

Plegar el pliegue. Una aproximación al desafío transhumanista en clave de Neobarroco

Folding the Fold: An Approach to The Transhumanist Challenge in terms of Neo-Baroque

Francisco J. Alcalá

<https://orcid.org/0000-0002-2706-7614>

Universidad de Granada

ESPAÑA

fjalcala@ub.edu

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 10.2, 2022, pp. 17-33]

Recibido: 28-03-2022 / Aceptado: 29-04-2022

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2022.10.02.03>

Resumen. El presente artículo parte de una incursión historiográfica en las filosofías barrocas de G. W. Leibniz y Baltasar Gracián, mediada por los estudios de Gilles Deleuze sobre el Barroco y el concepto de «pliegue». A partir de ahí, se tratará de ofrecer una evaluación crítica del controvertido fenómeno cultural que es el transhumanismo contemporáneo, guiada por la tesis según la cual los rasgos idiosincrásicos del pensamiento y la vida en el siglo xvii («ethos barroco») perviven en nuestros días bajo la forma de un Neobarroco. Concretamente, mostraremos que: i) nuestra época está fuertemente condicionada por un contexto de crisis cultural en el que un movimiento —el transhumanismo— trata de salvar un ideal, que no es ya teológico como en el Barroco clásico, sino antropológico; ii) la función operatoria propia de este Neobarroco contemporáneo es el «sobrepiegue», que permite hacerse cargo de la insoslayable componente tecnológica que presenta actualmente la antropología.

Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y actualización del Barroco como *ethos* inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / MICIN/AEI/10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, del Gobierno de España. El autor es beneficiario de una ayuda para estancias postdoctorales del programa Margarita Salas de la Universidad de Granada (destino: Universidad de Barcelona y grupo de investigación Aporía).

Palabras clave. Deleuze; Leibniz; Gracián; Pliegue; Neobarroco; Transhumanismo.

Abstract. This article begins with a historiographical incursion into the baroque philosophies of G. W. Leibniz and Baltasar Gracián, mediated by Gilles Deleuze's studies on the Baroque and the concept of «fold». From there, I will try to offer a critical evaluation of the controversial cultural phenomenon that is contemporary transhumanism, guided by the thesis according to which the idiosyncratic features of 17th century's thought and life («baroque ethos») survive in our days in the form of a Neo-Baroque. Specifically, I will show that: i) our epoch is strongly conditioned by a context of cultural crisis in which a cultural movement —transhumanism— tries to save an ideal, which is no longer theological as in the classical Baroque but anthropological; ii) the operative function proper to this contemporary Neo-Baroque is the «over-fold», which allows us to take charge of the unavoidable technological component that anthropology currently presents.

Keywords. Deleuze; Leibniz; Gracián; Pli; Neo-Baroque; Transhumanism.

1. BARROCO Y PLIEGUE EN LA FILOSOFÍA DE LEIBNIZ: UN SUJETO SIN INTERIORIDAD O ESENCIA EN EL MEJOR DEL LOS MUNDOS POSIBLES

En 1988, Gilles Deleuze publica *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, un libro que parece suponer una vuelta a la historia de la filosofía de corte académico que contrasta con la militancia y la experimentación filosófica que habían caracterizado a sus obras escritas en colaboración con Félix Guattari. No obstante, lo cierto es que el libro abraza intereses teóricos que trascienden la historiografía del pensamiento. Se trata, por tanto, de una investigación sobre la filosofía de Leibniz, pero también sobre el concepto de «pliegue» y el Barroco, así como acerca de la relación de estas cuestiones con la actualidad.

Luego *El pliegue* es ciertamente un libro de historia de la filosofía que, sin embargo, retoma y desarrolla un tema tan importante como controvertido en el pensamiento de Deleuze, a saber: el problema del sujeto. En una entrevista concedida a propósito de su publicación, Deleuze sugiere que en esta obra se dirime la reformulación del sujeto a que aboca su filosofía del acontecimiento:

Es cierto que he escrito mucho sobre esta noción de acontecimiento: no creo en las cosas. *El pliegue* recupera este mismo tema en otros aspectos. [...] En Leibniz o en Whitehead todo es acontecimiento. [...] Por eso, tanto el uno como el otro se ven forzados a modificar completamente la noción de sujeto: ¿en qué se convierte un sujeto cuando sus predicados son acontecimientos?¹

El contexto de este problema ha de dilucidarse, asimismo, en relación con la interpretación del estoicismo que nuestro autor elabora en *Lógica del sentido*. A su entender, los pensadores estoicos no concebían el predicado como un juicio en el

1. Deleuze, 1996, p. 253.

que una propiedad es atribuida a un sujeto, sino como el acontecimiento incorporal en cuanto que puro expresado por el verbo. Podemos ilustrar esta cuestión acudiendo al ejemplo del «cortar» que Deleuze aduce, inspirándose en Émile Bréhier². De acuerdo con la ontología estoica hay que distinguir, de un lado, la dimensión material —que es la única realidad en sentido estricto— y, del otro, el sentido-acontecimiento que resulta de ella como efecto incorporal. Esta última es la naturaleza del «cortar» allende la relación física del cuerpo cortante con el cuerpo cortado, que no es una propiedad que se atribuya en calidad de esencia a un sujeto, sino un verbo o un acontecimiento que se le añade en superficie. Por ende, más que un ser es una manera de ser o un «extra-ser», que es expresado por el verbo en su forma infinitiva.

Luego las maneras en que se expresa el acontecimiento reemplazan en la lógica estoica a las propiedades reales de los objetos y a los objetos mismos, no clasificándose además, como lo hacían en Aristóteles, en función de su relación esencial o accidental con el sujeto. El manierismo estoico es entonces, ante todo, un pluralismo del objeto: el mundo de la lógica está conformado por una constelación de acontecimientos cuya inextricable trabazón descarta cualquier sujeto de inherencia. En el estoicismo, la inclusión aristotélica deja paso, pues, a la impersonalidad del acontecimiento³.

Tras lo dicho, podemos ya establecer el logro de Leibniz con respecto al estoicismo: recuperar el sujeto en el marco de una filosofía del acontecimiento, rehabilitando el concepto de inclusión para el ejercicio filosófico. No en balde, Leibniz caracteriza la mónada o substancia individual como sujeto de inherencia de acontecimientos, no de cualidades o esencias. El siguiente fragmento del *Discurso de metafísica* no deja lugar a dudas acerca de la identificación del predicado y el acontecimiento en su filosofía:

Se podría, pues, decir de algún modo y en buen sentido [...] que una sustancia particular no actúa nunca sobre otra sustancia particular ni padece tampoco por acción de ella, si se considera que lo que acontece a cada una no es más que una consecuencia de su sola idea o noción completa, puesto que esta idea encierra ya todos los predicados y acontecimientos y expresa todo el universo⁴.

Pero cabe también preguntarse: ¿por qué ese renovado interés por el sujeto en Deleuze, uno de los grandes exponentes de la desubjetivación en filosofía que propugnaba la necesidad de erigir un campo trascendental impersonal para alcanzar la auténtica inmanencia en el pensamiento? La respuesta es que se trata de una recuperación muy particular del sujeto o, mejor dicho, de la subjetivación como pliegue finito de acontecimientos potencialmente infinitos. Luego Deleuze se interesa por Leibniz porque le permite precisar la naturaleza de la individuación subjetiva en el contexto de una ontología y una lógica del acontecimiento.

2. Deleuze, 2005, p. 31; ver Bréhier, 1928, pp. 11-13.

3. Bréhier, 1928, pp. 22-23.

4. Leibniz, *Discours de métaphysique*, p. 173.

Con sus incursiones en la filosofía de Leibniz, busca, pues, problematizar la individuación del sujeto prescindiendo de la interioridad que hacía desembocar en la trascendencia los planteamientos al respecto de la tradición filosófica. Con otras palabras, trata de recuperar el concepto de sujeto en el marco de un mundo de acontecimientos incorpóreos a través de una rehabilitación inmanentista del concepto de inclusión. El sujeto es así explicado como pliegue o inclusión de los acontecimientos que conforman el mundo, los cuales lo atañen en mayor o menor medida dependiendo de su perspectiva. Y esto es a fin de cuentas explicar la subjetivación como pliegue de un afuera eventual que no recae en interioridad alguna y, por ende, evita el peligro de naufragar en un nuevo planteamiento esencialista a propósito del sujeto.

En la filosofía leibniziana, los acontecimientos constituyen el mundo que cada mónada contiene dentro de sí como un «fondo» del que extrae sus maneras de ser, es decir, los predicados particulares que le convienen de acuerdo con su punto de vista. Comoquiera que las mónadas no tienen puertas ni ventanas⁵, estas no se relacionan entre sí sino indirectamente, a través de ese mundo compartido de acontecimientos que está expresado en cada una de ellas⁶.

Huelga decir que Leibniz concibe estos planteamientos en clara oposición al esencialismo de la filosofía cartesiana. Como en Aristóteles, la sustancia en Descartes se define por un atributo esencial, ora el pensamiento ora la extensión⁷. Así las cosas, cuando el alemán considera que «el hombre es un ser dotado de una verdadera unidad que le da su alma»⁸, lo hace para evitar definir la sustancia a través de un atributo esencial, toda vez que entiende que no se puede definir una realidad concreta como es la mónada a través de una abstracción. Luego la unidad con que Leibniz define la sustancia constituye un atributo vacío que va a dinamitar desde dentro el esencialismo metafísico que hermanaba todavía a Descartes con la tradición filosófica. La mónada, por lo tanto, «es una, no tiene otra esencia; lo que tiene son maneras»⁹.

Si, a pesar de no tener puertas ni ventanas, estas mónadas contienen «lo que se relaciona con la existencia y el tiempo» en la medida en que incluyen los predicados que conforman el mundo¹⁰, y si el manierismo es aquella filosofía que caracteriza a un ser por sus maneras, «el mundo es la manera de ser de las unidades sustanciales» o mónadas¹¹. Así es como Leibniz caracteriza el sujeto como un pliegue o una inclusión del afuera que difiere a todas luces de una interioridad o una esencia. El ser humano se configura entonces como un pliegue finito de un afuera potencialmente infinito, tiene su esencia en una circunstancia que le resulta tan íntima como al cabo ajena. Luego, proyectada en la actualidad, la filosofía de Leibniz nos

5. Leibniz, *Monadologie*, p. 220.

6. Ver Deleuze, 1989, p. 73.

7. Ver Descartes, *Meditaciones metafísicas*, en *Obras completas*, p. 172.

8. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, p. 344. La traducción es mía.

9. Deleuze, 2006, p. 192.

10. Ver Deleuze, 2006, pp. 188-189.

11. Deleuze, 2006, p. 192.

da la ocasión de repensar el gastado concepto de la naturaleza humana como una propiedad emergente u homeostáticamente mantenida, en sintonía con el debate actual en filosofía de la ciencia¹². La consideración del predicado como acontecimiento parece, no obstante, limitar ese afuera constituyente de lo humano que plantea Leibniz al ámbito de lo biográfico y lo cultural, sin hacerse cargo del vector tecnológico que atraviesa la antropología.

Quedaría aún por elucidar la relación de este replanteamiento del sujeto a través del concepto de pliegue con la época histórica del Barroco. A juicio de Deleuze, el Barroco no remite a una esencia, sino a un rasgo o a una función operatoria: el pliegue¹³. Solo a través de este criterio sería posible extender el Barroco fuera de límites históricos determinados. Ahora bien, se hace preciso acotar mejor esta función operatoria a fin de no dar al Barroco una extensión meramente arbitraria. En consecuencia, Deleuze concluye que «el rasgo barroco es el pliegue que va hasta el infinito», infinitud que se corresponde con la de los acontecimientos potencialmente infinitos contenidos en la mónada finita a que ya nos hemos referido¹⁴.

Así se define la arquitectura típica del Barroco, que caracteriza también al pensamiento de Leibniz tal y como lo hemos descrito: hay dos «pisos», un piso de abajo constituido por el *continuum* material o mundo en tanto que totalidad de los acontecimientos y un piso de arriba conformado por las mónadas que hacen pasar a la existencia únicamente aquellos acontecimientos que resultan compositibles entre sí. El piso de arriba permanece estrictamente separado del piso de abajo, toda vez que las mónadas «no tienen puertas ni ventanas».

En este sentido, la novedad que introduce Leibniz radica en hacer pasar estas realidades, el mundo y la mónada, una dentro de la otra, siguiendo unos procesos de pliegue y despliegue que se corresponden, respectivamente, con las dos leyes que conviven sin contradicción en el principio de razón suficiente: la ley de continuidad que rige el mundo y el principio de los indiscernibles que gobierna las mónadas. Pero se da la paradoja de que la existencia del mundo antecede a la de las mónadas que lo expresan y, sin embargo, este no existe fuera de ellas. Por su parte, las mónadas remiten al mundo expresado como a aquello que las constituye. Paradoja que se explica cuando entendemos que Leibniz antepone la existencia virtual del mundo, bajo la forma de la ley de continuidad, a la existencia actual de la mónada regida por la ley de los indiscernibles. Por eso, la inherencia de los predicados virtuales en la mónada se halla subordinada a la compositibilidad del mundo que expresan a través de sus predicados respectivos el conjunto de las mónadas actualmente existentes. Esta es la respuesta que da Leibniz al problema del mal en el mundo, de acuerdo con la célebre fórmula según la cual Dios no ha creado a Adán pecador, sino el mundo en que Adán pecó; que es, a pesar de todo, el mejor de los mundos posibles¹⁵. Luego la teodicea leibniziana establece que Dios no ha creado el mal, sino el mejor de los mundos posibles en el que el mal, no obstante, persiste.

12. Ver Ramsey, 2013; Samuels, 2012.

13. Ver Deleuze, 1989, p. 11.

14. Deleuze, 1989, p. 11.

15. Deleuze, 2002, p. 89.

Así las cosas, solo los principios que lo rigen rescatan al mundo de su mezquindad. Se trata, en suma, de unos principios metafísicos concebidos expresamente para redimir un mundo en crisis y tratar así de contener el inevitable declive del ideal teológico. A tenor de lo expuesto, podemos concluir que el mundo del Barroco poco tiene que ver con el del nihilismo contemporáneo. El Barroco es, por el contrario, un último intento de salvar el ideal teológico en un momento en que hace agua por todas partes¹⁶, multiplicadas las contradicciones del mundo en un contexto de severa crisis cultural¹⁷. ¿Cómo toma cuerpo este aire de época en la filosofía de Leibniz? A través de la consecuente multiplicación de los principios que gobiernan el mundo: siempre que se lo necesita entra en juego un nuevo principio *ad hoc* para justificar a Dios. Entonces, el filósofo del Barroco no es un juez como el de Kant ni un médico como el de Nietzsche, es un abogado defensor... el de Dios mismo¹⁸. A este afán legitimador de un ideal teológico socavado por la pujante cosmovisión moderna responde ese pliegue que va a hasta el infinito en lo que pliega ideado por Leibniz, haciendo pasar únicamente a la existencia aquellos acontecimientos que resultan compositibles entre sí y resuelven anticipadamente las contradicciones del mundo que conforman. Tal es la relación que el concepto de pliegue mantiene con su época.

2. EL ARTIFICIO EN GRACIÁN COMO TÉCNICA DE MEJORAMIENTO ANTE LOS MALES DEL MUNDO

Como hombre de su tiempo, Baltasar Gracián muestra un hondo pesimismo a propósito del mundo y la naturaleza humana, que contrasta con el optimismo ontológico de Leibniz. A diferencia de la armonía preestablecida del leibnizianismo, en la filosofía de Gracián Dios no asegura por anticipado ni la bondad del mundo ni la virtud del ser humano. Son los propios seres humanos quienes deben conquistarlas, mediante el gobierno ético de sí mismos. En consecuencia, la antropología graciana se ubica a medio camino entre lo divino y lo mundano, de manera que la condición del ser humano depende antes bien de su potencia interna que de cualquier esencia exterior. Se define así una de las principales características del pensamiento graciano: el manierismo a propósito del sujeto cifrado en una filosofía eminentemente práctica, que lo aleja de la sofisticación metafísica de otros autores de la modernidad filosófica. A continuación, desarrollaremos este planteamiento y

16. Deleuze, 1989, p. 91. Ciertamente, podría aducirse en contra de la tesis de Deleuze que un movimiento como el Romanticismo —con representantes tan ilustres en el ámbito de la filosofía y la literatura como G. W. F. Hegel y Friedrich Hölderlin— constituyen intentos de salvar ese ideal teológico posteriores al Barroco. Entendemos, sin embargo, que el subjetivismo y el vitalismo característicos del Romanticismo responden ya a una sensibilidad antropocéntrica, aunque teísta, que no se aviene al ideal propiamente teológico que hay en juego en el Barroco, vinculado como está con la Reforma Católica o Contrarreforma.

17. Ver Maravall, 1990.

18. Ver Deleuze, 1989, pp. 92-93.

trataremos de mostrar que configura una idiosincrasia barroca que puede ayudarnos a centrar la cuestión del pliegue y el Barroco en el mejoramiento humano, si bien con evidentes limitaciones —que son, al cabo, las de la época—.

Como hemos adelantado, el pensamiento de Gracián está centrado en la *praxis* ética y política. Así se evidencia en la advertencia al lector de su primera obra, *El héroe* (1637):

Emprendo formar con un libro enano un varón gigante [...] milagro en perfección. [...] una no política, ni aun económica, sino una razón de estado de ti mismo [...] una arte de ser ínclito con pocas reglas de discreción¹⁹.

Luego Gracián concibe este libro como un tratado moral que busca promover la excelencia en el lector, «amansarlo» a través de su lectura. Se parte, pues, de una equivalencia entre el ser y el actuar que prescinde de la garantía divina con respecto a la naturaleza individual para proponer una serie de técnicas de mejoramiento en forma de reglas prácticas de discreción. Se configuran así los «primores» a través de los cuales pretende armonizar el perfectible carácter terrenal del ser humano con el origen divino a que se remonta su existencia.

Asimismo, como Leibniz, Gracián basa su pensamiento en las nociones individuales como «Fernando el Católico» frente a las proposiciones generales como «el hombre» y, en definitiva, en el acontecimiento como realidad constitutiva de las sustancias individuales. Y este planteamiento da carta de naturaleza al concepto de pliegue en la obra graciana: primero, como técnica ética que promueve la constitución del sujeto apelando a su potencia individual en lugar de a una esencia, de modo que se requieren una serie de «excelencias», «primores» o «realces» para su buen gobierno; segundo, como técnica política que hace posible el gobierno de los otros a todo aquel que es capaz de gobernarse a sí mismo.

En *El criticón* (1651-1657) tiene lugar un interesante punto de inflexión en la obra graciana: en lugar de dar por supuesta la realidad del mundo y proponer reglas de conducta para desenvolverse en él, se parte de una perspectiva crítica acerca del mundo mismo. Así las cosas, los protagonistas de la novela, Andrenio y Critilo, advierten que, si bien el concepto de «mundo» hace referencia nominalmente a «todo lo criado muy concertado y perfecto», «casa hecha y derecha por el mismo Dios y para el hombre»²⁰, el hecho desmiente al dicho y, de facto, el mundo no se corresponde con este ideal de perfección y amparo a que remiten tanto su nombre como su procedencia divina. De ahí que Andrenio considere que, en lo que respecta al mundo, «hasta el nombre miente» y merecería más bien el nombre de «inmundo»²¹. Resulta evidente que el graciano no es, con mucho, el mejor de los mundos posibles descrito por Leibniz.

19. Gracián, *El héroe*, en *Obras completas II*, p. 7.

20. Gracián, *El criticón*, p. 127.

21. Gracián, *El criticón*, p. 145.

Y Gracián achaca los males del mundo a la falibilidad de los seres humanos en ausencia de Dios, quienes subordinan la razón que les resulta connatural en virtud de su procedencia divina a sus apetitos más bajos. No en vano, Andrenio halla esta respuesta cuando pregunta por la causa del desorden del mundo:

Donde hay hombres no hay que buscar otro achaque: uno solo basta a desconcertar mil mundos. [...] siendo el hombre persona de razón, lo primero que ejecuta es hacerla a ella esclava del apetito bestial [...] todo va al revés en consecuencia de aquel desorden capital²².

Cobra relevancia en este punto el concepto graciano de artificio, sumamente importante a propósito de su antropología. En palabras de Pedro Cerezo: «Artificio es todo modo cultural de comportamiento, aprendido o adquirido, desde la reflexión existencial o prudencial hasta la aplicación práctica de una habilidad»²³. Al respecto, conviene precisar que hay una ambigüedad en el concepto de artificio que es consustancial al Barroco mismo, habida cuenta de que «toda creación, al innovar, puede tanto realzar un dinamismo preexistente, incluso incrementarlo y suplirlo en una segunda naturaleza, o bien rellenar su defecto con una falsa apariencia de la misma»²⁴. En consecuencia, se hace preciso distinguir un artificio entendido como complemento y superación de la naturaleza (creación) de un artificio «engañoso», cuyo sentido es eminentemente negativo, que conduce a adulterar la naturaleza de las cosas y de las mismas personas con fines siempre espúreos (ficción). En sentido positivo, el artificio va de la mano del manierismo graciano a propósito del sujeto, de esos primores y realces que es preciso observar en el cuidado de sí; de modo que se trata de una forma de «arte» que humaniza y, por ende, contribuye a suplir las carencias que presentan la naturaleza y el mundo, que como hemos visto son debidas a la falta de humanidad o a su degradación. No en balde, Gracián llegará a hablar del «articioso ser del hombre»²⁵.

Así las cosas, si el artificio en su sentido negativo se identifica en *El criticón* con la fuente homónima²⁶, en su sentido positivo hace lo propio con la figura igualmente alegórica de «la sabia y discreta Artemia», que en lugar de convertir a los seres humanos en animales como Circe, convertía «las fieras en hombres»²⁷. Es decir, el artificio constituye aquello que al cabo amansa a los seres humanos, por hablar con Sloterdijk²⁸. Conviene no dejar de anotar que el concepto de «sobrenaturaleza» acuñado por José Ortega y Gasset en su visionaria *Meditación de la técnica* fue

22. Gracián, *El criticón*, pp. 145-146.

23. Cerezo, 2015, p. 59.

24. Cerezo, 2015, p. 54.

25. Gracián, *El discreto*, en *Obras completas II*, p. 181.

26. Ver Gracián, *El criticón*, pp. 154-160.

27. Gracián, *El criticón*, p. 173.

28. «La pregunta de la época: ¿qué amansará al ser humano, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre?» (Sloterdijk, 2006, p. 51).

anticipado en buena medida por Gracián, quien hiciera del artificio en sentido positivo de entonces un pilar fundamental de la antropología, como lo hace la filosofía contemporánea de la técnica actual²⁹. No en vano:

Es el arte complemento de la naturaleza y un otro segundo ser que por extremo la hermosea y aun pretende excederla en sus obras. Préciase de haber añadido un otro mundo artificial al primero; suple de ordinario los descuidos de la naturaleza, perfeccionándola en todo: que sin este socorro de la naturaleza, quedara inculta y grosera³⁰.

Luego el «artificio humano», en su sentido positivo, viene a completar la naturaleza, siempre imperfecta e inacabada, en la medida en que se trata de una potencia humana que, sin embargo, participa de la propia potencia natural, ella misma artificio en tanto que creada por ese otro artífice que es Dios. Se trata, en suma, de un recurso más del cuidado de sí que pone en práctica el sujeto manierista de Gracián para vacar a su autoperfección, de modo que: «El hombre en su condición de partícipe, por su ingenio, de tal poder [*el divino*], hace de su artificio un medio de potenciar y poner a su servicio el propio artificio de la naturaleza»³¹.

La sugerente proyección en la actualidad del pensamiento graciano acerca del artificio no debe llevarnos, sin embargo, a descontextualizar su pensamiento para vislumbrar un pensador antinaturalista con Clément Rosset, quien llega a afirmar que para el aragonés «el ser es la suma de las apariencias como la naturaleza es la suma de los artificios»³². Anacronismo al que García Gibert responde con contundencia: «Solo desconociendo la peculiar condición de la sociedad de su tiempo, los presupuestos filosóficos y religiosos de Gracián [...] y la proyección satírica y moral de su obra [...] puede llegarse a estas conclusiones»³³. A este respecto, afirma Cerezo que Gracián, en consonancia con su época, no renuncia a las nociones de substancia y naturaleza por mucho que les imprima un dinamismo acusado. El siguiente fragmento de *El héroe de luto* da la medida del artificio en su sentido negativo, al tiempo que confirma lo anterior:

Cabe una cultura espuria [...] una cultura del artificio por el artificio, emancipado tanto del reino de la necesidad natural, que hay que satisfacer, como de la libertad moral por conquistar el dominio racional de la naturaleza; en suma, una cultura meramente tecnológica, antinaturalista y antihumanista, sobre cuyo peligro nos alerta Gracián en numerosos lugares de su obra³⁴.

Y Gracián se distingue de la picaresca cuando propone contrarrestar el desastre del mundo cultivando la propia virtud con miras a resistir, en lugar de reproducir las maldades mundanas para desenvolverse mejor en él. Lejos de oponerse a la

29. Ver Ortega y Gasset, 1964.

30. Gracián, *El criticón*, p. 171.

31. Cerezo, 2015, pp. 55-56.

32. Rosset, 1974, p. 199.

33. García Gibert, 2004, p. 37.

34. Cerezo, 2015, p. 62.

perspectiva ética de los primeros tratados de Gracián, *El criticón* constituye su consumación toda vez que relaciona las imperfecciones del mundo con la necesidad ética y política de perfeccionarse para resistir a sus penalidades. Luego el héroe graciano está más cerca del sabio estoico que del pícaro de la época o del transhumanista contemporáneo.

No cabe duda de que Gracián concibe su obra en un momento de profunda crisis cultural e incipientes cambios sociales en que las convicciones que abrigaba se veían socavadas por doquier, habida cuenta del afán contrarreformista con que su filosofía responde a la pujanza de la cosmovisión moderna. En este contexto social y cultural, el pensamiento graciano se muestra también como ese último intento de salvar el ideal teológico que Deleuze vislumbrara en la filosofía de Leibniz, aunque ambos empleen estrategias diferentes para ello. Gracián, a diferencia de Leibniz, rehúsa la conciliación de las contradicciones que habitan el mundo. Las contradicciones persisten en el mundo graciano y no está en la mano del filósofo disolverlas, sino orientar la vida humana hacia la virtud con miras a reconciliar el desastre del mundo que se sigue de la degradación del alma racional en las bajas pasiones con el origen divino a que se remontan tanto el mundo como el ser humano.

Luego Gracián reorienta las disquisiciones metafísicas del Barroco europeo hacia el ámbito de la *praxis*, siguiendo una nueva inspiración hispana: ese abogado de Dios que es el filósofo barroco no multiplica ahora los principios que rigen el mundo con miras a justificarlo, sino las prácticas (*ethos*) que reconcilian a los seres humanos con su naturaleza racional y, por ende, divina³⁵. Se trata, en definitiva, de técnicas culturales para edificar un mundo armónico, prolongando el artificio natural en una «sobrenaturaleza» igualmente artificiosa. En este sentido, Gracián emplea la metáfora del instrumento musical para referirse al ser humano: «Llamó acertadamente el filósofo divino al compuesto humano sonoro, animado instrumento, que cuando está bien templado hace maravillosa armonía; mas cuando no, todo es confusión y disonancia»³⁶. Podríamos decir, en suma, que en el pensamiento graciano es tarea de cada cual construir la armonía que salvaguarda el ideal teológico en un mundo convulso, encauzando sus acciones hacia la excelencia moral que lo aproxima a su naturaleza divina mediante técnicas culturales de mejoramiento. Estas técnicas están basadas en el aprendizaje a través de la lectura, a la manera del humanismo tradicional, y se acercan más, por ende, a los ejercicios espirituales de que habla Pierre Hadot que al actual proyecto transhumanista³⁷.

3. TRANSHUMANISMO Y NEOBARROCO: ¿SALVAR EL IDEAL ANTROPOLÓGICO A EXPENSAS DEL SER HUMANO?

Establecido el alcance de las propuestas de Leibniz y Gracián, es de recibo acudir a Deleuze para clarificar la cuestión del mejoramiento humano en relación con el recurso a la tecnología que articula el movimiento transhumanista. A sus ojos,

35. Ver Echeverría, 2000, pp. 12-13.

36. Gracián, *El criticón*, p. 563.

37. Ver Sloterdijk, 2006.

Nietzsche no es tanto el pensador de la muerte de Dios como el de la muerte del hombre, cuya forma adviene únicamente con el ocaso de la forma-Dios; de modo que la nueva forma, la forma-Hombre, está erigida sobre una innegociable asunción de la finitud y contiene, por ende, el germen de su propio ocaso. Foucault ya había constatado que, siendo el hombre «una invención reciente», quizá nos halláramos también próximos a su fin³⁸.

Deleuze da un estatus especial a la epistemología, por cuanto hace del saber una distribución en el estrato histórico de las formas de contenido o visibilidades, por un lado, y de las formas de expresión o enunciados, por el otro, que determinan las «evidencias» o «verdades» de cada época. A un tiempo, subordina la esfera del saber a una instancia más elemental, por cuanto entiende que tales distribuciones son función de las relaciones de deseo características de la época en cuestión (agenciamiento), las cuales están en devenir y se sustraen, por ende, a la historia y el saber. Bajo esta nueva luz, hemos de entender la forma-ombre como el producto de relaciones de deseo que «fructifican» en el estrato histórico del saber, dando lugar a una nueva realidad que no es empírica sino trascendental, esto es, condición de posibilidad de lo empírico. Lo que hay en juego en el cambio de forma es, pues, un acontecimiento o una redistribución de lo trascendental. De lo dicho se sigue que Deleuze entiende que el hombre, la forma-Hombre, es algo constituido históricamente y, en esa medida, sujeto también a desaparecer.

Por su cuenta y riesgo, Deleuze interpreta el «superhombre» nietzscheano como la forma que se deriva de la nueva relación de fuerzas que caracteriza a la época actual. A fin de determinar la naturaleza de las fuerzas que dan lugar al superhombre, realiza un breve repaso de las que constituyeron las formas características de las épocas anteriores³⁹.

La «época clásica» (siglo xvii) entiende que toda realidad es elevable al infinito en una fuerza, siendo lo demás limitación. Las fuerzas en el hombre entran entonces en relación con fuerzas de elevación al infinito y el resultado no es la forma-Hombre, sino la forma-Dios. Conviene señalar que las ciencias de la época son generales, indicando aquí lo general un orden de infinitud: no existe una biología, sino una historia natural; no existe una economía política, sino un análisis de las riquezas; no existe una filología o lingüística, sino una gramática general. La operación propia de la época clásica es, por ende, «el pliegue que va hasta el infinito» o pliegue con su correspondiente «despliegue» en tanto que operación de desarrollo al infinito.

En el siglo xix, las fuerzas en el hombre entran en relación con nuevas fuerzas del afuera, que son fuerzas de finitud: estas fuerzas son la Vida, el Trabajo y el Lenguaje; triple raíz de la finitud que hará nacer la biología, la economía política y la lingüística. Por doquier, lo comparado-finito sustituye en el siglo xix a lo general-infinito característico del xvii. Entonces, las fuerzas en el hombre se pliegan a esta nueva dimensión de la finitud, componiendo la forma-Hombre: el pensamiento está ahora dominado por «el pliegue» en tanto que función operatoria.

38. Ver Foucault, 1968, p. 375.

39. Ver Deleuze, 1987, pp. 159-170.

A partir del siglo xx, en cambio, las fuerzas con las que entra en relación el hombre se corresponden con un «finito-ilimitado» en cuanto objeto de combinatoria, que da lugar a la función operatoria propia de la época, el «sobrepiegue» o «plegamiento del pliegue», que inaugura una forma inédita hasta el momento: la del «superhombre» o la finitud humana elevada al infinito mediante la combinación de las fuerzas de acuerdo con el nuevo modelo descrito. Si bien Leibniz se sirve del concepto de «pliegue» para replantear el sujeto en el contexto de una lógica y una ontología del acontecimiento, superando los problemas epistemológicos que conlleva la representación mediante ese «adentro del afuera» que no recae en la interioridad de la metafísica, a través del de «sobrepiegue» Deleuze pretende hacerse cargo, además, de los inéditos escenarios a que se abre lo humano en su alianza con las nuevas tecnologías, que no son ya como en Gracián técnicas meramente humanísticas o culturales:

Denominamos así [*finito-ilimitado*] toda situación de fuerza en la que un número finito de componentes produce una diversidad prácticamente ilimitada de combinaciones. El mecanismo operatorio ya no estaría constituido ni por el pliegue ni por el despliegue, sino por algo así como el Sobrepiegue, del que dan testimonio los plegamientos característicos de las cadenas del código genético, las potencialidades del silicio en las máquinas de tercer tipo, así como los meandros de la frase en la literatura moderna... Lo finito ilimitado o el sobrepiegue, ¿no es lo que ya trazaba Nietzsche bajo el nombre de eterno retorno?⁴⁰

Huelga decir que esta cuestión ha adquirido una actualidad renovada con el auge experimentado por el transhumanismo en las últimas décadas. En aras de la claridad, es preciso distinguir, ante todo, dos modalidades del llamado posthumanismo. La primera se denomina habitualmente como «posthumanismo» a secas o, si se quiere, «posthumanismo cultural» y consiste en la crítica del ideal humanista que es común a aquellas concepciones filosóficas que otorgan dignidad y valor al hombre como tal. Puede entonces afirmarse que el posthumanismo toma el relevo del antihumanismo que caracterizó a buena parte de las filosofías de la segunda mitad del siglo xx, del que principalmente lo separa la voluntad de apropiarse teóricamente de lo humano allende el humanismo y el antropocentrismo, con un creciente interés por la importancia del influjo tecnológico en su configuración. Si bien el hito ineludible a este respecto es *Manifiesto ciborg* de Donna Haraway y quizá, años después, *Lo posthumano* de Rossi Braidotti⁴¹, no es menos cierto que las aportaciones de Deleuze anticipan la denuncia del pretendido universalismo de la naturaleza humana como instrumento de dominación contenida en ambos textos, así como la insoslayable importancia de la sinergia con la tecnología en los futuros abordajes de lo humano, situándose a medio camino entre el antihumanismo característico de la época y el posthumanismo en ciernes.

40. Deleuze, 1987, p. 169.

41. Ver Haraway, 1991; Braidotti, 2015.

En cuanto a la segunda modalidad, el transhumanismo en sentido estricto o «posthumanismo científico», cabe señalar que es un movimiento cultural e intelectual de carácter internacional que tiene como objetivo transformar la condición humana mediante un desarrollo tecnocientífico orientado a la mejora de las capacidades del ser humano, y ello tanto a nivel físico como psicológico e intelectual⁴². Dado que la evolución darwiniana ha hecho de nosotros seres imperfectos y limitados, así como que las técnicas de mejoramiento de índole cultural se han mostrado al cabo ineficaces para amansarnos de una vez por todas, el ser humano tiene —a juicio de los transhumanistas— el imperativo ético e incluso el derecho de sustraerse a la aleatoriedad que le impone la naturaleza para tomar el control de su propia evolución una vez que la tecnología le permita hacerlo⁴³. Como señala Antonio Diéguez, también se pueden distinguir dos corrientes en el seno del transhumanismo, de acuerdo con la clase de saberes científico-técnicos en que cada una deposita sus expectativas⁴⁴: por un lado, hay una vertiente aglutinada en torno a la ingeniería informática, la robótica y la inteligencia artificial⁴⁵; por el otro, una corriente de inspiración biológica y médica que defiende el llamado «biomejoramiento humano» tanto desde la farmacología como desde la ingeniería genética⁴⁶.

A modo de ilustración de los principales aspectos comunes a ambas corrientes, sirva el primer punto de La Declaración Transhumanista, redactada por la Asociación Mundial Transhumanista:

La Humanidad se verá afectada profundamente por la ciencia y la tecnología en el futuro. Prevedemos la posibilidad de ampliar el potencial humano a través de la superación del envejecimiento, los defectos cognitivos, el sufrimiento involuntario, y nuestro confinamiento en el planeta Tierra⁴⁷.

Luego unos y otros plantean, paradójicamente, el problema del transhumanismo en términos humanistas: se trataría únicamente de desarrollar el potencial contenido en la humanidad a través de las nuevas posibilidades que ofrece la tecnociencia. Se pone así de manifiesto que el transhumanismo hunde sus raíces en el humanismo racionalista, movimiento intelectual y cultural surgido en la Ilustración, en el que confluyeron el afán de un perfeccionamiento integral del ser humano propio del Renacimiento y la pretensión de llevarlo a cabo a través de las incipientes ciencia empírica y razón crítica. Resultan particularmente elocuentes a este respecto las palabras de Anders Sandberg, adscrito a la vertiente del «biomejoramiento humano»:

El transhumanismo es en muchos aspectos el fruto del proyecto humanista de mejora de la condición humana, pero amplificado por la comprensión que hoy tenemos de que el cuerpo y la mente son objetos que pueden ser en gran medida

42. Ver Bostrom, 2011; Diéguez, 2017.

43. Ver More y Vita-More, 2013, pp. 54-55.

44. Ver Diéguez, 2017, pp. 44-45.

45. More y Vita-More, 2013.

46. Persson y Savulescu, 2012.

47. More y Vita-More, 2013, p. 54. La traducción es mía.

entendidos y cambiados tecnológicamente. [...] Probablemente, ser humano no es el mejor estado posible de existencia⁴⁸.

Paralelamente, el énfasis que el movimiento transhumanista pone en la libertad y el bienestar del individuo humano emparenta, antes bien, el transhumanismo con el liberalismo —y con el neoliberalismo, si atendemos a sus facciones más comerciales— que con el posthumanismo de cuño nietzscheano que venimos considerando como definitorio de nuestra época⁴⁹.

La tecnociencia es entendida por el transhumanismo, no sin paradoja, como un simple medio para el libre desarrollo de las posibilidades contenidas en una naturaleza humana que, sin embargo, se aspira a trascender mediante ella. Estamos, por ende, ante una «evaluación antropológica» de la tecnociencia, que es aquella que toma las actuales tecnologías por un mero medio o instrumento al servicio del ser humano y que, como tal, resulta neutro en cuanto a los fines⁵⁰. Lo cual lleva al posthumanismo científico a incurrir en una petición de principio, en la medida en que pretende desembocar en un más allá del individuo humano al uso cuyo bienestar le sirve, sin embargo, de referencia teleológica y de criterio de decisión a propósito del progreso tecnocientífico con pretensiones transhumanistas. A tenor de lo expuesto, resulta inevitable preguntarse si la pretensión transhumanista de un desarrollo de las capacidades contenidas en lo humano a través de la tecnociencia que redundara como se pretende en favor de la libertades, en tanto que heredera del humanismo racionalista y el liberalismo, no allanaría más bien el terreno al surgimiento de nuevas formas de dominación, reproduciendo o incluso incrementando las desigualdades endémicas de las sociedades en que se insiere. Si como sostiene Langdon Winner la tecnología lleva inevitablemente aparejados valores o si como, con anterioridad, sostuvieron Deleuze y Guattari las sociedades «seleccionan» las técnicas que las caracterizan⁵¹, es de esperar que las tecnologías con pretensiones transhumanistas arrastren los déficits democráticos, humanitarios y ecológicos de las sociedades en que surgieron. En este sentido, resulta elocuente imaginar, por ejemplo, qué se le pasaría por la cabeza al individuo mejorado con que sueñan los transhumanistas en un planeta devastado por las sociedades tecnológicas que lo concibieron.

Luego en esa pugna entre lo que nos embrutece y lo que nos amansa, el transhumanismo de nuestra época deposita sus expectativas en la tecnología como medio civilizador a expensas del modelo epistolar del humanismo clásico —la lectura y la escritura—, dando un nuevo e inesperado cumplimiento tecnológico a la máxima graciana sobre la participación del artífice humano de la potencia divina mediante la modificación de ese otro artificio que es también, a fin de cuentas,

48. Sandberg y Diéguez, 2015, p. 376.

49. Ver Bostrom, 2011.

50. Ver Hottois, 1991.

51. Ver Winner, 1986; Deleuze y Guattari, 2004, p. 94.

la naturaleza. Si se nos permite la licencia, podríamos decir que el superhombre, como el coronel, ya no tiene quien le escriba. El afán civilizador contemporáneo se dirige a él por otros medios.

Así las cosas, en nuestra época neobarroca el transhumanismo trata de salvar un ideal que ya no es teológico, sino antropológico⁵². Y ello no sin paradoja, pues como se sigue de lo anterior el coste de preservar el ideal antropológico es ese mismo «ser humano» que, parafraseando a Sandberg, no es probablemente el mejor estado posible de existencia⁵³.

Al respecto, cabe reconocer que un aspecto netamente positivo del transhumanismo es que desmiente la concepción esencialista de la naturaleza humana que ha predominado en la historia de la filosofía y obliga a repensar la antropología filosófica en diálogo con la ciencia. Así como conviene aducir la ambivalencia de Gracián a propósito del artificio, que remitía en su sentido positivo a la creación y en su sentido negativo al fingimiento, como clave para orientarnos en las múltiples posibilidades que abre el sobrepliegue sin recurrir a ningún esencialismo ya caduco. Consideraciones que podemos actualizar si, en términos igualmente neobarrocos, pensamos el posthumanismo contemporáneo no como un «transhumanismo», sino como una «transhumancia» que remita en mayor medida a un *humus* que a un *homo*: un error sin esencia predeterminada, pero ligado siempre a nuestra condición terrestre. Es decir, a nuestro destino común o contigüidad e interdependencia con los demás seres humanos, los animales no humanos y el planeta Tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- Bostrom, Nick, «Una historia del pensamiento transhumanista», *Argumentos de Razón Técnica*, 14.1, 2011, pp. 157-191.
- Braidotti, Rossi, *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015.
- Bréhier, Émile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, J. Vrin, 1928.
- Cerezo, Pedro, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2015.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987.
- Deleuze, Gilles, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

52. «En nuestros días ya no es la razón teológica sino la humana, la de la Ilustración, la que ha entrado en crisis y se está derrumbando. De ahí que, por nuestras tentativas de salvar algo de ella o de reconstruirla, asistamos a un neo-barroco que nos coloca probablemente más cerca de Leibniz que de Voltaire» (Deleuze, 1996, pp. 254-256).

53. Ver Sandberg y Diéguez, 2015, p. 376.

- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2004.
- Descartes, René, *Obras completas*, Madrid, Gredos, 1987.
- Diéguez, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, D. F., Ediciones Era, 2000.
- García Gibert, Javier, «Artificio: una segunda naturaleza», *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 1, 2004, pp. 13-33.
- Gracián, Baltasar, *El criticón*, Madrid, Cátedra, 1984.
- Gracián, Baltasar, *Obras completas II*, Madrid, Turner, 1993.
- Haraway, Donna Jeanne, «A Cyborg Manifiesto», en *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, pp. 149-181.
- Hottois, Gilbert, *El paradigma bioético*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Paris, Gallimard, 2004.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Papers and Letters*, Dordrecht, Kluwer, 1989.
- Maravall, Juan Antonio, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1990.
- More, Max, y Natasha Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader*, Chichester, John Wiley & Sons, 2013.
- Ortega y Gasset, José, «Meditación de la técnica», en *Obras completas V (1933-1941)*, Madrid, Revista de Occidente, 1964.
- Persson, Ingmar, y Julian Savulescu, *Unfit for the Future*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Ramsey, Grant, «Human Nature in a Post-essentialist World», *Philosophy of Science*, 80.5, 2013, pp. 983-993.
- Rosset, Clément, *La antinaturalidad*, Madrid, Taurus, 1974.
- Samuels, Richard, «Science and Human Nature», *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 70, 2012, pp. 1-28.
- Sandberg, Anders, y Antonio Diéguez, «Una mirada al futuro de la tecnología y del ser humano. Entrevista con Anders Sandberg», *Contrastes*, 20.2, 2015, pp. 373-390.

Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2006.

Winner, Langdon, *The Whale and the Reactor*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986.