

La filosofía en la era de la globalización ¿Existe una filosofía feminista? La filosofía como polémica

Philosophy in the Age of Globalization Is there a feminist philosophy? Philosophy as controversy

CELIA AMORÓS

Resumen: Se presenta la filosofía, de acuerdo con Michele le Docuff, como «poner el mundo como la tesis del otro», como un habitarlo para la polémica y para la crítica. Poner así el mundo sería la condición para elaborar una «ontología del presente» en sentido foucaultiano, pero trascendiéndola en un sentido más acorde con el imaginario de la globalización. Para ello recurrimos a la «antropología cyborg» de Donna Haraway, desde donde podemos determinar «los parámetros de una nueva conciencia de la especie». Y aquí se pone de manifiesto que las prácticas tanáticas de los humanos determinan puntos ciegos para el proyecto de un conocimiento situado de nuestra especie. Hay que revisar así, más allá de Kant, la relación entre la ética y la epistemología.

Palabras clave: Polémica, «ontología del presente», Imaginario de la globalización, Antropología cyborg, Conciencia de la especie, Ética, Epistemología.

Abstract: Philosophy is presented, according to Michele le Docuff, as «setting the world as the thesis of the other», as a way of inhabiting it for the sake of controversy and criticism. Setting the world this way would be the condition to develop an «ontology of the present» in the foucaultian sense, but going further in a way that is more in accordance with the imaginary of globalisation. To do so we have turned to Donna Haraway's «cyborg anthropology» from which it is possible to determine «the parameters of a new awareness of the species». And here it is revealed that the thanatic practices of humans determine blind spots for the project of a situated knowledge of our species. It is therefore necessary to review, beyond Kant, the relationship between ethics and epistemology.

Key words: Controversy, «ontology of the present», Imaginary of globalisation, Cyborg anthropology, Awareness of the species, Ethics, Epistemology.

Estoy plenamente de acuerdo con Michèle Le Doeuff cuando afirma que «fundamentalmente, la filosofía no tiene vocación (al menos en principio) de dirigirse a un público limitado por cualquier criterio extra-intelectual». En cuanto al «feminismo que filosofa, es el que intenta dirigirse a hombres y mujeres conjuntamente, como en otro tiempo al «público» y al legislador a la vez»... Con este planteamiento nos situamos en una tradición racionalista que escribiría la palabra razón con minúscula, como lo propone Javier Muguerza, y asumiría ese mínimo en que la hace consistir Michèle Le Doeuff: «Buscar un sentido bajo el control del Otro». ¿Es una nueva manera de decir que la filosofía es diálogo? Sí y no. La filosofía es un discurso que «necesita virtualmente a todos los otros para sostenerse, que los supone en el propio discurso como formando parte de su estructura...» Porque la filosofía –y aquí el proyecto filosófico y el proyecto feminista se encuentran– es un contra-decir, decir en

contra de las opiniones acriticamente asentadas, de los prejuicios, entendiendo por tales, con Le Doeuff, «las ideas anteriores al esfuerzo intelectual», la mera traducción en –pre-sunto– pensamiento de las propias necesidades o intereses. Se supone entonces un «tú» o un «vosotros» cuyo decir está «enraizado en un juego de intereses o de cegueras» y se polemiza con él –o con ellos– para visibilizar esos intereses e iluminar esos puntos ciegos. El «pensar el propio tiempo en conceptos», como quería Hegel, el objetivar y analizar los pensamientos de y sobre la época sometiéndolos a la contrastación crítico-reflexiva pasa de este modo por poner el mundo, «*afrontar una situación o una realidad como si fuera la doctrina o la tesis de alguien*»¹. En eso, podríamos decir, se distingue la filosofía de la religión: el mundo, para el creyente, es puesto como obra de alguien que lo ha hecho en función de un designio –si se cree en un Dios personal– o que se ha explanado y plasmado en él –si se es panteísta. La religión sirve por ello, de una u otra manera, para aceptar el mundo. Pero la filosofía sirve, debe servir, para pensarlo, y sólo pensamos filosóficamente cuando hacemos pasar el mundo por el pensamiento del otro que piensa mal –en sentido epistemológico y ético– y contra el que, por tanto, debemos pensar para pensar bien.

Por otro lado, para pensar bien, no nos basta con decir que él piensa mal y pensar contra él: necesitamos convencerle de que piensa mal para que, con nosotros, empiece a pensar también contra sí mismo. Por su parte, Le Doeuff entiende que sólo una concepción de la filosofía como la suya explicaría «el apego que podamos sentir por ella: hay realidades y situaciones a las cuales puedo enfrentarme». Tiene razón: el filósofo/a sólo se enfada y se enfrenta con el mundo por mediación humana. Filosofar, pues, es pensar el mundo contra ti y contigo, pues no renuncio nunca a atraerte a mi causa. Lo conseguiré o no –ése es otro asunto–, pero es por lograrlo por lo que razono. Le Doeuff, de este modo, relaciona la filosofía con una intersubjetividad «intranquila». Desde luego, bastante distinta de la intersubjetividad trascendental kantiana. Pues es cierto que, si no hay polémica apasionada, si no hay bronca con ese obstinadamente errado pensamiento del mundo –el del otro– no hay filosofía. Pero tampoco la hay si no pongo reglas a la bronca, aunque estas reglas puedan ser objeto de bronca a su vez. Pues las reglas, aquí, no se pueden poner *a priori* ni ser establecidas de una vez por todas. Poniéndole reglas a la bronca sobre la marcha la limito para el otro y para mí, la encauzo para mí y para la otra hasta que en algún momento, en algún tramo, resulta que nos encontramos razonando. Del destino de la filosofía depende de este modo, como lo señala Le Doeuff, que las generaciones futuras tengan un mundo en el que toda oposición no sea ahogada. Pues si la filosofía es un modo de enfrentarse a algo como si fuera la teoría de alguien, entonces hace falta un trabajo crítico que identifique esa teoría existente como tal o, en su defecto, que la reconstruya. Encontramos esta última operación, según la interpretación de Le Doeuff, en *Utopía* de Tomás Moro: para abrir el debate sobre la propiedad privada y sus corolarios, el autor pone en escena unos personajes que hacen la apología de la misma y un viajero que polemiza testarudamente contra ellos. Entonces, hay que detectar en el discurso del adversario «todos los vicios lógicos posibles», así como demostrar que remite a «una realidad ella misma incoherente». Por nuestra parte, podemos recordar aquí que, incluso en una filosofía tan impregnada de religión como la medieval, San Anselmo articula su argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios «*contra el insensato*», cuya tesis es la inexistencia del Ser Divino. El propio Marx –permítaseme este

1 Cfr. M. Le Doeuff, *El estudio y la rueda*, trad. Oliva Blanco, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1993, pp. 53-54.

salto de siglos— escribió *El Capital* no sólo contra el capitalismo existente en su mundo como sistema depredador, sino contra Adam Smith y la economía política clásica. Significativamente, la monumental obra clásica de Marx lleva como subtítulo «*Crítica de la economía política*». Pues bien, para seguir con las afinidades entre el proyecto filosófico y el proyecto feminista, la autora de *L'imaginaire philosophique*² afirma que poner el mundo como tesis del otro es precisamente lo que hizo Mary Wollstonecraft cuando escribió su *Vindicación de los derechos de la mujer* en 1792. En efecto, nuestra filósofa británica «busca (y encuentra sin dificultad) textos que traducen en palabras las actitudes y las prácticas sociales que pretende criticar». Podemos añadir aquí que el libro V de *El Emilio* de Rousseau, «La educación de Sofía», es paradigmático en este sentido. Escrito contra Poullain de la Barre, su referente polémico silenciado, no refleja sin más su época. Cuando afirma que «la subordinación de las mujeres no se basa en prejuicios sino en la razón» está contradiciendo, diciendo—en—contra de aquél que afirmaba en *De L'égalité*³: «La desigualdad de los sexos no está basada en la razón, sino en el prejuicio».

De modo general, en la medida en que «refleja» su época un filósofo no es filósofo, y mal nos podemos enfadar con él como tal. El reflejar su época es, justamente, el límite de un filósofo, en modo alguno su filosofía. Pero, por alguna extraña razón, cuando el discurso tematiza la cuestión de las mujeres, el referente polémico se silencia, el mundo aparece como siendo el mundo sin más y entonces... entonces el discurso filosófico se aproxima al del autismo o la demencia. Porque la pelea directa con el mundo es el discurso del demente en tanto que, justamente, habla solo. Rousseau, por su parte, hace aquí como si ése fuera el caso, como si no discutiera con nadie, siendo así que la *querelle des femmes* seguía estando en su época «en común» y «en el centro»: con estos términos se referían los ciudadanos griegos a las cuestiones de interés público que se debatían en la *polis*. Por eso, precisamente, el autor de *El Emilio* hace huelga de filosofía cuando trata esta cuestión. Los filósofos, cuando hablan de las mujeres, hacen huelga de filosofía porque en este asunto se da por sentado el consenso por complicidad: como lo decía Poullain de la Barre, el vulgo —los varones del vulgo— se apoya en sus opiniones sobre las mujeres en la opinión de los sabios, sin darse cuenta de que, a su vez, los sabios en este punto no tienen sino al vulgo como regla de los suyos. Vamos, que los varones de base tienen aquí en los filósofos a sus «intelectuales orgánicos» en el sentido de Gramsci. Así se establece «el círculo Poullain», el reforzamiento de «las ideas previas al esfuerzo intelectual» propias del vulgo por las ideas, asimismo previas al esfuerzo intelectual en lo concerniente a esta cuestión, de los sabios —lo que es *más grave*—. De ahí no puede salir sino el bloqueo epistemológico... Así, cuando de las mujeres se trata, la filosofía —que no el lenguaje, en el sentido de Wittgenstein— se toma vacaciones. Si algún varón, como Poullain de la Barre, discute la subordinación social real de las mujeres transustanciándola en los argumentos de autoridad de la tradición filosófica, se trivializa totalmente la interpelación remitiéndola al género galante: Rousseau dice de este modo «argumentar» contra «los galantes partidarios del bello sexo» que «se pierden en declamaciones vagas». Podríamos decir así que feminizan al contrincante. Pues bien, Mary Wollstonecraft, en la estela de nuestro cartesiano feminista, comenta simultáneamente el texto de Rousseau y «la efectividad social de su sentido». Así, el autor de *El Emilio*, al igual que Milton y, a veces, Hume, se convierten en «portavoces de la

2 M. Le Doeuff, *L'imaginaire philosophique*, Paris, Payot, 1980.

3 François Poullain de la Barre, *La igualdad de los sexos*, ed. crítica de Daniel Cazés, México, UNAM, 2007.

vida social que ella critica». La filosofía se las entiende con el mundo así metabolizado. Marx quiso en algún momento una filosofía hecha mundo y ahí no estuvo precisamente su fuerte. No es que prefiramos un mundo «hecho filosofía»: el mundo no se reduce, obviamente, a lo que piensan de él los filósofos. Pero sí en el que la filosofía quepa. Porque, a ambos lados de ella, sólo están la demencia o la religión: o el mundo impuesto «tal como es», cínicamente indigerible, o –en el límite– fanáticamente aceptado o destruido. O las dos cosas a la vez. Creemos, pues, con Le Doeuff y tantas otras y otros, un mundo para las generaciones futuras en que quepa la filosofía. Pues sólo si cabe ella, cabremos todas y todos.

1. La filosofía como propuesta

1.1. De las promesas ilustradas a «Las promesas de los monstruos»

La primera parte de este trabajo ha consistido en reflexiones acerca de la filosofía y el feminismo. Como conclusión de la misma podríamos aceptar la plena convalidación filosófica del feminismo, por una parte: hay, de hecho, un feminismo filosófico, una *tematización en clave filosófica* de los problemas que el feminismo plantea con toda legitimidad, por tanto, de derecho debe haberlo. Por otra, nos resistimos a adjetivar una filosofía como feminista: sería inadecuado o, en el mejor de los casos, redundante. La filosofía que se hace desde el compromiso feminista es filosofía *tout court*. Hemos presentado hasta aquí nuestro compromiso filosófico como crítica y como polémica. Pero, una vez más cito a Michèle Le Doeuff, el compromiso filosófico consiste, también y sobre todo, «en pensar algo».

1.2. ¿Una nueva ontología-tentativa– del presente?

Michel Foucault, en su última etapa, asumía su trayectoria de investigación sobre el sujeto y el poder como el programa de una «ontología del presente», ontología de nosotros mismos y de los límites que nos constituyen. ¿Era acaso esta ontología la adecuada al imaginario de la globalización? Podríamos caracterizar este imaginario no tanto por la figuración de los límites constitutivos de nosotros mismos como por la fluidificación de estos mismos límites, la transgresión de las fronteras o, como Deleuze lo diría, por la «desterritorialización» y «descodificación de todos los flujos». Es cierto que Foucault caracterizó también su proyecto ontológico como diseñando un lugar limítrofe para ver a la vez más acá y más allá de nosotros mismos, a la vez dentro y fuera, en una indagación paciente impulsada por la impaciencia de la libertad. Como lo afirmara Jorge Álvarez, la tarea foucaultiana de elaborar una «ontología del presente, ontología de nosotros mismos» se ha llevado a cabo desde la mirada distante, «de etnólogo», que la caracteriza. Foucault era perfectamente consciente de la dificultad de «pensar aquello que nos piensa», de objetivar y tematizar los presupuestos mismos desde los que se piensa sin que sean, a su vez, pensados. «Si, no obstante, observa con agudeza Jorge Álvarez, tal tarea podía emprenderse era acaso porque ese pensamiento que nos sustenta había empezado a dejar de hacerlo, porque nuestra *episteme* amenazaba resquebrajarse y nuestras formas de experiencia empezaban a ser otras»⁴. Pues bien, la pen-

4 Cfr. Jorge Álvarez, *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad*, Madrid, ediciones pedagógicas, 1995, pp. 191-192.

sadora feminista Donna Haraway intenta ser quien dará cumplimiento, más allá de Foucault, a un programa ontológico de difuminación de aquellos límites y aquellas fronteras que la reflexión filosófica ha canonizado tradicionalmente. Puede hacerlo así en la medida en que nuevos *inputs* científicos (la primatología, tal como ha sido revisada por el feminismo, la microelectrónica, la biología y la ingeniería genética), por un lado, y nuevas instancias utópicas, como las diseñadas desde la ciencia ficción, por otro, han sido articulados de tal forma que han hecho saltar los marcos desde los que se operaba la conceptualización de la realidad. Vamos a ilustrar aquí sumariamente en qué sentido Donna Haraway intenta ir más allá de Foucault en su adecuación al imaginario de la globalización, trayendo a colación su comentario a uno de los anuncios que aparecen en las revistas de tecnociencia: «Realiza el potencial de tu línea celular», propone *Bioresponse*. La autora de «Las promesas de los monstruos»⁵ ve aquí la biotecnología propuesta como narrativa de salvación. Podemos observar, por nuestra parte, cómo, a diferencia de los análisis de Foucault, la verdad se desplaza del sexo: nuestra verdadera naturaleza es nuestra línea celular.

La autora de *Feminismo y tecnociencia*⁶ sitúa sus figuras *cyborg* en «un régimen espacio-temporal transformado al que (llama) tecnobiopoder». La incorporación de la realidad y el imaginario de la tecnociencia redefinen y trascienden en aspectos significativos los regímenes de biopoder foucaultianos. La ontología del presente harawayana se elabora, por una parte, desde el imaginario de la globalización como fluidificación de todas las fronteras y, por otra, desde los parámetros de la tecnociencia, que determinan aquello que será considerado como real. Así, en la «naturaleza empresarializada» de finales del Segundo Milenio, donde los proyectos de la biotecnología son financiados por corporaciones transnacionales que mueven flujos de capital antes inimaginables, «las especies se transforman en la marca».

1.3. Para una «antropología cyborg»

Donna Haraway asume en sus análisis de la tecnociencia en el «Nuevo Orden Mundial, S.A.»⁷ la mirada etnológica foucaultiana, el proyecto de hacer etnología de nosotros mismos. Su «antropología cyborg» se propone como investigadora de parentescos entre humanos, otros organismos y máquinas específicos. Entiende que la reconstrucción de estas peculiares relaciones proporciona «un excelente terreno para la investigación etnográfica», pero, a diferencia de Foucault, explícita, desde «el vientre del monstruo», su compromiso militante con la construcción de «mundos vivibles», y considera una investigación tal como una eficaz herramienta de «empoderamiento colectivo». No pretende ser original en sus descripciones de la permeabilidad de las fronteras entre las diversas entidades con las que trabaja: en un mundo de flujos financieros, flujos migratorios, flujos de mano de obra, donde impera el «todo fluye» heraclíteo en unas dimensiones insólitas, no es de extrañar que los «entrecruzamientos, las mezclas y las transgresiones

5 «Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles», en *Política y Sociedad*, nº 30, Madrid, 1999.

6 En aras a la brevedad, citaremos así el libro de Donna Haraway cuyo título completo es *Testigo Modest@ del Segundo Milenio. HombreHembra © Conoce Oncorrotón @, Feminismo y Tecnociencia*, UOC, Barcelona, 2004. Traducción de Helena Torres.

7 Es así como denomina en *Feminismo y Tecnociencia* lo que caracteriza nuestra contemporaneidad. En el «Manifiesto para cyborgs» era «la informática de la dominación».

de fronteras» se hayan convertido en un tópico para los comentaristas estadounidenses a finales del segundo milenio. Podemos afirmar que nos encontramos aquí con el rasgo dominante de nuestro imaginario⁸. La ontología de Haraway es deudora de ese imaginario, pero, en la medida en que desde el mismo configura una ontología, es porque no sólo piensa *en él* en el sentido de encontrarse sumergida en su interior, sino en el de que intenta pensarlo. Y si lo puede hacer objeto de su pensamiento es en la medida en que su ubicación en el nuevo paradigma científico configurado por la informática y la biología, sobre todo la biotecnología y muy especialmente la ingeniería genética, le da los instrumentos y la perspectiva necesarios para volverse consciente de las metáforas y de las «tecnologías» –asume aquí hasta el límite este concepto foucaultiano– desde las que se construye «aquello que se ha considerado como realidad».

La ontología de Donna Haraway es alérgica a los «cordones sanitarios» entre sujetos y objetos y a las «higiénicas» separaciones de categorías. Asume así la ontología cyborg como una «ontología sucia». La ilustra presentándonos en sociedad como sus entidades paradigmáticas a Oncorotón® marca registrada y a Hombre-Hembra©, que tiene el *copy right* de sí misma/o, protagonista de la célebre novela de ciencia ficción de Russ⁹. La ratona diseñada para investigar el cáncer de mama, primer animal patentado del mundo, contiene un bit de ADN, llamado oncogen, que causa esta enfermedad, derivado del genoma de otra criatura e implantado por medio de técnicas de ingeniería genética. Producto de la implosión entre naturaleza y cultura, Oncorotón®, definido por un genoma empalmado, con su patente y su marca registrada ilustra por excelencia lo que es «la naturaleza empresarializada». Estas figuras cyborg son mercancías a la vez que «obscenidades naturales». No es de extrañar que espanten a los ontólogos clásicos de la historia de la filosofía. Emblemáticas de la transgresión de fronteras, pertenecen al imaginario *queer*. «Su constructividad, sus siempre inacabadas articulaciones no son opuestas a su realidad», sino condición de la misma. Son, así, entidades abiertas. Pensando desde ellas se puede diagnosticar la ansiedad con respecto a «la contaminación de linajes» como lo que está en la base del imaginario racista de las élites estadounidenses, así como «la angustia sexual» ante la confusión de los géneros. Los diferentes discursos de la transgresión aparecen mezclados en estas entidades bastardas, que seguramente no serían legitimadas por el nombre del padre laciano.

Russ transcribe el «cogito» de una de las heroínas de su *The Female Man* en las siguientes palabras: «¿Quién soy? Sé quien soy, pero ¿cuál es mi nombre de marca?». Los tipos taxonómicos de las especies se transforman así en su marca, hasta el de nuestra propia especie, que llega a encontrar la garantía de su autenticidad en la base de datos del genoma humano. Una mutación semejante tiene lugar cuando «el tipo o la clase que da autoridad» viene a transformarse en la reificación de sus propios poderes creativos.

La autora de «Las promesas de los monstruos» discrepa del diagnóstico del presente del postmodernismo según el cual este período se caracterizaría por la crisis de los grandes relatos y el fin de las metanarrativas. La tecnociencia de la era global se presenta a sí

8 Cfr. D. Harvey, *The condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, pp. 147 a 197. Cit. por D. Haraway en *Feminismo y tecnociencia*, p. 105. Cfr. también Martin, E. *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the age of AIDS*, Boston, Beacon Press, 1994. Para la descripción y conceptualización de los imaginarios políticos, Cfr. F. Quesada, «Hacia un nuevo imaginario político», en *Cambio de paradigma en la filosofía política*, Cuaderno No. 7, Fundación Juan March, 2001.

9 J. Russ, *The Female Man*, Nueva York, Bantam Books, 1975.

misma como cargada de virtualidades soteriológicas en tanto que radical secularización de la narrativa cristiana: «la promesa de la tecnociencia es su principal peso social». Pasamos de las proclamaciones de tremendos desastres a las de fantásticos remedios. Nuestra ratona cyborg, que aparece coronada de espinas en uno de los cuadros de Lynn Randolph, es así la heroína de una historia de salvación: redime a las humanas al asumir su dolor, pues también la figura de Cristo tiene aquí su versión cyborg. El gen, asimismo, puede ser asumido como «alfa y omega del drama secular de salvación de la vida misma».

1.4. De racismos y misoginias: mestizajes y vampiros

Sobre el horizonte de la sucia ontología cyborg planea el imaginario del mestizaje, íntimamente vinculado –por contraposición– al imaginario racista estadounidense (y, por supuesto, no sólo estadounidense). Haraway analiza con penetración los subtextos del anuncio de una mutua para médicos que aparece en una revista científica. Presenta la imagen de una boda entre un médico blanco impecablemente vestido con su bata de ídem con sus manos enlazadas con las de su novia, vestida de blanco también, que oculta bajo las galas nupciales un rostro de gorila negra. No cabe una forma más pregnante de alertar a los médicos contra los peligros de tener que atender a una indeseable clientela negra femenina y enfangada en la animalidad. Así, una *liaison* tal, que representa las consecuencias imprevistas de pertenecer a mutuas ingenuas, es una «alianza impía». «Mestizaje es todavía un sinónimo nacional racista [y misógino] de infección, de una falsa descendencia para llevar el nombre del padre...». En el corazón de este imaginario se encuentra significativamente la figura del vampiro. El médico no avisado corre el riesgo de ser su víctima, de que le chupen la sangre. Démosle la palabra a Donna Haraway: «La figura (del) vampiro (es) la que contamina linajes en la noche de bodas; la que afecta las transformaciones de categorías a través de pasajes ilegítimos de sustancia, la que bebe y hace infusiones de sangre en un acto paradigmático que consiste en infectar todo lo que se presenta como puro; la que evita el oficio del sol, haciendo un trabajo por la noche; la que es animada, no natural¹⁰, y perversamente incorruptible». Tiene un lugar preeminente entre «los vectores de infección» que contaminan los tipos puros.

1.5. Los parámetros de una nueva conciencia de la especie

La filosofía, en su sentido fuerte, ha tratado de modo recurrente de dar forma a la conciencia de sí misma que ha podido tener la especie humana en diversos contextos históricos. Sin embargo, esta curiosa especie, como lo decía Sartre, ha sido siempre «ese club tan restringido». De modo recurrente, también, una parte de la misma se ha hecho pasar por el todo metonímicamente y se ha autoinstituido en la representante de ese todo metafóricamente. La historia de la filosofía puede asumirse así también como la historia de las exclusiones de la especie, en el orden de las metáforas y de los conceptos, de la mitad de la especie humana: las mujeres; y, entre los varones, de razas enteras o de clases sociales a los que se sumergía ideológicamente en la animalidad. A su vez, la animalidad era pensada de forma tal que la especie humana

¹⁰ Como la Pandora de Hesíodo. Cfr. I. Cubero, *Poder sexual o control de la reproducción en la Teogonía de Hesíodo*. Tesis inédita, Universidad Complutense, 1987. Cfr. capítulo VII.

podiera emerger de ella en una discontinuidad ontológica radical, imprimiendo así a la conciencia que en esta operación se configuraba un sesgo un tanto chauvinista. Pues bien, quizás después de un período de duras críticas y desconstrucciones de las formas de conciencia de la especie así configuradas, convendría intentar algunos pinitos reconstructivos. Pero para ello es necesario atender a las nuevas condiciones que tanto la ciencia de nuestro tiempo –el que Hegel quería que los filósofos pensarán en conceptos– como sus transformaciones sociales imponen como una plataforma que no se puede obviar, un *desde* que se instituye en la única localización idónea a partir de la cual podamos preguntar quiénes somos. Quiénes somos como especie entre otras especies. Cuál es nuestra identidad en tanto que seres humanos. Y hacerlo con la obsesión cuidadosa de no excluir a nadie y de que si, a pesar de todo, las exclusiones se producen, estaremos dispuestas a hacernos la necesaria autocrítica. Pues, en un mundo en proceso de globalización como el nuestro, ya no puede haber ninguna excusa para que no estemos todas y todos. Somos plenamente conscientes de que el proceso de globalización neoliberal es en su propia dinámica excluyente, como tan bien lo ha analizado Manuel Castells¹¹. Pero, justamente por eso, *pensar de forma cabal este proceso, como la filosofía lo exige, implica adoptar, con las necesarias mediaciones, el punto de vista de los excluidas/os*.

La globalización implica hasta literalmente, como su condición *sine qua non*, la percepción del mundo como un globo controlable y manipulable. En esta dimensión del proceso, nuestra autora nos remite al Renacimiento, con sus técnicas cartográficas, como antecedente identificable del «mapa del genoma humano» y sus implicaciones para la conciencia de sí de nuestra especie. «La genómica «globaliza» a partir de unos modos muy específicos», afirma. «La existencia de la *especie* es producida semiótica y materialmente en las prácticas de cartografiado del gen de la misma manera que *tipos particulares de espacio y humanidad* fueron el fruto de anteriores delimitaciones (...)».

El proyecto del Genoma Humano, con tonos épicos un tanto mistificadores, ha sido comparado con la llegada del hombre a la luna. En este proyecto parece culminar y concentrarse de manera privilegiada la tarea de la biología. Pues «la tarea epistemológica y técnica {de esta ciencia}, afirma Haraway, ha consistido en producir un tipo históricamente específico de unidad humana: a saber, la afiliación a una especie única, la raza humana, el *homo sapiens*. La biología establece y performa de forma discursiva lo que será considerado como humano en los poderosos dominios de la técnica y el conocimiento»¹².

Nuestra autora lleva a cabo en *Feminismo y tecnociencia* una periodización de la historia de la biología, reconstruyendo todos sus contextos y, de forma especial, el imaginario que los envuelve. Distingue así lo que podríamos llamar tres paradigmas: el de la raza (1900-39), el de la población (1940-1979) y el del genoma (1975-1999). Le interesa fundamentalmente identificar lo que en cada uno de estos paradigmas va a ser asumido como lo específicamente humano, fundamentalmente para los estadounidenses del siglo XX. Pues bien, en el paradigma de la raza aparece una particular obsesión por las taxonomías. «El tipo puro, que animó sueños, ciencias y terrores, continuaba escabulléndose entre las taxonomías tipológicas, multiplicándose infinitamente».

11 Cfr. M. Castells, «El nuevo modelo mundial de desarrollo capitalista y el proyecto socialista», Seminario de Javea, septiembre 2, 1986.

12 D. Haraway, op. cit., p. 249.

1.6. La escena primordial de los homínidos

El paradigma de la raza fue luego sustituido por el de «población» como el objeto científico pertinente. Se considera una población «un grupo relativamente permeable dentro de una especie (que) difiere de los otros grupos por uno o más genes». Ya no se trataba de ordenar jerárquicamente los tipos, sino que la investigación se focalizaba en los «complejos de adaptación» relativos a las diferentes funciones biológicas. Estudiosos relevantes de la población desde distintas perspectivas disciplinares dieron lugar así a lo que se llamó la «síntesis moderna de la teoría evolucionista neodarwiniana».

Al hilo de estos replanteamientos en la biología emerge un humanismo científico y antirracista, que va a converger con los designios de los organizadores de las declaraciones sobre la raza de la UNESCO de 1950 y 1951. El objetivo básico de estas declaraciones era «romper el enlace biocientífico de raza, sangre y cultura» subyacente a las prácticas del nazismo.

Este paradigma antropológico antirracista era, sin embargo, tópicamente sexista. Haraway identifica su expresión quintaesenciada en el cuadro del ilustrador anatómico Matternes, *Los creadores de huellas fósiles de Laetoli*, así como en la exposición fotográfica de Edward Steichen en el Museo de Arte Moderno de Nueva York que lleva por título *La familia del hombre*. En la «imaginación adánica» de nuestro fotógrafo, «la hembra que lleva al bebé camina detrás, mirando a un lado, mientras el macho lidera, mirando al futuro. El germen de la socialidad humana era la pareja y su descendencia, no un grupo merodeador mezclado, ni un grupo de hembras emparentadas con su prole, o dos machos, llevando uno de ellos un bebé», ni cualquier otra de las posibilidades combinatorias entre individuos humanos en este momento fundacional de la humanidad. De ahí su función normativa.

La exposición de nuestra autora del paradigma del genoma arranca de un planteamiento foucaultiano: «La mejor manera de describir la naturaleza humana dentro de los actuales regímenes de saber y poder es como virtual». La encontramos «encarnada, literalmente, en una extraña cosa llamada base de datos genética» contenida en unas pocas «localizaciones internacionales como las tres grandes bases de datos públicas del mapa genético y la secuenciación de datos: el Gen Bank© de los Estados Unidos, el Laboratorio Biológico Molecular Europeo y el Banco de datos de ADN del Japón». La autora de «Las promesas de los monstruos» trata de reconstruir los avatares del «estable gen mendeliano, amante de la familia», al entrar en la base de datos producto del maridaje entre la ingeniería genética y la informática. Así, «a partir de los años setenta, banca y cartografía parecen ser los nombres del juego genético, en los intentos de corporativizar la biología para hacerla encajar en el Nuevo Orden Mundial, S.A.». La ontología de este nuevo orden parece desbordar, también aquí, la ontología foucaultiana de «los límites que nos constituyen». Pues «si la síntesis moderna, ideológicamente hablando, tendía a que cada persona fuera *more* foucaultiano *vigilante* de su hermano, la síntesis biológica, en sus versiones de la selección de la especie y las estrategias inclusivas de la maximización de las capacidades avanza rápidamente para hacer de cada persona un *banquero* de su hermano»¹³. Pues son las grandes corporaciones, multinacionales farmacéuticas, gigantes agrícolas, compañías de capital de riesgo quienes auspician directamente una investigación biológica en la que «la biología y la genética

13 Cfr. D. Haraway, op. cit., p. 277. Subrayados e interpolaciones mías.

moleculares casi se han transformado en sinónimos de la biotecnología en tanto disciplinas de ingeniería y rediseño». Esta biotecnología «puesta al servicio del beneficio corporativo es una fuerza revolucionaria para volver a crear a los habitantes del planeta tierra, desde virus y bacterias hasta la cadena del ser desde el *Homo sapiens* en adelante».

1.7. Un proyecto sesgado

Haraway plantea en este contexto la pregunta relevante de la antropología filosófica, preñada de implicaciones éticas y políticas «¿Quién o qué es el humano que ha de ser representado de manera exhaustiva?» Los genetistas de la población «estaban preocupados ante la posible extinción de muchas poblaciones humanas alrededor del mundo, ya fuera literalmente o a través del mestizaje y la negación de su diversidad en medio de las grandes poblaciones colindantes, con la consecuente pérdida de información genética, *empobreciendo para siempre las bases de datos de la especie. La definición del ser humano tendría agujeros de información irremediables*»¹⁴. El precio de nuestras prácticas tanáticas, entre muchos otros, es el condenarnos para siempre a una definición sesgada de la humanidad.

Desde un proyecto de conocimiento presuntamente universalista como lo es el Proyecto por la Diversidad del Genoma Humano, parece constatarse una vez más la afirmación sartreana de que la especie humana es «un club muy restringido». Las atrocidades históricas que la ética condena tienen por consecuencia duras frustraciones para los proyectos de conocimiento que, en la medida en que lo son, tienen una vocación ineludiblemente universalista. La relación entre Verdad y Libertad que Sartre estableció en su escrito póstumo, *Verdad y existencia*¹⁵, se replantea en este contexto como íntima interdependencia entre ética y epistemología. Más sencillamente: para conocer no se puede matar. Aunque sólo sea para conocer, hay que restituir y reparar, recuperar lo que se pueda rebuscando en «los fondos comunes del gen humano». Quizás Kant objetaría que el quehacer moral, en este planteamiento, estaría en función de un deseo de conocimiento que sería en sí mismo extramoral. Así, el imperativo ético, que debería ser categórico, quedaría rebajado a imperativo hipotético. Pero, por nuestra parte, no podemos entender el afán de conocimiento si no está atravesado en sí mismo por un nervio moral. Así, investigadoras como Donna Haraway confiesan que, en la base de su quehacer, se encuentra «el deseo de producir una base de datos de la especie humana que surja de un concepto de humanidad tan amplio como sea posible. Quisiera que existiera una forma de reconfigurar este deseo y el humanismo que de él se deriva». Virtualmente, pues, una razón pura y una razón práctica globalizadas, asintóticamente, convergen. Quizás podamos reconstruir entonces un camino que nos lleve de las promesas ilustradas a «Las promesas de los monstruos»¹⁶.

14 Cfr. D. Haraway, op. cit., pp. 280-81. Subrayados míos.

15 J. P. Sartre, *Verdad y existencia*, Trad. Alicia Puleo, Introducción y revisión de Celia Amorós, Barcelona, Paidós, 1996.

16 D. Haraway, «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles», en *Política y Sociedad*, n° 30, Madrid, 1999.