Gloria Anzaldúa) con diferentes modulaciones, y lo hacen de modo tal que ponen en tela de juicio el sentido propio de la Modernidad: lo nuevo, lo mejor, lo avanzado, el progreso, lo positivo, el desarrollo, el Primer Mundo, el Norte, el centro, etc. Todo esto puede ser visto exactamente al revés, o también relativizado y re-posicionado, porque los parámetros de referencia (la técnica, la ciencia, la evolución, etc.) son fuertemente cuestionables. Precisamente en ese cuestionamiento tan imprescindible se inscribe la necesidad de allanar el camino hacia una antropología filosófica americana.

Luego, para anclar este paneo general, elegimos dos ejes vertebradores en dos momentos muy diferentes: Rodolfo Kusch y Simón Rodríguez. Suponemos que el orden y la elección se aclararán por el contenido. En primer lugar, es Rodolfo Kusch quien insiste en la necesidad de una antropología filosófica situada. En el prólogo del *Esbozo de una antropología filosófica americana* de 1978 subraya: “en el mundo moderno, no obstante el saber acumulado, no sabemos cómo alimentar al hombre, ni cómo gobernarlo, ni menos qué es el hombre. Lo señala el exceso de teoría, la abundancia de soluciones y la violencia desatada [...]. De ahí la necesidad de retornar a la base y de ahí la importancia de América. Lo popular de América es como la sombra de sentido que se cierne sobre el quehacer afanoso del siglo XX” (Kusch, 2007b, pp. 245-246).

Detrás o por debajo de la industrioidad, del mercader, de la ciudad y de todo el armarse contra la vida que lleva a cabo la Modernidad, está el pueblo, el dejarse estar, el llamarse al silencio, el no hacer nada, la recuperación de lo originario, pero no como una pieza de museo, sino como asunción del trauma, quiste o disloque, para ganar la salud. Detrás o por debajo de la ontología del

ser alguien reposa, de modo consistente, el mero *estar* nomás, término clave e intraducible de Kusch. Prosigue: “*El problema de América es el de recuperar toda la potencialidad del pensar y saber apostar al futuro*” (Kusch, 2007b, p. 247). Este futuro, naturalmente, no es el resultado unilateral del voluntarismo humano formal, que desde la línea del progreso y la civilización que predica la modernidad (con la entronación de la ciudad, el mercader y la objetivación de la naturaleza) se ha desgarrado del contenido y lo fuerza con violencia. Este futuro, el “salto atrás” que pregonaba Kusch en *Geocultura del hombre americano* de 1976 (Kusch, 2007a, p. 16), es más bien una apuesta, un acierto fundante, una combinación compleja de los tiempos naturales, comunales, religiosos, simbólicos, que están amalgamados y abigarrados, que son pachakúticos, que no sólo hacen revalorizar lo marginado, sino también invertir el sentido de mejora. La crítica de Kusch permite articular el descrédito de la ilusión de la modernidad como progreso junto con la revitalización de la fuente nutricia del pensamiento originario en sus distintas figuras, dado que lleva la contraposición hasta las últimas consecuencias: mientras la occidentalidad se constituye desde el desgarramiento, contraposición y objetivación de la dualidad hombre–naturaleza, la cosmovisión originaria mantiene unida y en tensión una dualidad elevada a lo simbólico y practicada en lo más cotidiano. Al encontrarse necesariamente dentro del magma cargado de fuerzas ancestrales, el simple estar nomás en América reconfigura completamente su posicionamiento y potencialidades.

Luego, la cuestión sería por qué una antropología *filosófica*, por qué no quedarse con un saber parcializado o navegar los entres de las disciplinas, por qué reclamar o bogar por un ámbito específico y estrictamente filosófico. En el caso de Kusch, porque el estar envuelve toda una condición existencial que va más allá de la caracterización de un testimonio, persona o comunidad, y que revela lo más propio, la característica distintiva de un pensar situado. En “Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico” de 1979, Kusch afirma: “Es en el campo del estar donde se vive una indigencia que va desde el hambre hasta la divinidad” (Kusch, 2007c, p. 7). Esta plasticidad permite

despojarse de las credenciales formales (ciudadanía, nación, etc.) para asumir lo más primario, el despojo total que nos lleva al nosotros anónimo, a la solidaridad y al símbolo. Y esta plasticidad vertical también se horizontaliza: en la filosofía de Kusch no hay temor a lo heterogéneo, sino una suerte de abrazo mestizador. La condición humana requiere, entonces, la elucidación de un saber específico que dé cuenta de las coordenadas del mero estar en América, revitalizando con ello la concepción ancestral que pervive intensamente en el altiplano y en la cotidianidad popular.

Tal aspecto se puede conectar muy bien con otro contexto y con otro pensador muy distinto de Kusch. En pleno siglo XIX, Simón Rodríguez, que en gran medida suscribe el ideario iluminista según el cual el conocimiento conduce a la libertad, entrelaza con la filosofía la necesidad de establecer una educación popular (primaria o básica). No sólo porque sin ella no hay, en verdad, República, sino principalmente porque la filosofía garantiza una mirada de conjunto sobre los saberes. Educar, crear, filosofar, son sinónimos para Simón Rodríguez. Un educar que incluye la cuestión de género, que denuncia el racismo y que, en virtud de la igualdad, embate contra el clasismo que busca mantener a la masa en la ignorancia y sumisión. Un crear como destino ineludible, porque lo contrario consiste en imitar y errar. Y un filosofar que parte de la crítica a Europa por esconder la miseria y por no modificar en lo profundo la situación del trabajador explotado en comparación con el esclavo. Por todo eso, en *Luces y virtudes sociales* de 1840 el Maestro afirma: “La instrucción pública en el siglo XIX pide mucha filosofía” (Rodríguez, 2008, p. 48). Es la filosofía la que va dar con un conocimiento de lo común, y es lo común lo que nos va a permitir trascender el egoísmo, la parcialización y la competencia.

En otro pasaje, Rodríguez exhorta a las ideas, a pensar, a escribir, a inventar, y sostiene que en eso se juega la filosofía. Pero también agrega: “la sabiduría de la Europa y la prosperidad de los Estados Unidos son dos enemigos de la libertad de pensar en América” (Rodríguez, 2008, p. 65). Son dos formas

enraizadas de pensar y de vivir que no se pueden importar ni imitar, o que trasplantadas sin más o injertadas sin un tronco de base (para evocar a otro maestro, José Martí) terminan arruinándolo todo. En su capacidad de sobrevuelo, pero también de enlace, la filosofía no puede minimizar este anclaje situado, y la antropología tampoco. De ahí que la filosofía, en esta instancia fundacional y en notable contraste con las teorías que circulaban por entonces en el Río de la Plata, esté inseparablemente ligada a la creación, esto es, a inventar con el foco en lo propio, con los problemas genuinos (como aceptaría Leopoldo Zea), y fagocitar (como diría Kusch), asimilar y reformular, las influencias del pensamiento canónico. Prosigue Simón Rodríguez: “La filosofía está donde quiera que se piensa sin prevención, y consiste en *conocer las cosas, para reglar nuestra conducta con ellas, según sus propiedades*” (Rodríguez, 2008, p. 64). En este pasaje, el Maestro llama a conocer lo que es, a no forzar las cosas (tal como sucede con el estar kuscheano), y pensar lo común desde ahí, desde lo que acontece, independientemente de los gustos, afectos o pasiones (Rodríguez, 2008, p. 79), porque “el curso natural de las cosas es un torrente que arrastra con lo que encuentra y vuelca lo que se le opone” (Rodríguez, 2008, p. 87). En suma, la filosofía se estrecha con la educación social y con la clave de la República: la gesta del bien común (Rodríguez, 2008, pp. 90-91), anclado vivencial y situacionalmente en el pueblo. Dado el carácter eminentemente pedagógico de la perspectiva de Rodríguez, cabe deducir que también suscribiría con Kusch la necesidad de una antropología filosófica americana. Hay un hombre por educar y por reencontrar en la medida en que se valoriza la cultura ancestral, a contramarcha del progreso de las cosas que fomenta la Modernidad. Se encuentra aquí la unidad filosófica como sello fundacional, como desafío para horadar las tabicaciones, rencillas y aldeanidades (para usar otra expresión de Martí) que lamentablemente sellará el destino de una América fragmentada y rivalizada.

Con Simón Rodríguez y con Rodolfo Kusch, dos visiones muy disímiles y de épocas muy diferentes, observamos por un lado una reconfiguración del

sentido de la Modernidad desde un posicionamiento situado y, por otro, la relevancia del papel unificador de la filosofía en general y de la antropología filosófica en particular.

### **3. Dussel y la transmodernidad**

En este punto surge un problema interesante que reconduce a la cuestión inicial: ¿hay muchas modernidades que coexisten, o esas modernidades heterogéneas deben necesariamente conectarse entre sí? Enrique Dussel aborda magistralmente el asunto en el marco del esbozo de la transmodernidad. En 1976, antes que Lyotard y otros, Dussel caracteriza a su naciente *Filosofía de la liberación* como “posmoderna” (Dussel, 2014, p. 12). Sin embargo, frente al ulterior uso eurocéntrico que fue cobrando este término, prefirió redefinir como transmodernidad a la crítica y superación de los supuestos de la Modernidad. En consonancia, plantea las siguientes preguntas: “(a) ¿qué es la Modernidad?; (b) ¿hubo, hay o habrá una o varias modernidades?” (Dussel, 2016, p. 99).

109

En relación con lo primero, Dussel argumenta que la Modernidad no es la Ilustración, sino la expansión económico-imperial de Europa tras el dominio del Atlántico, con todo lo que conlleva desde 1492 en adelante. Y en relación con lo segundo, responde negativamente: “en su sentido pleno, [...] la Modernidad es europea, es única, y se imita en parte actualmente en el proceso de globalización en otras regiones del mundo. No hay muchas modernidades, aunque hay implantación diferenciada de la misma según las culturas” (Dussel, 2016, p. 100). ¿Por qué este afán de unificar las modernidades diferenciadas? ¿Por qué no acentuar las diferencialidades de implantación?

A nuestro entender, porque Dussel parte de una consideración fundamental: la Modernidad fue posible como proyecto y como práctica porque hubo una filosofía que la sustentó, que la dotó de argumentos para su despliegue. La

Modernidad resulta inescindible de la filosofía moderna que le otorgó justificación y legitimidad. Por lo tanto, la diferenciación de modernidades otras, o la pluriversalidad que caracteriza a la transmodernidad, podría llevar a perder de vista un aspecto crucial de la implantación, a saber, la perspectiva de la historia mundial que tanto obsesionó a Dussel en su producción filosófica y que habilita a comprender la reconexión y centralización en un punto de las prácticas coloniales e imperiales. En otras palabras, la heterogeneidad de las modernidades otras tiene que ser retraída a un tronco focal, pues de lo contrario el proceso quedaría sesgado y la expansión mundial de un eurocentrismo (ideológico y fetichista, pero también con consecuencias concretas) desplegándose hasta los confines parecería una descripción exagerada. Los relatos occidentales acerca de lo post parecen seguir obviando, minimizando o negando ese proceso.

De alguna manera, la argumentación de Dussel mantiene un símil con lo anteriormente señalado: la referencia a la unidad es lo que permite la comprensión minuciosa de lo heterogéneo. Esa misma unidad que Rodolfo Kusch señala como la escisión moderna occidental del ser alguien, en contraste con el mero estar americano que resulta clave para la reconstrucción de la integridad mental, y esa misma unidad de visión que Simón Rodríguez enuncia como resolución de la atomicidad y del egoísmo e incluso como desafío contrafáctico para nuestra América, reaparece en Dussel como elemento clave para reconfigurar el falso debate acerca de la postmodernidad: no se trata de un tiempo caduco o agonizante, sino de un debate acerca de qué significó y qué significa la Modernidad como tópico en los oprimidos, subyugados, periféricos, subdesarrollados, condenados de la Tierra, inferiorizados, etc., que sin embargo también despliegan desde un posicionamiento situado una cosmovisión y una antropología filosófica auténticamente americana.

## Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La frontera*, trad. C. Valle. C. Swing.
- Davis, A. (2019). *Mujeres, raza y clase*, trad. A. Varela Mateos. Akal.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Plural Editores.
- Dussel, E. (2014). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2016). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Fukuyama, F. (1990). ¿El fin de la historia? *Estudios públicos*, 37, 5-31.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Corte y Confección.
- Kusch, R. (2007a). *Geocultura del hombre americano*. En *Obras completas*, tomo III (pp. 5-239). Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007b). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. En *Obras completas*, tomo III (pp. 241-434). Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007c). Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico, en *Obras completas*, tomo IV (pp. 3-18). Fundación Ross.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial, en W. Mignolo (comp.), *Género y descolonialidad* (pp. 13-54). Del Signo.
- Lyotard, J.-F. (2000). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, trad. M. Antolín Rato. Cátedra.
- Martí, J. (2004). *Sus mejores páginas*. Porrúa.
- Mignolo, W. (2020). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad, en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 73-103). Ciccus / CLACSO.
- Paredes, J. (2017). El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus. Archivos virtuales de alteridad americana*, 7 (1), 5-12.
- Podetti, A. (1979). *La irrupción de América en la historia*. CIC.

- Quijano, A. (2019). *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Del Signo.
- Rodríguez, S. (2008). *Inventamos o erramos*. Monte Ávila.
- Segato, R. (2021). *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo.
- Todorov, T. (2012). *La conquista de América. El problema del otro*, trad. F. Botton Burlá. Siglo XXI.
- Zea, L. (1945). *En torno a la filosofía americana*. Colegio de México.
- Zea, L. (1976). *La filosofía latinoamericana*. EDICOL.
- Zea, L. (2010). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI.

Recibido: 06/08/2024

Aceptado: 11/09/2025

#### Cómo citar este artículo

Gaudio, M. (2025). Por una Antropología Filosófica americana-RevID, Revista de Investigación y Disciplinas, Dossier Especial de antropología, San Luis, p.100-112



---

**RevID**  
**Dossier Especial de antropología, 2025**



113

Créditos imagen de portada:

Photo by Debby Hudson on Unsplash

<https://unsplash.com/photos/asviIGR3CPE>

# RevID

*Revista de Investigación y Disciplinas*