

# POST CRÍTICA Y EMERGENCIA MORAL

## POST CRITIQUE AND MORAL EMERGENCY

Juan Pablo Contreras Godoy<sup>1</sup>

*Universidad Técnica Federico Santa María, Chile*

**Resumen:** hoy, en el ámbito ilustrado, parece ser un lugar común decir que estaría surgiendo una nueva ética vinculada a la alarma ecológica que se encendiera, cinco décadas atrás, desde el ámbito científico ambiental. Cuestión que, por su importancia, requiere de una mayor reflexión. Por de pronto: ¿se trataría de una nueva ética o de una nueva moral? Y, sea la una o la otra, ¿qué vínculos podría tener con los procesos científico-intelectuales que realizaron tal distinción? ¿O tenemos que decir, más bien, que el protagonismo en este asunto – así como en otros – no lo ha tenido la comprensión intelectual, sino que ésta ha ido más bien a la siga del arrojito tecnológico moderno-tardío? En el presente artículo se ensayará responder a tales preguntas, avanzando una hipótesis que las vincula y que, así haciéndolo, declara si acaso el surgimiento de lo nuevo en lo normativo existencial no tendría que ser comprendido a través del complejo proceso en el que el desarrollo tecnológico – en cuanto proyección mayor de lo humano –, ha ido transformando nuestra manera de habitar y comprender haciéndonos pasar de lo analítico estructural a lo sistémico complejo dinámico.

**Descriptor:** Ética · Moral · Sistemas complejos y dinámicos · Humanidades científicas · Políticas de género · Sloterdijk · Latour · Butler · Stermán

**Abstract:** Today, in the enlightened sphere, it seems to be commonplace to say that a new ethic would be emerging linked to the ecological alarm that was raised five decades ago from the environmental scientific field. An issue that, due to its importance, requires further reflection. For now: would it be a new ethic or a new morality? And be it one or the other, what links could it have with the scientific-intellectual processes that made such a distinction? Or do we have to say, rather, that the leading role in this matter – as well as in others – has not been intellectual understanding, but rather that it has followed the late-modern technological boldness? In this article, we will try to answer such questions, advancing a hypothesis that links them and, in doing so, declares if perhaps the emergence of the new in the existential normative would not have to be understood through the complex process in which the development Technological – as a greater projection of the human –, has been transforming our way of living and understanding, making us go from the structural analytical to the dynamic complex systemic.

**Keywords:** Ethics · Moral · Complex and dynamic systems · Scientific humanities · Gender politics · Sloterdijk · Latour · Butler · Stermán

*Enviado: 02/03/2022. Aceptado: 03/05/2022.*

### 0. PLAN

Se ensayará validar la hipótesis expuesta aquí arriba, primero, mostrando que en el siglo XX los pensamientos más sólidos y contundentes se desmarcaron de la metafísica y de la moral tradicional concentrándose, sea en una ontología

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. E-mail: [juan.contrerasgo@usm.cl](mailto:juan.contrerasgo@usm.cl)



fundamental (Heidegger), sea en una analítica del lenguaje (Wittgenstein), y que, así haciendo, inscribieron implícitamente una ética. En segundo lugar, se mostrará que el llamado pensamiento post-estructuralista puede ser comprendido como el paso crucial de lo analítico estructural a lo sistémico complejo dinámico y que, así siéndolo, propició la emergencia de lo post crítico. En tercer lugar, se afirmará que el pensamiento de Peter Sloterdijk, por ser heredero de los procesos transformacionales del siglo XX, explicitará una perspectiva sistémico-complejo-dinámico-post-crítica que abre la posibilidad de explicitación de una nueva moral. Y a modo de conclusión se intentará mostrar que tal inscripción no es exclusiva, ni mucho menos, de un pensamiento filosófico y ni siquiera de uno estético filosófico, sino que forma parte real y concretamente de una emergencia transversal. Para ello nos referiremos al pensamiento de John D. Sterman (ingeniería de sistemas dinámicos) al de Bruno Latour (humanidades científicas) y al de Judith Butler (políticas de género).

## 1. ÉTICAS IMPLÍCITAS

Sabemos bien que dos de los principales filósofos del siglo XX, respondiendo a un tiempo de fuerte crisis, marcaron el desarrollo de pensamientos y planteamientos filosóficos posteriores. En efecto, tanto a Heidegger como a Wittgenstein se les publicó sus obras primas y fundamentales en una década que, sin poder digerir aún lo terrible que fue la Primera Guerra Mundial, se batía en una gran incertidumbre política y económica, y en una especie de indiferencia o relajo moral: “los locos años ’20”.

Ludwig Wittgenstein escribe el *Tractatus* en plena primera Guerra Mundial. Desde las trincheras se cartea con dos matemáticos de fuste: Russel y Carnap. Y estando preso en Italia afina la redacción de su importante libro. Y Martin Heidegger publica *Ser y Tiempo* en plena República de Weimar.

Ahora bien, en ambos, con el correr de los años y sobre todo de los nuevos acontecimientos, se intensifica un cierto desespero político intelectual. Esto, con sendas diferencias productivas de conocimiento. En el caso del austríaco, tal desespero fue más allá del “primer” y el “segundo Wittgenstein”. En efecto, Peter Sloterdijk nos hace ver algo que, como tal, invita hoy a visitar toda la obra del filósofo del lenguaje. Se trata de un escrito que Wittgenstein “confió a uno de sus cuadernos en enero de 1949, dos años antes de su muerte: ‘La cultura es el reglamento de una Orden. O bien presupone el reglamento de una Orden’”, Sloterdijk (2009), p.208. De acuerdo con tal confesión, Wittgenstein habría buscado en su afán lógico analítico algo mayor: una moral que no explicitó. Porque, ¿qué es si no buscar entender y generar cultura como un monasterio regido por un reglamento?

Lo de Heidegger fue distinto. Bien sabemos que la *Carta sobre el Humanismo* surgió del intercambio que éste tuviera con Jean Beaufret. Que éste le habría

preguntado por qué no escribía una *Ética*, y que la respuesta habría sido: pero, si *Ser y Tiempo*, ya es una *Ética*. Ahora bien, el filósofo alemán escribió un texto que, si bien no es explícitamente ético, sí es una reacción ante una práctica intelectual que consideró incorrecta, siendo Jean Paul Sartre y su libro *El Ser y la Nada* (1943), el blanco de su crítica.

“¿*Comment redonner un sens au mot Humanisme?*”, le pregunta Beaufret y Heidegger responde si acaso es necesario mantener tal término, si acaso no se cae en cuenta del daño que provoca un título tal, para luego interrogar(se) respecto de la tensión ambigua que existiría en la pregunta de Beaufret. A saber: querer conservar tal término sabiendo que ha perdido su sentido. Sloterdijk da cuenta de ese giro de Heidegger de la siguiente manera:

(...) porque los tres remedios principales curativos en la crisis europea de 1945: el cristianismo, el marxismo y el existencialismo se caracterizan lado a lado como variedades de humanismo, difiriendo solo en su estructura superficial. Dicho más claramente: son tres tipos y formas de evadir la radicalidad extrema de la pregunta por la esencia humana. (...). La pregunta por la esencia del ser humano no irá por buen camino hasta que no nos alejemos del ejercicio más antiguo, más persistente y pernicioso de la metafísica europea: definir a las personas como *animales racionales*. Sloterdijk (2001), p.314.

Ahora bien, Heidegger en su propia evolución reflexiva realizó un distanciamiento de su primer pensamiento (el del *Dasein* en tensión permanente con un *mundo*), para destacar más y más una priorización del Ser en desmedro o en una radical crítica a las búsquedas y autoafirmaciones de la existencia científico-moderna. Tanto así, que en su conferencia *Das Ding* (1936) llegó a explicitar una cuaterna ontológica: dioses-mortales-cielo-tierra. Y en esa última entrevista del año 1966 realizada por la revista *Spiegel* (1976) llegó a expresar su desespero de una manera acaso apocalíptica: habiendo tomado la cibernética el lugar de la filosofía, “sólo un dios podría salvarnos” (Rodríguez, 1996).

En resumen, se puede decir que Heidegger, de una *Ética* fundamental implícita –la de *Ser y Tiempo*–, terminó en una especie de manifiesto de “moral explícita” que no dialoga, sino rechaza fuertemente, en la “historia y destino del Ser”, el desarrollo científico tecnológico moderno en cuanto marco histórico equivocado. Y uniendo esto con la búsqueda oculta de Wittgenstein, podemos decir que dos de los principales y más influyentes pensadores del siglo XX respecto del vínculo y distinción entre moral y ética, inscribieron, una gran ambigüedad.

La frase final del *Tractatus* acaso hizo explícita tal ambigüedad: **7. Acerca de aquello de lo que no podemos hablar debemos callar.** Silencio que el segundo Wittgenstein suspende, pues el criterio referencial es reemplazado por el criterio pragmático del significado. Ahora, si bien en lo que se refiere a la *verdad* abre la



puerta a los distintos usos posibles del lenguaje más allá del descriptivo, igualmente sigue dando señales en la dirección de afinar y afilar más y más la navaja lógica, ocultando sus presiones ¿morales?, ¿éticas? Por tanto, y lamentablemente, el filósofo vienés no sólo no alcanzó a realizar un complemento tal para los “juegos de lenguaje”, sino que tampoco lo dejó delineado. En ese sentido el pensamiento y el magisterio de Wittgenstein quedaron pendiente de un arraigo ambiguo, que sus herederos parecen no visualizar, ver Sloterdijk (2009), pp. 222-235.

## 2. POST-ESTRUCTURALISMO

No cabe duda de que la generación intelectual denominada *post estructuralista* hizo recepción del pensamiento de Heidegger, y que si no lo hizo directamente del de Wittgenstein sí se hizo cargo de la problemática del lenguaje, y que, al hacerlo respondió también a ese legado. Ahora bien, junto a tal herencia, dicha generación (Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze, etc.) tuvo que lidiar –desde la comprensión filosófica– con un mundo en el que el desarrollo tecnológico había lanzado a la humanidad hacia dinamismos sin retorno. No sólo porque el inmenso fenómeno “Saber es Poder” (Bacon, Nietzsche) en su expresión tecnológica se había traducido en el uso de bombas nucleares (que durante la Guerra Fría se mantuvieron como amenaza permanente), sino porque en los años ’60 la cibernética se estableció como lenguaje universal ofreciéndole a todas las ciencias una base de desarrollo exponencial.

El pensamiento y la obra de Jacques Derrida acaso sean ejemplares en cuanto respuesta filosófica al legado disciplinar y a la avalancha científico-tecnológica. Para él el lenguaje, en cuanto expresión de la tecnicidad propia de lo humano, siempre fue una componente ineludible para el pensamiento filosófico, ver *De la Grammatologie* (1967). Y, como tal, para él, la comprensión estructuralista de Ferdinand de Saussure no le hacía justicia, pues instalaba una preponderancia del *significado* por sobre el *significante*, inscribiendo una predominancia que Derrida llama: “metafísica de la presencia”.

No, ya no más. La comprensión de los fenómenos mundanos –apertura de grandes posibilidades, maravillosas y macabras– ya no podía ser establecida mediante tal presencia determinante, pues sus certezas y simplicidad no lograban lidiar con la inmensidad y complejidad de tales fenómenos. Ahora, no fueron tan sólo tales tipos de presupuestos los que fueron deconstruidos por Derrida. Mediante el desarrollo de la importancia de la *citación* en el lenguaje, en cuanto sistema codificado complejo, también respondió a los planteamientos de dos herederos de Wittgenstein (Austin y Searle) que se esforzaron en alcanzar una objetividad pragmática mediante una analítica estructural del lenguaje en desmedro de sus complejos dinamismos de sedimentación cultural.

No sólo eso. El francés, en su incansable cruzada a favor de la *diferencia*, agregó la importancia de la *grafía*. Y lo hizo respondiendo a otro presupuesto metafísico: el que tuviera Hegel para afirmar que el alfabeto fonético occidental era superior al oriental, pues en el primero está el soplo del espíritu, y en el segundo se separa fonema y escritura.<sup>2</sup> De ahí, también, que Derrida en *La voix et le phénomène* (1967) deconstruya, asimismo, al pensamiento de Husserl. Aunque con el filósofo alemán, y con la fenomenología, la cuestión fue más compleja, pues Derrida terminará reconociendo que la fenomenología es el recurso de la deconstrucción y que ésta siempre es un gesto fenomenológico, ver Trujillo (2018).<sup>3</sup>

Por todas esas razones - que configuran y conforman la inserción de la deconstrucción en los pensamientos -, el aporte del filósofo francés, sin duda, es “original” y enorme. ¿Lo hacen pasar a la categoría de emergente de lo post – crítico? Para responder, junto con la superación de lo analítico estructural, propongo dos criterios más, que en su vinculación en realidad son uno solo. El primero es si se supera, además, el contexto de antagonismo propio de la hegemonía dialéctica; y, el segundo, si es la asunción de lo tecnológico maquinal lo que lo deja obsoleto.

Los dos criterios agregados aquí arriba se hacen complejos en su aplicación en el caso de Derrida. El primero porque la deconstrucción como estilo, y la filosofía de la diferencia como perspectiva, hacen que la pregunta, *a priori*, sea insultante. Pues, la una como la otra pretenden ser la superación misma de todo antagonismo, diría una persona heredera del pensamiento del francés. Sin embargo, Sloterdijk, en su libro *Gottes Eifer* (2007) revela una especie de *lapsus* que habría tenido el francés durante una conferencia que diera en California el año 1993 en la que se despachó la siguiente frase: “La guerra por la ‘apropiación de Jerusalem’ es hoy la guerra mundial. Tiene lugar en todas partes, en el mundo, es hoy la figura singular de su ser ‘out-of-joint’”, Sloterdijk (2007), p.14.

El filósofo alemán que reconoce el gran valor filosófico del francés, ver Sloterdijk (2006); explica de este modo el lapsus: Derrida en ese minuto estaba trabajando su libro *Spectros de Marx*. Es decir, andaba a la búsqueda de una proposición para la era postcomunista; y en ella realiza una meditación sobre el verso de Hamlet: “the world is out of joint” (el mundo está desencajado). Desde ese

<sup>2</sup> En este sentido Derrida brinda gran importancia a cómo Heidegger termina tachando la palabra y el verbo ser, cuestión que él también hace, Derrida (1967), p.65. De ahí también que en su conferencia sobre la *Différance* mantenga en vilo a su audiencia obligándola a interpretar cada vez si él está diciéndole *différence* o *différance*, Derrida (1972), pp. 1-29.

<sup>3</sup> “Se podría mostrar, en efecto, que en *La voix et le phénomène*, libro publicado en 1967, Derrida observa que Husserl, en su descripción del movimiento de la temporalización realizado en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, hace fracasar o interrumpir este mismo principio [el de la intuición]. Según esto, lo que en 1967 era estar contra Husserl con Husserl, no significaba entonces otra cosa que estar con la fenomenología en tanto que se muestra ella misma apta para la deconstrucción de sus presupuestos filosóficos”, Trujillo (2018), p.70.



verso Derrida, según Sloterdijk, polemiza con la tesis del “final de la historia”, de Francis Fukuyama, aparecida el año anterior, tratándola de “evangelismo liberal-tecnocrático”, de “retórica irresponsable de la victoria final”.

Según el alemán, Derrida se habría precipitado en su crítica, pues, bien sabemos que con el tiempo se habría encontrado atendible cómo el nipón americano unía “el fin de la historia” (Hegel) con la figura nihilista de “el último hombre” (Nietzsche), para comprender nuestro tiempo. Es decir, era del todo válido – y acaso notable- interpretar a la existencia de fines del siglo XX cruzando la imposición final del liberalismo capitalista con la figura individualista consumista e indiferente.<sup>4</sup>

El segundo criterio también se hace complejo en su aplicación, pues, si bien el francés trató profusamente acerca de los discursos científicos, y sobre las prácticas vinculadas a ellos, y así también sobre la técnica y la tecnología como acto protético de lo humano, igual se hace necesario depurar y simplificar su reflexión para que aparezca lo técnico y tecnológico como superación de un pensamiento analítico estructural. Cuestión que Paul Cilliers realiza en un preclaro libro donde muestra que los sistemas complejos de redes neuronales (una de las bases de los sistemas automatizados, esto es, de la Inteligencia Artificial) tienen una gran similitud con la concepción del lenguaje de Derrida, ver Cilliers (1998).

En síntesis, acaso se podría decir que los tres criterios propuestos para evaluar si una perspectiva filosófica hace emerger lo post-crítico en el caso de Derrida se insinúan y se pueden desprender complejamente. Ahora bien, tal ejercicio intelectual complejo, en el caso de Gilles Deleuze, se hace diáfano. Esto, a partir de la publicación de *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (1980) en adelante. Por de pronto, la superación de lo analítico estructural se deja ver en su discusión, más que con Jacques Lacan, con el lacanismo.

Ésta comienza en *L'Anti OEdipe* (1972), texto bisagra según Marcelo Antonelli que lo sintetiza, y recomienda leer, como un juego de oposiciones en el que se revela la deuda con Lacan y lo nuevo que emerge. Esto, en tres espacios temáticos que se vinculan entre sí: “A) una concepción de lo Real en términos de máquina, en lugar de lo real como estructura; B) una concepción del Inconsciente en tanto fábrica y código, en lugar del Inconsciente como teatro y lenguaje; C) una concepción del Deseo como plenitud, en lugar del deseo concebido como falta”, Antonelli (2014), p.13.

Y, en *Mille Plateaux*, la superación de lo analítico estructural se hace evidente al menos de dos maneras: con la explicitación del término *rizoma*, tomado de la botánica para convertirse en “imagen de pensamiento” trayéndonos lo sistémico

<sup>4</sup> Sloterdijk termina su interpretación del lapsus con algo sorprendente, al más puro estilo de Nietzsche o de Heine: “Entonces, uno debe suponer que Derrida se perdió o habló de otra cosa. La segunda suposición debe estar en el camino correcto”, Sloterdijk (2007), p.149.

entrelazado de manera horizontal, Deleuze (1980), p.13. Y con la emergencia psicoanalítica de la *multiplicidad*. Para ésta basta visitar el segundo capítulo de *Mille Plateaux*: “¿uno solo o varios lobos?”. Donde el título hace referencia al *Seminario* sobre los Escritos Técnicos de Freud 1953/54, en la parte dedicada a la Tópica de lo Imaginario, siendo el título de la sesión VIII: “¡El lobo! ¡El lobo!”.<sup>5</sup>

Respecto del análisis que hace Deleuze hay que partir diciendo que la obra de Freud es en general valorada, destacándose un artículo sobre el Inconsciente publicado el año 1915 en el que, para Deleuze, el vienes estuvo cerca de descubrir el *rizoma*, Deleuze (1980), p.40. Con todo, el francés, atendida una cierta imposición del lacanismo respecto de la comprensión de la psique moderno-tardía, pone en cuestión al imperio del Significante, y al reino de la representación comandada por un sentido hegemónico, deseando que emerja el de la multiplicidad, el estallido de la diferencia.<sup>6</sup> Tanto es así que el francés extrema un texto hasta la sátira y termina preguntando: “¿De qué nos burlamos?”, Deleuze et Guattari (1980), pp. 40-41. Y la respuesta reafirma que lo que se busca cuidar es la tensión sistémica entre significado y significante, sin imperios, ni del uno, ni del otro. Nos burlamos, dicen estos autores, del psicoanálisis ortodoxo porque según éste Freud no conoce los lobos, ni los perros, sino de una manera que está obligada a pasar por el complejo de Edipo: “el psicoanálisis es incapaz de pensar lo plural o lo múltiple, una manada en lugar de un solo lobo, un osario en lugar de un hueso único”, Deleuze (2005), p. 197 (citado por Antonelli (2014), p. 23).

Ahora bien, la superación que realiza Deleuze de lo analítico estructural tiene que ver con su concepción ontológica –heredada de Henri Bergson– en la que lo real inmanente (la vida) es siempre para nosotros humanos *actualidad* y *virtualidad* al mismo tiempo. En ese sentido, y también en lo que respecta a la explicitación de un pensamiento inter y transdisciplinar, el capítulo tercero de *Mille Plateaux* es señero. En él la geología aparece como un juego de estratificación, como dinamismo inmanente entre capas. Se trata de un relato geológico sin trascendencia que la explique, que la justifique, sino como juego de diferencias, de capas, estratos, de dos o más.<sup>7</sup> Así, lo geológico es la síntesis de los procesos inmanentes, esto es, síntesis de planos, de conjunciones y disyunciones, todo en una misma multiplicidad

<sup>5</sup> En ella, la doctora Rosine Lefort presenta el caso extremo – existencial y psicológicamente –, de un niño llamado Roberto a quien trató, y se concebía a sí mismo como el lobo y luego lo proyectaba a otras personas.

<sup>6</sup> Para él la persona neurótica se mueve según la representación de las cosas, en cambio, la psicótica sólo tiene las palabras. “Lo que es comprendido, tanto del lado de las palabras como el de las cosas, es la relación del nombre propio como intensidad hacia la multiplicidad, que él (la persona psicótica) aprehende instantáneamente”, Deleuze (1980), p.40.

<sup>7</sup> “Por tanto, siempre hay dos articulaciones, dos segmentaridades, dos tipos de multiplicidad, donde cada una pone en juego formas y sustancias; pero estas dos articulaciones no se distribuyen de manera constante, incluso en el seno de un estrato dado”, Deleuze (1980), p. 47.



en la que se distribuyen las distintas y diversas singularidades. “La multiplicidad designa un conjunto de dimensiones irreductibles entre sí donde lo importante no es la selección de los términos, la superposición de un término a otro, la atribución de un término a otro, sino la coexistencia de todos los términos en un conjunto de relaciones no separables las unas de las otras”, Barroso (2005), p.102.<sup>8</sup>

Con lo anterior se puede ver que el pensamiento de Deleuze afirma de manera compleja dos de los criterios que nos dimos para reconocer la emergencia de un pensamiento post crítico, a saber, la superación de lo analítico estructural y que ésta sea mediante la asunción de lo tecnológico maquinal. En seguida mostraré que el segundo criterio también lo cumple con distinción. En efecto, la superación de la dialéctica en cuanto modelo de pensamiento hegemónico por milenios en Occidente que, como tal, se plantea siempre como, y en un, régimen antagónico a superar, el pensamiento de Deleuze es igualmente complejamente diáfano. Me valgo aquí del excelente trabajo de Philippe Mengue, *Faire l’idiot. La politique de Deleuze*, publicado el año 2013.

Mengue parte aclarando que “hacerse el idiota” no tiene que ver con el estudio de Sartre: *L’idiot de la famille*, que muestra cómo Gustave Flaubert, que de niño no podía aprender a leer, se fue haciendo el autor de Madame Bovary.<sup>9</sup> Más bien tiene que ver con la visión política de Deleuze y que, como tal, está repartida en toda su obra.

Lo segundo a tener claro es que, en política, siendo una dimensión fundamental para Deleuze, él experimentó un cambio crucial en el que tuvo gran influencia Foucault. Tal cambio proviene de la desmarcación de la izquierda comunista y del desarrollo de parte de Foucault de la teoría de la *bio-política*. Esto repercutió en Deleuze que, guardando una postura crítica respecto del Capitalismo, pasó de una visión más estrecha a otra comprensivamente más amplia. Esto, en cuanto Foucault muestra que el poder tiene un lado positivo que puede generar mayor libertad para las personas. En efecto, el poder no tiene por qué expresar una

<sup>8</sup> Y es en esa multiplicidad que se van dando síntesis mediante tres modelos: *patchwork*, *máquina abstracta*, y  *cuerpo sin órganos*, donde el primero es el modelo del tejido de la síntesis inmanente. La segunda es el de la productividad de la síntesis inmanente. Y el tercero es el corpus informal de la síntesis inmanente. Para formarse una mejor idea, respecto de la *máquina abstracta* valga esta descripción: “*Ello* funciona por todas partes, sea sin parar, sea discontinuo. *Ello* respira, *ello* se calienta, *ello* come. *Ello* caga, *ello* besa. Qué error más grande haber dicho *Ello*. Por todas partes se trata de máquinas, de ninguna manera metafóricamente, máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano está conectada a una máquina-fuente: una emite un flujo que la otra corta. El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acoplada a ella. La boca de la persona anoréxica duda entre una máquina de comer, una máquina anal, una máquina hablante, una máquina para respirar (crisis de asma). Es así como todos somos unos “hágalo usted mismo”; cada cual sus pequeñas máquinas. Una máquina-órgano para una máquina-energía, siempre flujos y cortes”. Deleuze et Guattari (1972), p. 7.

<sup>9</sup> En Chile tenemos un simil con *El Inútil de la Familia*, de Jorge Edwards.

simple relación de fuerza o de pura violencia. Pues, no existe poder sin la posibilidad de resistencia abierta y creativa.

Deleuze, efectivamente, sigue esta línea que desplaza el discurso de izquierda contra la represión y los poderes (Mengue, 2013, pp. 23-27). Ahora, si bien Deleuze pasa de una concepción de las sociedades disciplinarias a las del control, en las que el Capitalismo, particularmente con sus avances tecnológicos, expresaría un “progreso”, él, sin nostalgia ni desesperanza, mantiene una posición crítica, pues, tales sociedades con sus libertades y utilidades traen otros peligros que pueden “rivalizar con los encierros más duros.” El último Foucault pensaba lo mismo y Deleuze lo sigue: “no hay lugar para preguntar cuál es el régimen más duro o el más tolerable, pues es en cada uno de ellos que se enfrentan las liberaciones y las esclavizaciones”. Y ante la pregunta: ¿qué se puede hacer políticamente?, la respuesta de Deleuze es: “buscar nuevas armas”.<sup>10</sup>

¿Cuáles serían tales armas? La interpretación de Mengue es que tienen que ver con la política del acontecimiento en Deleuze y que, en ésta, la indeterminación es fundamental, pues Deleuze la concibe como una liberación de posibilidades de vida que están prisioneras de una organización social determinada. ¿Cómo se liberan tales posibilidades? Pues, haciéndose el *idiota*. Frente al control y la represión más vale hacerse el *idiota*.

En el capítulo 7 de *Mille Plateaux* hay una referencia a la novela de caballería y a sus protagonistas en la que Mengue ve que se describe ese hacerse el idiota.<sup>11</sup> Ahora bien, para Mengue, de lo que se trata principalmente en Deleuze es de preservar la *indeterminación*, en cuanto el francés propondría al idiota como paradigma para tal preservación. Tal tesis se sostiene en la predilección de parte de Deleuze por dos novelas: *Bartleby, el escribiente*, de Hermann Melville, y *El Idiota*, de Fyodor Dostoïevski. Así, el énfasis de Deleuze por una política de la indeterminación es porque ella cumpliría con no ser causal, ni lineal, dando oportunidades al acontecimiento y a lo inesperado.

Es en la nada o en lo indeterminado que el control patina, se detiene, permanece impotente y que a la ocasión se crea un espacio de apertura hacia un posible evento. No es que la indeterminación tenga valor en sí misma y constituya un fin último. Pero es con ella que debemos contar principalmente, no para producir el evento, sino solo para que vuelva posible su aparición (que depende de varios otros factores). La política del evento, por lo tanto, se convierte necesariamente en una política de la indeterminación. La historia no es interesante sino en cuanto ofrece condiciones de emergencia para alguna cosa que se le escapa. Mengue (2013), p.30.

<sup>10</sup> Ver Mengue (2013), p.27, las citas de Deleuze son tomadas de *Pourparlers*, Ed. Minuit, 1990, pp.241-247.

<sup>11</sup> Además, se declara que sería un error interpretar que con las alucinaciones de don Quijote se habría terminado el aporte de las novelas de caballería.



¿Cómo se puede explicitar esto en la acción política misma? Tradicionalmente, incluso hoy, la acción política se ha comprendido a partir de Aristóteles por sus fines o por sus resultados; o por las intenciones y la “buena voluntad”, siguiendo a Kant. Mengue dice que el genio de Deleuze introduce una tercera posibilidad: “dividir la acción”, Mengue (2013), p.29. Dividirla para abrirse al dinamismo que la pulsa y desborda. Mengue se pregunta cómo puede ser esto de cortar longitudinalmente la acción. Y como buen conocedor de Deleuze se responde: “no queda más que dividirla en ella misma, sea introduciendo en el hacer el no hacer, o más bien hacer nada o hacer lo indeterminado” Mengue (2013), p.29.

### 3. PETER SLOTERDIJK: POST CRÍTICA Y MORAL

El filósofo alemán no sólo se declara un *descendiente* (*einem Nachkomme*) de Deleuze,<sup>12</sup> sino que considera a éste (junto a Heidegger, Günther, y Buber) más que un autor, un *aumentador* (*einem Vermehrer*), Sloterdijk (2001), p.83. Tal distinción acaso nos regala una pista para lo que queremos afirmar aquí, pues ser un aumentador para el alemán supone estar situado en el gran umbral de emergencias (*Schwelligrößen*), y si el descendiente también es situado y opta por situarse ahí no le queda más que aumentar el pensamiento comprensivo desde tal umbral.

Podemos decir que los cuatro aumentadores así declarados por Sloterdijk (donde Luhmann puede ser considerado el quinto) fueron puestos en el umbral complejo y crítico de las emergencias –en el doble sentido de este término– del siglo XX, y que Sloterdijk tomó tal testimonio porque hasta allí fue llevado también, Sloterdijk (2001), p.83.

Insisto, tal pista puede ser señera si se considera a tales pensamientos comprensivos desde perspectivas dinámico-acontenciales, pues ellas nos pueden revelar ciertas coherencias que nos permitan “hacer cosas adicionales”. Tal Sloterdijk, pero también –modestamente, claro está–, nosotros, al atisbar la posibilidad de una moral para el siglo XXI.

En efecto, Sloterdijk ya con el libro subtulado: “ensayar después de Heidegger” (*Versuche nach Heidegger*) cuyo título es: *Nicht gerettet* (*No salvados*), reúne y cumple los tres criterios que nos dimos como evaluación para la emergencia de un pensamiento post-crítico; avanzando, además, la posibilidad de una onto-antropología. Todo ello, pensando *con y contra* Heidegger (*mit Heidegger gegen Heidegger denkend*), Sloterdijk (2001), p.154.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Ya en su primera obra, Sloterdijk, junto con plantear una reedición de lo dialéctico propone prácticas para superar lo dialéctico antagonista que van en la línea de “hacerse el idiota”, a saber, “dejarse llevar” y “desarmarse”, ver Sloterdijk (1983).

<sup>13</sup> Ahora bien, es a través de toda su obra que así también lo hace, si se la considera como un gran ensayo que es recorrido por un estilo intelectual afectivo dinámico compuesto por la relación entre tres componentes que se van entrecruzando: experimentación –disrupción– prácticas extraordinarias. Ahora bien, si se opta por centrarse en el intento por establecer una onto-antropología de manera más específica, hay que referirse a tres libros principalmente: *Weltfremdheit* (1993), *Extrañamiento del Mundo* (1998); *Du mußt dein Leben ändern* (2009), *Has de cambiar tu vida* (2012) y; *Nach Gott* (2017), *La herencia de Dios* (2020).

Y donde mejor se puede ver tal proposición emergente es en el ensayo que el mismo Sloterdijk declara como el más prolijo: *Domestikation des Seins. Die Verdeutlichung der Lichtung* (“Domesticación del Ser. Por una clarificación del Claro”). Pues, en él, mediante un diálogo ejemplar con las ciencias paleontológicas, propone una onto-antropología, que sirve, además, como marco comprensivo para ese inmenso proyecto que publicó en los años ’90 y comienzos del 2000: *Esferas*, ver Sloterdijk (2001), p.173.

En ese mismo ensayo el filósofo alemán trae otro término fundamental que lo distinguirá respecto de Heidegger y también respecto de la Teoría Crítica. Me refiero a aquel que ocupa en el ensayo en el que reinterpreta la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger, Sloterdijk (2001), pp.302-337; término que es motivo central en *Du mußt dein Leben ändern* (2009), *Has de cambiar tu vida* (2012), a saber, *Antropotécnica*.

Con tal expresión, el alemán complementa al aumentador en el umbral que fue Heidegger, pues si ya lo hace con su onto-antropología para ser más literal en evitar toda ambigüedad de la ontología con la metafísica, así también con este otro término que lleva más allá (¿o más acá?) al “círculo hermenéutico”. En efecto, la antropotécnica es mucho más que un ejercicio existencial interpretativo y comprensivo en un mundo. Ella, sí, es tal vivencia, mas, en una esfera cultural y científico tecnológica que modela la existencia. En síntesis, la adición que Sloterdijk realiza al pensamiento de Heidegger tiene que ver con una existencia que se ha vuelto una “complejidad inmensa”, ver Sloterdijk (2001), pp.156-157.

Por tanto, si tomamos estas dos pretensiones –la de desarrollar una onto-antropología mediante la explicitación de antropotécnicas–, tenemos que el propósito de Sloterdijk es lidiar con lo inmenso, alias lo monstruoso (*Das Ungeheure*), y que, en ese sentido no se inscribe en una postura minimalista y menos postmodernista, más bien polemiza con ellas, para abrir la posibilidad de generar respuestas mayores ante lo inmenso y caótico, ver Sloterdijk (2005), pp.13-14.

La pretensión de una onto-antropología, entonces, tiene que entenderse desde los desafíos existenciales inmensos del siglo XXI, donde el Cambio Climático es sólo uno de ellos. De hecho, en *Du mußt dein Leben ändern* (2009) –libro en el que indaga acerca de las posibilidades de seguir hoy imperativos que provengan de la dimensión vertical del ser humano, tan abandonada por el énfasis puesto en la horizontal– afirma que: “La única autoridad a la que hoy está permitido decir “¡Has de cambiar tu vida!” es la crisis global, de la que todos percibimos desde hace algún tiempo que ha empezado a enviar por el mundo a sus apóstoles. (...). No se necesita ser religioso para entender por qué la gran catástrofe tenía que convertirse en la diosa del siglo”, Sloterdijk (2009), pp.701-702.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Y antes, en *Weltfremdheit* (1993), su intención fue avanzar posibilidades mayores de reconciliación existencial para los seres humanos, de un modo muy distinto a las que avanzaran Bloch y Adorno: “Pero debido a que las filosofías de unificación y reconciliación en sentido literal hacen requisitos teológicos que no comparto, he pensado en equivalentes no teológicos para estos términos. Puedes ver en mi libro de 1993 *Extrañamiento del Mundo*, cómo trato de reemplazar los motivos teológicos de la teoría crítica con una antropología del abandono del mundo”, Sloterdijk (2001a), p.14.



Ahora bien, habiendo establecido claramente que Sloterdijk, en cuanto responde a situaciones inmensas, opta por la inscripción de un pensamiento mayor, cabe preguntarse, primero, cómo es que se desarrolla su propuesta y, segundo, cómo cumple con los tres criterios que nos dimos para evaluar si un pensamiento responde a la emergencia de lo post crítico.

Para lo primero es lo transdisciplinar en su historicidad que aparece, ver Sloterdijk (2001), p.157. En efecto, acaso una de las maneras más concretas e inspiradores que el filósofo alemán propone para desarrollar una onto-antropología mediante una nueva antropotécnica, es ocupándose de la formación como ejercitación en un complejo de disciplinas. Sloterdijk, a la siga de Michel Foucault, quien irrumpió con una concepción de la filosofía como ejercicio, propone una malla curricular de una imaginaria casa post-universitaria, un monstruo de trece cabezas dice el alemán, ver Sloterdijk (2009), pp.248-249.

Según Foucault, la filosofía puede pensar de nuevo en convertirse en lo que había sido antes de que el malentendido cognitivista la sacara fuera del camino que llevaba, esto es, en un ejercicio de la existencia. Como *éthos* de la vida lúcida es pura disciplina y una lucha en toda una serie de especialidades; a su manera, trae consigo el restablecimiento del *panáthlon* de la Antigüedad, sin quedar fijada a un número contado de especialidades de lucha. La analogía entre tipos de deporte y tipos de discurso y de saber ha de ser tomada lo más literalmente posible. Sloterdijk (2009), p.245.

Y respecto de cumplir con los criterios para ser considerado su pensamiento como una emergencia post-crítica, lo cierto es que Sloterdijk, por donde se le aborde, puede ser distinguido con excelencia. Desde su primer libro principal, en volumen y contenido, *Kritik der zynischen Vernunft* (1983), *Crítica de la Razón Cínica* (2003), hasta los ensayos más breves, pero igualmente contundentes, se puede apreciar la superación de la perspectiva analítico estructural; el replanteamiento de la dialéctica como pensamiento y método hegemónico por milenios; y el énfasis puesto en la tecnicidad como dimensión crucial para ambas superaciones.

Ahora, si bien en la *Crítica de la Razón Cínica* ya tenemos esos criterios, es en el libro de *ensayos después de Heidegger* que Sloterdijk desarrolla específicamente tal hábitat como superación, *per se*, de lo analítico estructural dialéctico. Y su influencia y condicionamiento es tan crucial y potente que despierta pánico e histeria en aquellas personas que ven cómo sus certezas y seguridades se diluyen:

Bajo el viejo esquema metafísico, la división de los seres en sujeto y objeto se refleja aquí como en la brecha entre amo y sirviente y entre trabajador y material. Dentro de esta disposición, la crítica del poder solo puede articularse como resistencia del lado oprimido objeto-servidor-material contra el lado sujeto-maestro-trabajador. Pero desde que entró en vigor la frase “Hay información” alias “Hay sistemas”,

esta oposición ha perdido su significado y se está convirtiendo cada vez más en un campo de juego para pseudo-conflictos. De hecho, la histeria es la búsqueda de un amo al que enfrentarse. Sloterdijk (2001), p.224.

Sloterdijk dedica una nota, además, al campo que pareciera estar despertando más histeria: la biotecnología genética. Ella parece ser lo más desconcertante e invasivo para nuestras subjetividades. Así lo muestran tres reacciones:

(La de Habermas) “tener que rebelarse contra lo que él llama la ‘esclavitud de los genes’”; la de Ernst Tugendhat: “considera necesario decir que ‘no hay genes para la moral’ (cuestión no sólo ingenua, sino objetivamente falsa (...))”; y ambas histerias reunidas en Rober Spaemann: “desde el punto de vista del personalismo católico quiere defender la ‘dignidad humana’ contra la ‘antropotecnología’, que se ha restringido a la construcción de máquinas genéticas”, Sloterdijk (2001), p.221, nota 64.

La pregunta que cabe, y por supuesto nuestro autor se la plantea, es a qué se puede deber que este campo despierte tanta histeria. Su respuesta es que en el *objeto* en este caso “se encuentra casi nada en el sentido de la antigua ontología de sustancias, sino más bien una forma de información informada e informativa reducida al mínimo material: los genes, como dicen los científicos de la biocomputación, no son más que ‘comandos’ para la síntesis de moléculas de proteínas”, Sloterdijk (2001), p.221. En tales circunstancias, agrega nuestro autor, sin duda, no aparece nada de lo que solía aparecer, ni del lado del yo, como se le entendía desde la moral tradicional, ni del lado de las cosas, como éstas se entendían del lado de las ciencias. Y luego remata con una componente crucial de su onto-anthropología: que el ser humano ya no puede elegir entre estar enteramente consigo y estar fuera de sí. Más bien es “un lugar de reunión de verdad y poder” (*eine Wahrheits- und Machtsammelstelle*), pero no como coleccionista de la totalidad (*aber kein All-Sammler*), sino desde la desventaja de ser un ser humano: “su noble debilidad” y su “fuerza poética local”, expuestas a lo desproporcionado: “La existencia es una pasión frente a lo monstruoso”, Sloterdijk (2001), p.223. Si esa parece ser nuestra condición entonces hay que redoblar esfuerzos de comprensión, traducción, diálogo y entendimiento:

Una cultura tecno-humana que quiera ser más que solo barbarie requiere sobre todo dos cosas: educación psicológica y habilidades de traducción cultural. Los matemáticos tienen que convertirse en poetas, los cibernéticos en filósofos de la religión, los médicos en compositores, los informáticos en chamanes. ¿Fue la humanidad alguna vez algo diferente del arte de crear transiciones? Sloterdijk (2001), pp. 365-366.

Ahora bien, en algunos textos cuando trata, principalmente, de perspectivas culturales en conflicto o de las consecuencias radicales de los avances tecnológicos,



apreciamos que el pensamiento de Sloterdijk en cuanto tal está acicateado por y sintetiza tales criterios. Tal es el caso, por ejemplo, en *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen* (2007), *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos* (2011). En él, junto con mostrar la situación crítica de los tres monoteísmos principales, expone cómo el pensamiento de Gotthard Günther, filósofo e informático, realiza la superación de la metafísica dialéctica mediante el desarrollo sintético entre lo afectivo anímico, lo tecnológico, y lo comprensivo.

Con todo lo expuesto aquí sobre Sloterdijk se puede concluir que su pensamiento explicita la emergencia no sólo de lo post-crítico –de acuerdo con los tres criterios evaluadores–, sino que, además, de una posible y nueva moral. Esto, porque su pensamiento no sólo propone una nueva condición humana en su auto-modelamiento (onto-antropología y antropotécnica, donde más que ¡hay mundo! (Heidegger) ¡hay sistemas, complejos y dinámicos!), sino que no rehúye –al contrario, busca– un relato transdisciplinar mayor que responda a un mandato vertical: ¡Has de cambiar tu vida!

#### 4. CONCLUSIÓN

¿Se trata la propuesta de Sloterdijk de una síntesis magistral que puede explicitar un nuevo paradigma tal como lo hicieran otras personalidades científico-intelectuales en siglos pasados? ¿O se trata más bien de la expresión de un “descendiente” de “aumentadores” que se sitúa también junto a pares en el “umbral de las emergencias”? Sin duda, se trata de lo segundo. Cuestión acaso que nos tendría que llevar a comprender la historia de los pensamientos también de esa manera y no al modo de una unicidad hegemónica.<sup>15</sup> Ahora, además, hay que decir que lo moderno tardío agrega otra cuestión compleja, a saber: la imposibilidad de generar “escuelas” de pensamiento. Sloterdijk mismo así lo avanza cuando se refiere a la Escuela de Frankfurt (Sloterdijk 2011a, pp.154-155).

A modo de conclusión, entonces, si bien traeré a tres personas científico-intelectuales que, al igual que Sloterdijk, con sus pensamientos post-críticos están corriendo los límites de una ética implícita hacia una nueva moral, ello no significa que conformen una especie de programa o escuela o conglomerado. Más bien se trata de tres personas que al igual que Sloterdijk son “descendientes” puestos “en el umbral de las emergencias” a la siga de otras “aumentadoras”, y que por estar y ser así situados, pueden justamente proponer lo que proponen. Me refiero a: Bruno Latour; John D. Sterman y; Judith Butler.

<sup>15</sup> Aprovecho de mentar con agradecido recuerdo al profesor Rolando Salinas de la Facultad de Filosofía de la UC, quien solía decir que su relación con la filosofía consistía en fijarse cómo se entrecruzaban los pensamientos de una época.

¿Se pueden considerar sus apuestas (humanidades científicas; *system dynamics*; y cuerpos trans-político-místicos) como apuestas post-críticas en el “umbral de emergencias” de los cuestionamientos provenientes de un mundo de fenómenos inmensos y complejos en el que lo tecnológico ha ido por delante? Pienso que sí, y que por lo mismo proponen nuevas prácticas y comprensiones que, superando lo analítico estructural, se inscriben en una perspectiva sistémico-complejo-dinámica que pareciera conllevar una nueva moral.

Latour, antropólogo y filósofo –acaso tenga a Michel Serres como uno de sus “aumentadores”– mantiene una relación intelectual y política abierta con Sloterdijk, si bien se citan mutuamente<sup>16</sup> y aparecen juntos en una publicación: *Making Things Public* (2005).<sup>17</sup> Ahora bien, no cabe duda de que Latour corre los límites de la ética implícita hacia una nueva moral especialmente en tres de sus libros: *Nous n’avons jamais été modernes* (1991); *L’Espoir de Pandora* (1999), y *Cogitamus* (2010), pues en los tres se responde a situaciones complejas e inmensas que obligan a desmarcarse de lo analítico estructural y hacerse de una perspectiva sistémico-dinámica, ofreciendo nuevas prácticas y comprensiones para una nueva normativa existencial.

En el primer libro citado declara que los pensamientos críticos (Changeaux; Bourdieu; Derrida) fueron superados por los dinamismos socioculturales (Latour, 1997, pp.13-14); y que el desafío cultural mayor quizás hoy es corregir el diseño de las Constituciones modernas en las que a la base está el error de separar la cultura de la naturaleza. Las nuevas prácticas y comprensiones, por tanto, tendrían que considerarse no de esa manera analítica estructural, sino desde una perspectiva que integre las distintas dimensiones de lo humano en su habitar complejo y dinámico de la Tierra.

Paradójicamente, según Latour, las tribus amazónicas nos pueden enseñar cómo tener “Cartas Fundamentales” que integren naturaleza y cultura en un sistema complejo y dinámico, Latour (1997), pp. 23 y ss. Pues, tales cosmovisiones nos muestran que la separación de naturaleza y cultura como constructo moderno, no es más que un constructo inadecuado, pues nuestras producciones nos han mostrado y siguen mostrando una y otra vez que nuestros productos son siempre *híbridos* en los que naturaleza y cultura están entremezcladas compleja y dinámicamente. De ahí que “nunca hayamos sido modernos”.

<sup>16</sup> Latour en su libro *Cogitamus*, en la cuarta carta, cuando está refiriéndose a cambios radicales, a revoluciones, trae a Sloterdijk, y a *Esferas III, Espumas*, Latour (2010), p.120. Sloterdijk por su parte cita a Latour en *Has de cambiar tu vida*, refiriéndose a “el parlamento de las cosas” y a la “red de actantes”, y profusamente en *Esferas III, Espumas*: Sloterdijk (2009), pp.424; 594s; (2012), pp.347; 480-481); y Sloterdijk (2006), pp.679; 683; 689; 692 (notas 190; 192; 193; 194; 195; 198; 244; 355; 407).

<sup>17</sup> Libro que es parte de un proyecto mayor que cuenta con otras publicaciones y se tradujo en una exhibición en la que participaron cientos de intelectuales de varias partes del mundo.



En el segundo libro, el francés va a mostrar una incipiente nueva moral de perspectiva transdisciplinar: “no tiene sentido hablar por separado de epistemología, ontología, psicología y política, sin mencionar la teología. En resumen, hablar como si la ‘naturaleza’ estuviera ‘afuera’, el espíritu ‘adentro’, lo social ‘abajo’ y Dios ‘arriba’”. Para nosotros, lejos de estar separados entre sí, estas áreas son todos componentes del mismo Compromiso, un Compromiso sinvergüenza” (Latour, 2007, p.21). En efecto, mediante tal término, traducción de *Compromis scélérat*, Latour contrapone, a la postura analítica moderna que se esfuerza en ser acuciosa y pura en sus distinciones y separaciones, un arrojo que no se avergüenza de integrar múltiples dimensiones, pues se percibe en medio de la complejidad. Por tanto, pone toda su rigurosidad en comprender de manera no analítica, sino sistémica-compleja-dinámica.

Y, por último, el tercer libro está compuesto por seis cartas que le escribe a una estudiante alemana que se le acercó para expresarle su desazón ante la cumbre sobre Cambio Climático en Copenhague. Latour le responde compartiéndole lo que él entiende por Humanidades Científicas, Latour (2010). Esto es, por la mayor y más rigurosa expresión de un “compromiso bandido” respecto del constructo analítico y formal, pues considera, paradójicamente, que el primero es radicalmente más honesto que el segundo, en cuanto responde más adecuadamente a lo inmenso complejo.

Para hablar de John D. Sterman se hace necesario referirse al fundador de *System Dynamics* quien a mediados de los años '50 se transformó en un ingeniero de panteón: Jay Forrester. Él, después del horror de la Segunda Guerra Mundial, decidió examinar las actividades de producción y desarrollo mediante investigaciones operativas que convocaban a las matemáticas y a los métodos científicos. El estudio indicó que las investigaciones operacionales no estaban abordando efectivamente los problemas mayores que suponían niveles más altos de gestión. Dicho brutalmente: las ciencias físicas y matemáticas no estaban siendo parte de lo más importante y no eran desafiadas porque no se las hacía entrar en tales problemáticas. Por tanto, él junto a su equipo crea *Industrial Dynamics* (1968). Y conjuntamente comenzó a examinar los comportamientos de las ciudades: *Urban Dynamics* (1969). Y el paso mayor fue el planeta, pues fue uno de los fundadores del Club de Roma, y para el proyecto más importante que se realizó desde ahí recomendó que lo dirigiera Denis Meadows, a quien había acompañado en su tesis de doctorado. Meadows y su equipo redactan *The Limits to Growth* (1973), que cada diez años ha ido añadiendo otros cambios globales.

Sterman al recibir el premio y la dirección de *System Dynamics* tituló su ponencia: “All the Models are Wrong” (2002), para profundizar en el tópico “no sólo estamos fallando en resolver los problemas, sino causándolos”, y para enfatizar que ya no existen “efectos secundarios o colaterales, sólo existen efectos”, Sterman (2002), p. 505. Y para remarcar que habitamos en tal inmensidad compleja

y dinámica el estadounidense avanza que nuestros modelamientos son respuestas incorrectas que siempre requerirán mayor rigurosidad y atrevimiento.

Sterman declara que *System Dynamics* está lejos de considerarse una “escuela de modelamiento matemático del MIT”, pues pretende ser lo que Thomas Kuhn denominó nuevo paradigma científico-intelectual, Sterman (2002), p.503. Y es ese paradigma emergente el que nos puede ayudar a transformar nuestras mentalidades. De ahí que Sterman post-critique preferentemente dos ámbitos: el político y el educativo, Sterman (2002), pp.504-505. Y para el trabajo científico-intelectual llama a profundizar en lo transdisciplinario, a botar los falsos silos, y a trabajar con mucha humildad, Sterman (2002), p.501.

Judith Butler, por su parte, como “descendiente”, cuenta con varias “aumentadoras” sobre todo provenientes del movimiento feminista del siglo XX. Y, además, como intelectual situada en el “umbral de emergencias” abierto especialmente por los avances científico-tecnológicos y por las respuestas estético-culturales que han dado cuenta de una existencia moderno-tardía condicionada fuertemente por una existencia sexual en tránsito, ella toma como “aumentadores” a Merleau-Ponty y su fenomenología del cuerpo, y a los post-estructuralistas franceses. Y desde tal situación existencial intelectual se podría decir que ofrece incipientemente una nueva moral bajo la figura de nuevas asambleas y nuevas “eucaristías” político-existenciales.

En efecto, si se toma su obra desde *Los Sentidos del Sujeto* hasta *Cuerpos Aliados y Lucha Política*, es eso lo que emerge. Primero, basándose en la fenomenología del cuerpo y la percepción de Merleau-Ponty, da cuenta de lo que significa ser sujeto en la modernidad tardía, superando lo analítico estructural por una concepción del cuerpo-en-el-mundo como sistema complejo y dinámico en el que se dan diversos *quiasmas*; y en *El Género en Disputa* (1990), y *Los Cuerpos que Importan* (1993), mostrará cómo compartiendo ontológicamente el ser vulnerables, todos nos hacemos personas en tensión con las inteligibilidades y las normativas existentes respecto del cuerpo, el género y la sexualidad. Y será esa onto-antropología la que será profundizada y expresada en situaciones donde la vulnerabilidad se vuelve *pre-caridad*, que no es otra cosa que la peor parte de la desigualdad en la distribución de la vulnerabilidad social, esto es, “la precariedad de la precariedad”.

Es desde tal reflexión que Butler piensa las alianzas políticas de los cuerpos en asambleas públicas, y es aquí que podemos ver más claramente una especie de nueva moral de publicidad amplia, pues Butler, respecto de los distintos movimientos políticos, no toma partido por ninguna expresión de género o de sexo o sexualidad, para ella, más bien, es nuestra humanidad compartida desde la vulnerabilidad la que está ahí protestando pacífica y sacrificadamente exigiendo(se) una mejor vida.



Y es desde tal que ella deconstruye el pensamiento de Arendt, ver Butler (2019), pp.50-54; 80; 84; 90; 92; 129;158; 207. “Según Arendt, la vida del cuerpo tiene que estar separada de la vida del espíritu, y ese es el motivo por el que en *La Condición Humana* distingue las esferas pública y privada”, Butler (2019), p.205. Lo que muestra que Butler tiene una nueva concepción de lo público que supera toda dicotomía, pues hoy lo público y privado se entrecruzan dinámicamente bajo formas de quiasmas.

Sloterdijk habla de esferas y de “espacio autooperativo curvado” y de la “encorvadura autooperativa de la acción” en la que “operamos y nos dejamos operar” (tanto en el quirófano como en Internet), Sloterdijk (2009), pp.590; 593-594. Latour habla de “referencia de circulación o circulante”, Latour (2007), p.33. Y Sterman de múltiples *loops* en los que se explicita compleja y dinámicamente lo humano. La nueva moral que emerge, por tanto, ya no puede ser comprendida y vivida bajo el yugo analítico-estructural-dialéctico, sino que apela definitivamente a lo sistémico-complejo-dinámico.

## BIBLIOGRAFÍA

---

Antonelli, M., 2014. “Aportes sobre la relación de Deleuze con Lacan”. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, pp. 1-28.

Arendt, H., 2003. *La Condición Humana*. Buenos Aires: Paidós.

Barroso M. 2005. *Inmanencia, Virtualidad, y Devenir en Gilles Deleuze*. Tesis Doctoral, San Cristóbal de La Laguna: Servicio de Publicaciones Universidad de La Laguna. España.

Butler, J. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Barcelona: Paidós.

Butler, J. 2014. *El Género en Disputa. El Feminismo y la Subversión de la Identidad*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. 2019. *Cuerpos Aliados y Lucha Política. Hacia una Teoría Performativa de la Asamblea*. Buenos Aires: Paidós.

Castillo, G. 2007. “Literal: lo postmetafórico en Gilles Deleuze y Peter Sloterdijk”. Santiago de Chile: Frasis-PUC, pp. 263-280.

Cilliers, P., 1998. *Complexity & Postmodernism. Understanding complex systems*. London: Routledge.

Deleuze, G.,1965. *Nietzsche*. Paris : Presses Universitaires de France.

Deleuze, G. 2003. *Spinoza. Philosophie Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- Deleuze, G. 2005. *Pourparlers*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari F., 1972. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie*. 1980. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J., 1967. *De la Grammatologie*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Derrida, J. 1972. *Marges de la Philosophie*. Paris: Les édition de Minuit.
- Heidegger, M., 1997. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Latour, B., 1997. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Latour, B., 2007. *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*. Paris : La Découverte.
- Latour, B., 2010. *Cogitamus. Six Lettres sur les humanités scientifiques*. Paris: La Découverte
- Mengue, P. 2013. *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*. Paris: Éditions Germina.
- Rodríguez, R. 1996. *Spiegel entrevista a Martín Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Sloterdijk, P. 1983. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. 2001. *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Sloterdijk P. 2006. *Derrida, un Égyptien. Le problème de la pyramide juive*. Paris: Maren Sell Editeurs.
- Sloterdijk P. 2007. *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.
- Sloterdijk P. 2008. *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*. München: Carl Hanser Verlag.
- Sloterdijk P. 2010. En el mundo Interior del Capital. Para una teoría filosófica de la globalización. Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk P. 2011. Crítica de la Razón Cínica. Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk P. 2011a. Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger. Madrid: Ediciones Akal.
- Sterman J.D. 2002. "All Models are wrong: reflections on becoming a systems scientist". *System Dynamics Review*, 18, 4, pp. 501-531.
- Trujillo I. 2018. "La anarquía del noema. Jacques Derrida y la generalidad del *phainesthai*", *Eikasia, Revista de Filosofía*, pp. 67-100.
- Wittgenstein L. 1921. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Edición digital: es.scribd.com