

## Políticas de la definición de lo humano: más allá de un problema de igualdad

Enver Joel Torregroza Lara  
Universidad Complutense de Madrid  

<https://dx.doi.org/10.5209/itdl.84932>

Recibido: 29/11/2022 • Aceptado: 26/9/2023

**ESP Resumen:** La lógica de inclusión/exclusión presente en toda definición de lo humano no solo es una trampa para las reivindicaciones políticas de la igualdad contenidas en el humanitarismo o el discurso de los derechos humanos, como ha argumentado Anne Phillips, sino que también oblitera la problemática ontológica contenida en la pregunta fundamental de toda antropología filosófica y su correspondiente dimensión práctica. Las tesis de la indefinibilidad del ser humano y la problematicidad ontológica constitutiva de lo humano —desarrolladas por la antropología filosófica crítica del último siglo— cuestionan toda política de la definición de lo humano y las posturas metafísicas que tales políticas implican. Por ello, el artículo también pone en cuestión la imagen negativa del aporte de la antropología filosófica a la ética y la filosofía social.

**Palabras clave:** humano, igualdad, antropología filosófica, filosofía política, Anne Phillips.

### ENG Politics in Defining the Human: Beyond a Problem of Equality

**ENG Abstract:** Anne Phillips argues that definitions of the human are a trap for the political claims to equality contained in humanitarianism or human rights discourse. However, defining the human also hides the ontological and political problem addressed by the Philosophical Anthropology. There is an ethical and political stake in the philosophical anthropology of the last century when it insists on the indefinability of the human. With this, it criticizes the politics implicit in the definition of the human. And also, it questions the metaphysical positions that the act of defining implies.

**Keywords:** human, equality, Philosophical Anthropology, Political Philosophy, Anne Phillips.

**Sumario:** El dispositivo definitorio. El valor de la igualdad y el hecho de la diferencia. Una crítica insuficiente a las estrategias de definición de lo humano. Cambiando la pregunta por lo humano hacia una consciencia deconstructiva. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Torregroza Lara, Enver Joel (2024). Políticas de la definición de lo humano: más allá de un problema de igualdad. *Las Torres de Lucca* 13(1), 31-39. <https://dx.doi.org/10.5209/itdl.84932>

## El dispositivo definitorio

Con el fin de explicar la naturaleza del problema político implícito en los intentos por definir conceptualmente al ser humano, en este artículo se discute la tesis defendida por Anne Phillips (2015) según la cual el problema político implícito en toda definición de lo humano es el problema de la igualdad.<sup>1</sup> A primera vista el problema de la inclusión y la exclusión en la definición de las fronteras de lo humano es ético-político y no solo una cuestión epistémica y cognitiva, pues sea cual sea la definición que se proponga, esta puede ser usada tanto para incluir como para excluir potenciales sujetos de un trato humano —sea lo que sea que signifique esto último—. Esta es la razón por la cual Anne Phillips cree que la discusión a propósito del concepto de lo humano es en realidad una discusión política. En aras de proteger la defensa de la igualdad de las dificultades inherentes a toda definición de lo humano, Phillips propone argumentos para que la defensa de la igualdad no se justifique en definiciones de lo humano, siempre conflictivas e imperfectas (Phillips, 2015, pp. 8 y 44; 2022).

Sin embargo, en *The Politics of the Human*, Phillips no ahonda en el hecho de que la gramática de las definiciones por principio deriva en una lógica de la inclusión y la exclusión que admite inmediatamente una interpretación política problemática. Phillips quiere huir de la trampa de la definición, pero no indaga en las raíces del problema. En este sentido, el correcto abordaje filosófico del problema debe comenzar por hacer un examen crítico-político del acto mismo de definir y no solo del carácter incompleto y excluyente de las definiciones ya existentes de ser humano<sup>2</sup>. Resulta inquietante que al discutir estos temas no se señale en general el hecho de que la lógica de la inclusión y la exclusión se desprende del procedimiento de definición por género y diferencia específica, procedimiento que tiene una larga tradición lógica que se remonta a Aristóteles y a Platón y sus ejercicios lógico-definitorios expuestos en los diálogos *Sofista* o *Político*. La operación definitoria tradicional por género y diferencia específica constituye un verdadero *dispositivo definitorio*<sup>3</sup> que está comprometido con la metafísica de la sustancia, de lo propio y lo accidental, esto es, con una concepción metafísica del ser que no facilita, sino que oscurece doblemente la comprensión de lo humano, ya en sí misma oscura.

Como es bien sabido, la ceguera ontológica activada por este *dispositivo definitorio* ha sido objeto de crítica recurrente en la filosofía contemporánea. Son clásicas las críticas de Heidegger (1995; 1977) al modo de preguntar de aquella antropología filosófica que se empeña por establecer una definición del ser humano, oscureciendo con sus presupuestos metafísicos la comprensión de la existencia (Dastur, 2000). Por su parte la antropología filosófica alemana, desde inicios del siglo pasado, no ha hecho otra cosa que asumir una posición crítica e insistir en el *factum* de la indefinibilidad de lo humano (Scheler, 1919, p. 307), convirtiendo paradójicamente esta condición de indefinibilidad en el rasgo “definitorio” del ser humano. El humano es un ser insondable y excéntrico; es *homo absconditus*, ha argumentado Plessner (2018, p. 54; 1975, pp. 237-244, 288-292; 1983). Para Gehlen, el humano es un ser abierto y carencial (1980, pp. 39 y ss.) que busca compensar esa apertura y carencia que lo caracteriza, como también ha explicado Marquard (2001, pp. 33-50). También<sup>4</sup>, por ello mismo, frente al absolutismo de su realidad inconceptualizable lo humano se configura tomando distancia, afirma Blumenberg (2011, pp. 454 y ss.; 2022). Lo humano consiste en afrontar su propia y esencial ausencia de fundamento y esencia, mediante los rodeos de la cultura y la técnica, como indicaron en su momento Cassirer y Gehlen, o mediante la autoafirmación, como Blumenberg sostiene (Torregroza, 2014).

Esta necesidad de cuestionar el afán de definición de lo humano de las antropologías filosóficas sustancialistas tiene en su base una motivación política en el pensamiento contemporáneo. Lo que tanto Heidegger<sup>5</sup>, Arendt (1958), Derrida (2006), Agamben (2002) y la antropología filosófica alemana han puesto en cuestión, si bien por caminos diversos y en diferentes momentos, es la política implícita en el *dispositivo definitorio*; aquella política de la definición de lo humano que obliga a adoptar una metafísica del ser humano.

<sup>1</sup> Este trabajo hace parte del Proyecto de Investigación ‘La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault’ (PID2020-113413RB-C31) del Grupo de Investigación ‘Historia y ontología del presente’ de la Universidad Complutense de Madrid. Una primera versión fue presentada en el Workshop Mapa Conceptual de la Contemporaneidad Clásica II: Conceptos Factores, Facultad de Filosofía, UCM, junio 13-15, 2022, Madrid.

<sup>2</sup> Dándole continuidad a los argumentos de *The Politics of the Human*, en *Unconditional Equals* (2022) Phillips defiende una igualdad incondicional y renuncia por ello a toda justificación de la misma. Pero con ello también renuncia a darle relevancia política a la cuestión antropológica. Sin embargo, ni el *telos* de la antropología es la justificación de la igualdad política, ni la renuncia a la antropología en la discusión de la igualdad resuelve el serio problema político que implica la pregunta por lo humano.

<sup>3</sup> Recorro aquí al concepto de dispositivo tal y como lo entiende Agamben (2015, pp. 9-34), por ser el más preciso para describir la operación política que opera en las definiciones de lo humano: disponer lo humano para que sea administrado.

<sup>4</sup> Como bien se sabe, las polémicas implicaciones políticas de las tesis de Gehlen a propósito de las instituciones han sido objeto de crítica —v.g.: Habermas (1958), Horkheimer (1974) o Blumenberg, quien cuestiona el absolutismo de las instituciones (Monod, 2009, p. 10; Tabas, 2012)—. Sin embargo, el concepto antropológico del ser carencial (*Mängelwesen*) constituye un límite a las pretensiones del absolutismo de la definición, como he argumentado ampliamente antes en otro lugar (Torregroza, 2014, pp. 92-97, 135-136, 147-151 y 376-389), puesto que permite deconstruir, como en efecto lo hace Blumenberg, las definiciones metafísicas del ser humano de las antropologías filosóficas metafísicas (Monod, 2009). Gehlen fue influyente en la generación escéptica de la antropología filosófica (Blumenberg y Marquard) y a pesar de los recelos de la Escuela de Frankfurt, lo cierto es que también fue muy influyente en la Teoría Crítica (Fischer, 2006 y 2008; Honneth, 2009) hasta el punto en que incluso el mismo Habermas reconoció su valor (Habermas, 1977, pp. 100-109; Baciero Ruiz, 2021, p. 208). La antropología filosófica alemana ha sido, además, reconocida como una verdadera escuela de pensamiento social (Fischer, 2006 y 2008; Rehberg, 2009). El concepto del ser carencial ha sido cuestionado radicalmente como ideológico por Sloterdijk (2014, pp. 529 y ss.). No obstante Sloterdijk desconoce el valor actual del concepto en la paleoantropología (Alonso Fernández, 2018).

<sup>5</sup> Aunque Plessner ya cuestionó el intento heideggeriano de antropología apriorística formal (2018, pp. 48-53), la analítica del *Dasein* en *Ser y tiempo* no deja de ser un elaborado intento de tomar distancia de la metafísica de la definición —lo que Plessner llama “antropología apriorística material”—.

La reflexión post-fundacional sobre las políticas de lo humano debe por tanto comenzar criticando la operación metafísica implicada en toda definición antropológica, evitando reducir el problema antropológico a la imprecisión de las definiciones, con el propósito de señalar, más bien, que el problema radica en el acto mismo de definir. En este sentido, el argumento que propone Anne Phillips, como defensora de la igualdad, según el cual las definiciones tradicionales del ser humano son cuestionables por androcéntricas y excluyentes, si bien señala algo que es cierto, no ataca el problema de base: la metafísica política de la definición.

### El valor de la igualdad y el hecho de la diferencia

Anne Phillips centra su argumentación en la equiparación entre el lenguaje sobre lo humano y el lenguaje sobre la igualdad (2015, p. 44): cuando se habla de lo humano o de la humanidad en las discusiones filosóficas y políticas se está en realidad haciendo referencia a demandas de igualdad. Se trata por supuesto de un asunto de retórica en la medida en que ciertos términos relativos a lo humano, como *ser humano*, *humanitario* y *humanidad*, aparecen con frecuencia, de modo operativo y argumentativamente sustancial en los discursos que defienden la igualdad, y en particular en los tres tipos de discursos que Phillips analiza en su libro *The Politics of the Human*: la defensa de los derechos humanos, el humanitarismo y la justicia global. Phillips no se detiene a comprobar detalladamente tales ocurrencias ni a hacer un análisis de las diferentes retóricas de la igualdad, sino que deduce la equiparación entre los dos lenguajes —el de lo humano y el de la igualdad— de su análisis crítico del vínculo de dependencia lógica que se acostumbra establecer entre la idea de igualdad y la idea de lo humano. Lo usual, argumenta Phillips, es que se recurra a una idea de humanidad compartida cada vez que se defiende la igualdad, haciendo con ello depender el carácter normativo de la igualdad de la constatación del hecho empírico de la igualdad o, más exactamente, de la postulación de una identidad ontológica entre todos los seres humanos. Con este procedimiento, sostiene Phillips, se construye una forma de argumentar que es problemática desde el punto de vista político, pues al ser las concepciones ontológicas de lo humano imprecisas y excluyentes se mina la igualdad que se quiere defender (2015, pp. 1-9).

De hecho, en varios discursos teórico-políticos contemporáneos, al menos en los que Phillips menciona (derechos humanos, humanitarismo y justicia global), el lenguaje de lo humano se puede equiparar al lenguaje de la igualdad. Esto significa que construcciones teórico-políticas que intentan defender la igualdad a partir de una idea de humanidad compartida, convierten la defensa del *valor* de la igualdad en la defensa del *hecho* de la igualdad, lo que sin duda es problemático. Si la defensa de la igualdad depende de que todos seamos *de hecho* iguales, resulta necesario comprobarlo, lo que deja en un segundo plano la tarea de argumentar lo más necesario: que así no seamos de hecho iguales —lo que es más probable—, sin embargo, *debemos tratarnos* con igualdad. En este sentido, hacer depender la defensa ética o política de la igualdad de la solución previa del problema ontológico de la igualdad humana —asegurando la identidad de todos los seres que clasifican como humanos—, debilita la defensa de la igualdad en vez de fortalecerla.

La defensa de la igualdad como un valor no solo *no necesita* de la constatación del hecho de la igualdad, sino que incluso *se perjudica* con ella. La razón de esto podría ser simplemente lógica; bastaría con argumentar que este es un caso de falacia naturalista: de un hecho no se deduce necesariamente una norma. Sin embargo, Phillips va más allá, pues sostiene que el problema principal con esta forma de argumentar es que conlleva a un menosprecio de las *diferencias* —“características contingentes” (2015, p. 10)— que distinguen entre sí a los seres humanos, siendo que esas diferencias deben ser consideradas como valiosas en sí mismas: la forma del cuerpo, el color de piel, el género y la cultura son los primeros ejemplos de Phillips (2015, p. 11). Phillips no está a favor aquí de una defensa radical de concepciones esencialistas de la diferencia —sea cultural o sexual— e incluso es contraria a ello, como lo demuestra su libro *Multiculturalism without Culture* (2007)<sup>6</sup>. Pero en *The Politics of the Human* sostiene que son justamente las diferencias las que hay que proteger cuando se defiende la igualdad, pues, para Phillips, a nivel práctico y temporal la igualdad no es el punto de partida sino el *de llegada*, aquello que hay que perseguir: la igualdad es *el trato que reclaman* justamente aquellos que en el presente no son tratados con igualdad a causa de sus diferencias. La demanda en estos casos es que la diferencia sea aceptada y no que sea rechazada (Phillips, 2015, pp. 133). Los discursos que insisten en dejar a un lado las diferencias para lograr la igualdad —el “somos iguales a pesar de nuestras diferencias”— convierten en cambio tales diferencias en problemas que deben ser resueltos, en características que deben ser eliminadas o que no deberían ser tenidas en cuenta, dejando de ser discursos que defienden la igualdad para convertirse en discursos que alimentan la exclusión y el desprecio por la diferencia. Es posible añadir, para complementar el argumento de Phillips, que quien demanda un verdadero trato igualitario en realidad reivindicar algo muy diferente a la “igualación”: reclama en cambio, que su diferencia no sea despreciada y que no sea obligado a negarla u ocultarla, sino que esta sea valorada como un modo válido y respetable de ser humano *entre otros*. La defensa de la igualdad es en realidad la defensa del derecho a ser diferente y del valor que hay en serlo. Se trata de una idea de igualdad cercana a la de Odo Marquard cuando afirma que “los derechos humanos universales son garantías institucionales para la pluralidad de los seres humanos; igualdad significa que todos puedan ser diferentes sin temor” (Marquard, 2001, p. 47). Igualdad, diferencia y pluralidad van pues de la mano.

<sup>6</sup> También en *Género y teoría democrática* afirmaba: “tenemos que encontrar un lenguaje político que pueda reconocer la heterogeneidad y la diferencia, pero no por ello capitular en un esencialismo que defina a cada quien sólo por un aspecto” (Phillips, 1996, p. 164).

Por todo lo dicho, lo cuestionable es la construcción problemática de una idea de igualdad montada en la *indiferencia* frente a las diferencias. La discusión en torno a la idea de humanidad compartida y lo que significa ser humano, en la medida en que está implicada en la discusión sobre la idea de igualdad, adquiere aquí un carácter político y social. *Definir lo humano* es un acto político que implica *per se* la posibilidad de incluir o de excluir y, por ende, de justificar tratos desiguales e injusticias. Si la definición de lo humano se hace por la vía de la negación de las diferencias, buscando aquella condición o cualidad que nos une *a pesar de* las diferencias, las diferencias se convierten en el obstáculo para la igualdad. Definiciones de este tipo se han usado y se pueden usar como arma política para justificar la *igualación* de lo marginal, de lo extraño o alternativo, con el fin de que cada vez se parezca más a la norma del ideal humano presupuesto en la definición, al mismo tiempo que justifica la exclusión de aquellos que persisten en la protección y defensa de sus diferencias.

Cuando se cruza además falazmente la oposición entre identidad y diferencia con la oposición entre igualdad y desigualdad, las diferencias salen perdiendo al ser identificadas como desigualdades que deben ser corregidas, al mismo tiempo que se confunde igualdad con identidad, trato igualitario ético-político con identidad ontológica o con identidades más “suaves”, como la identidad política o la cultural. Constituye un error, por ejemplo, considerar la diferencia cultural como un caso de desigualdad que debe ser corregido, pues las diferentes formas de ser culturales demandan un trato igualitario y por ende reconocimiento y no igualación. Pero, también es un error ocultar las desigualdades que políticamente son injustas, como las desigualdades económicas o la desigualdad de género, tratándolas como si fuesen inocuas diferencias culturales o diferencias pseudo-naturalizadas que no deben ser cuestionadas.

### Una crítica insuficiente a las estrategias de definición de lo humano

Lo dicho hasta aquí permite afirmar que Phillips acierta en su descripción de las consecuencias indeseables de definir lo humano en contextos argumentativos donde se quiere defender la igualdad. La tesis de Phillips está en línea con Arendt (1958, pp. 7-8), pues el concepto de igualdad que defiende Phillips presupone la *humanidad de la pluralidad* y no una supuesta y etérea *identidad de la humanidad*. Lo característico de la postura de Phillips es su insistencia en exigir —y por ende construir— la igualdad *desde* las diferencias y no mediante su negación. De algún modo, y a pesar de que quiera tomar distancia de la autora de *La condición humana*, Phillips hereda de Arendt su sensibilidad crítica frente aquellos discursos antropológicos que pretenden justificar la violencia de la igualación mediante una definición de ser humano; discursos que sacrifican la base de la política, que es la pluralidad de los seres humanos, en el altar de un concepto definido de ser humano —el Hombre, en mayúsculas— (Arendt, 2018, pp. 43-45).

Lo relevante no son por tanto las características contingentes —las diferencias— en sí mismas, sino el modo como son valoradas y tratadas, por lo que allí debe concentrarse la discusión ética y política, aunque por supuesto cualquier descripción ontológica de tales diferencias tenga implicaciones en la manera como las tratamos en la práctica. En este sentido, desde el punto de vista tanto ético como político, el ejercicio de comprensión ontológica de las diferencias —y, por ende, de la igualdad humana— puede ser objeto de crítica desde la filosofía práctica, sin que esto implique que el punto de vista ontológico quede subordinado al punto de vista ético y político. Resulta prudente mantener la distancia y la tensión existente entre ambos puntos de vista, por razones a la vez ontológicas y políticas. Todo depende de qué sea lo que se considere filosofía primera en cada caso: si la filosofía práctica o la antropología filosófica, como ya argumentó en su momento Plessner (2018, pp. 92-111).

Según Phillips, hay tres formas de definir lo humano que subyacen a la defensa de la igualdad en los discursos políticos contemporáneos (2015, pp. 20-46, 80-106). En primer lugar, están las *definiciones sustantivas*, que tratan de establecer lo que es común a todos los seres humanos. Entre este tipo de definiciones debemos incluir las clásicas, como por ejemplo “el animal racional”, las biológicas, las que apelan a necesidades o capacidades básicas o a experiencias compartidas del dolor, por ejemplo. En segundo lugar, están las estrategias retóricas que no definen al ser humano, sino que se limitan a señalar lo que no es. Se trata en este caso de definiciones que intentan una *vía negativa*, aunque su intento termina por avalar definiciones sustantivas implícitas. En tercer lugar, se encuentran las definiciones que se apoyan en la idea de dignidad humana y que se ubican en un complejo e incómodo lugar intermedio entre las dos primeras estrategias de definición, pues, por un lado, el concepto de dignidad se presenta al servicio de una definición sustantiva de lo humano, pero por otro, parece sencillamente un reemplazo de lo oscuro por lo más oscuro, de un significativo vacío por otro o una estrategia retórica para no definir lo humano.

La primera estrategia de definición, la sustantiva, identifica alguna cualidad o propiedad como si fuera inherente al ser humano. Resulta fácil reconocer de entrada que esta es una forma de abordar el problema de lo humano que está expuesta a rápidas objeciones y que, por supuesto, no satisface a nadie. No importa la cualidad que se escoja, siempre habrá ejemplos que refutarán su carácter definitorio, ya sean ejemplos de que no es la diferencia específica o de que no es *propia* —en el sentido Aristotélico del término en *Tópicos* (101b 20-25)—, esto es, una cualidad exclusiva del género humano, o ejemplos de que es excluyente, al no ser exhaustiva e incluyente con todos los casos. No importa aquí el contexto en el cual se proponga la definición, si en una discusión científica, en el campo de la biología, por ejemplo, o en una discusión política o filosófica. La dificultad con estas definiciones no radica en el hecho de que no hayamos sido capaces aún de encontrar una definición que sea plenamente satisfactoria, sino en el hecho de que la acción misma de definir al ser humano de esta forma constituye una forma de proceder errada que no comprende del todo la naturaleza de la dificultad que está en juego; algo que ya han señalado Heidegger, desde un punto de vista

ontológico (2003, pp. 66-70), y Blumenberg (2011, p. 374), desde un punto de vista antropológico-político, cuando se preguntan ambos si tiene realmente algún sentido preguntar *qué es el ser humano*, pues con una pregunta así, argumentan, no es evidente a primera vista que se sepa qué es lo que se está preguntando, si es posible definir lo humano o si tiene alguna importancia definirlo o no. Para Heidegger, la definición clásica del ser humano por género y diferencia específica olvida la pregunta por su ser (§10 de *Ser y tiempo*). Para Blumenberg, la definición clásica no solo “es irrelevante desde el punto de vista antropológico, sino que directamente impide la antropología” (2011, p. 380). Arendt ha señalado que la acción de definir al ser humano nos puede conducir a un lugar equivocado y frustrante (1958, pp. 23-25). Yendo más allá, Blumenberg recuerda que uno de los poderes que Hobbes le atribuye al Estado absoluto es su capacidad para dirimir disputas estableciendo jurídicamente definiciones de lo que es un ser humano (2011, pp. 374-389).

Phillips en este punto permanece en el nivel crítico más elemental y común. Repite el argumento de Joanna Bourke (2011) en *What It Means to Be Human* cuando allí cuestiona tanto el androcentrismo como el especie-centrismo de las definiciones tradicionales de lo humano, poniendo en práctica la estrategia consistente en criticar las “torpezas” morales de los seres humanos del pasado a la luz de los parámetros morales del presente. Bourke a su vez se apoya para tal fin en una lectura incompleta de Derrida y Agamben. Con respecto a Agamben, Bourke se limita a cuestionar su crítica a la máquina antropológica (Agamben, 2002), pues lamenta que no incluya también una crítica a la “máquina andrológica” (Bourke, 2011, pp. 379-380). Al mismo tiempo, Bourke afirma apoyarse en la deconstrucción derridiana de la distinción humano/animal (Derrida, 2006), asumiendo erradamente que la deconstrucción es un tipo de crítica que se limita a identificar fronteras fluidas entre pares de conceptos opuestos —humano/animal, por ejemplo— en una interacción de significados que se puede comprender como una cinta de Möbius (Bourke, 2011, pp. 9-13), siendo que Derrida insiste en lo contrario: en el abismo, la ruptura y la discontinuidad entre lo humano y lo animal que debe ser pensada (Villacañas, 2015; Derrida, 2006). Bourke omite por tanto el hecho de que la crítica a la máquina antropológica en Agamben no se reduce a que ésta sea un instrumento argumentativo del animalismo, sino que antes bien es una reflexión sobre lo que Agamben llama “el conflicto decisivo de la política occidental” que co-originariamente es biopolítica (2006, p. 146). Al mismo tiempo, Bourke pasa por alto tanto la dimensión de acontecimiento-sin-sujeto que tiene la deconstrucción, como el hecho de que la deconstrucción no es primariamente del uso de los conceptos, sino de la metafísica que habita en ellos, por lo que la inversión de los opuestos —o la borrada de sus fronteras— es apenas uno de sus momentos (Torregroza, 2004, pp. 25-65).

En este marco crítico construido por Bourke y Phillips, la definición Aristotélica del animal racional termina siendo asumida como un premeditado fallo lógico con clara intencionalidad excluyente: una especie de artilugio malvado al servicio de la cruel exclusión de personas o animales. No hay que detenerse en estos argumentos, pues a la larga apelan a una banalidad: que toda definición de lo humano es insatisfactoria, desde el punto de vista lógico/político. Hay que concentrarse más bien en la conexión que Phillips establece entre la idea de lo humano y la idea de igualdad, puesto que la establece *a partir de* la creencia de que la única forma de comprender *lo humano de lo humano* es precisamente aquella que se deriva de la aplicación del dispositivo definitorio, el procedimiento de definición por género y diferencia específica que opera con la lógica de la inclusión y la exclusión. Al reducir el problema de lo humano a una cuestión de definición mediante la aplicación de este procedimiento, queda claro que el problema antropológico se termina reduciendo a la cuestión política de incluir o de excluir elementos del conjunto (los animales, las mujeres, etc.) y, por ende, a la posibilidad de tratar algunos elementos como iguales o no. El acto de definir lo humano se entiende aquí inevitablemente como el problema político de tratar o no como iguales a aquellos humanos que no han sido reconocidos en la definición, y a la cuestión de cómo extender el trato *humano* a otros seres que comparten con los humanos características supuestamente exclusivas del género humano. Pero el paso lógico entre la idea de lo humano y la idea de igualdad lo da el dispositivo definitorio que convierte el problema antropológico en un asunto de desigualdad en el trato, causado por la injusticia implícita en un acto definitorio que *per se* excluye o incluye.

En este planteamiento del problema hecho por Phillips y Bourke hace falta una consideración más profunda de las motivaciones que impulsan a la inclusión y a la exclusión, por ejemplo, indagando causas que expliquen por qué el dispositivo definitorio se convierte en un arma política y jurídica en la justificación o la crítica de algunas desigualdades. Semejante estudio es el que cabría esperar de una consideración histórica del problema, ya sea desde los enfoques de la historia social o cultural, o de una explicación más funcional o estructural en el campo de la psicología, la sociología y la etnología. O por lo menos en una discusión de filosofía política, como lo hace Blumenberg en *Descripción del ser humano* (2011, pp. 376-379) cuestionando el absolutismo de Hobbes, que le entrega al Estado el poder de la definición del ser humano. También hace falta en el planteamiento de *The Politics of the Human* una reflexión más sólida a propósito de la idea de igualdad y de su necesidad, idea que Phillips asume sin cuestionar, esto es, que presupone de modo dogmático; asunto que tendrá que abordar después en *Unconditional Equals* (2022). La prudencia y el escepticismo filosófico llama de inmediato a reflexionar sobre los postulados de valor absolutos, pues no es evidente que una idea de igualdad sin más deba ser defendida como un bien en sí mismo o con un valor incuestionable, si no se precisa en algún sentido el concepto de igualdad o se explican sus dificultades. Phillips por supuesto hace precisiones importantes al contraponer por ejemplo la idea de igualdad con la noción de diferencia, por lo que su argumento en última instancia va a favor de la “igualdad de las diferencias”: una suerte de igualdad en el modo de tratar y valorar las características contingentes de las personas (2015, pp. 36-37, 43-44). Al mismo tiempo, Phillips insiste en que la igualdad es un arreglo político y social que se reclama, por el que se lucha y que puede que se conquiste, pero no es un hecho dado del mundo ni natural

ni histórico. En este sentido la igualdad no se puede “reconocer”, al modo como se vuelve a sacar a la luz una realidad olvidada o una verdad reprimida, sino que la igualdad se construye, en el trato social y las relaciones políticas. Pero a pesar de estas significativas precisiones, la idea de igualdad de Phillips no parece aclararse del todo desde el justo momento en el que intenta demostrar que el lenguaje de lo humano en las discusiones teórico-políticas contemporáneas de los derechos humanos, el humanitarismo y la justicia social es un lenguaje que remite inevitablemente a la noción de la igualdad. Decir que la discusión sobre lo humano es en el fondo una discusión sobre la igualdad no aclara el problema pues es explicar lo oscuro con lo oscuro, siendo que justamente los discursos que quieren defender la igualdad suelen apelar a la idea de lo humano no solo para sustentarla, sino también para aclararla, aplicando la premisa contraria: que es la idea de lo humano la que ilumina la idea de igualdad. En este sentido el análisis de Phillips conduce a transferir a la noción de igualdad las mismas dificultades que habitan en la noción de lo humano. La noción de igualdad que Phillips pareciera querer descargar de sus complicidades y complicaciones con los conceptos de lo humano, la humanidad y la dignidad humana, termina a la larga aún mucho más implicada en ellas.

Lo problemático de esta postura se hace aún más evidente en el momento en que Phillips intenta argumentar en contra de la segunda estrategia de definición: aquella que no define positivamente al ser humano diciendo lo que es sino señalando lo que no es. Se podría tratar de un interesante recurso de “antropología negativa” que invita a una reflexión más honda si no fuera porque el mecanismo definitorio de lo humano de la humanidad se sustenta aquí en la negación *de las diferencias*: lo humano se construye aquí *a pesar de* las diferencias y es *lo que resta* tras habernos liberado de ellas. Esta construcción se deriva de una interpretación ontológica del procedimiento jurídico-político mediante el cual tradicionalmente se postula la igualdad de derechos en los Estados modernos como una indiferencia institucionalizada con respecto a la raza, el sexo, la riqueza o la religión. Por supuesto, los sucesivos actos de desprendimiento de las diferencias propios de este modo de conceptualizar lo humano, conducirían a la larga a un lugar vacío, en la medida en que, tras las diferencias, entendidas como vestimentas con las cuales cubrimos nuestra desnudez ontológica, no quedaría en realidad más que el significante vacío —lo humano— a la espera de ser llenado por cualquier humanismo. La idea de que “en el fondo” solo queda nuestra humanidad oculta tras todo nuestro ropaje cultural, pertenece a una retórica sobre lo humano con una historia que sería muy largo ejemplificar aquí.

Baste decir que Phillips en momentos clave de su argumentación, para contrarrestar ese vacío de fondo de este modo de definir negativo, recurre a la idea de cuerpo como sustento de la igualdad (2015, pp. 13, 24, 36, 43). A pesar de sus críticas al substancialismo de las definiciones tradicionales, termina por adoptar una idea parecida cuando intenta contrarrestar el vacío de la vía negativa de las definiciones abstractas: lo que lamenta de tales abstracciones es justamente su negación del cuerpo, creyendo que en eso consiste su carácter abstracto, y olvida que la misma idea de cuerpo es también una abstracción. Phillips argumenta que las definiciones por vía negativa se convierten en una trampa al identificar subrepticamente lo humano con aquellos cuerpos que están exentos de cuestionamiento: los cuerpos normalizados de los varones blancos prósperos y saludables —es el clásico argumento feminista de Iris Marion Young (1990)—. Son los cuerpos diferentes a ese patrón androcéntrico, heterocéntrico y etnocéntrico los que necesitan ser visibles y valorados en sus cualidades diferenciales y no precisamente mediante la negación de las mismas. Se trata de un argumento que en principio simplemente subraya la diferencia corporal como realidad biocultural que reclama igualdad y en ese sentido no habría por qué pensar que apunta a una definición substancial de lo humano. Sin embargo, Phillips no solo afirma que *somos nuestras diferencias* (2015, p. 36), sino que conecta rápidamente y sin mucho rigor toda la diversidad corpórea humana en la supuesta experiencia común del dolor como un indicador de que, después de todo, en el fondo, somos lo mismo o somos iguales porque sentimos o experimentamos lo mismo por tener un *cuerpo*<sup>7</sup>.

Hablar de cuerpo no implica *per se* abandonar las abstracciones. La idea de cuerpo es una abstracción más que reemplaza la abstracción del concepto de “lo humano”, con el mismo rango retórico que las nociones de alma, conciencia, razón o dignidad, por lo que en principio la propuesta no significa ningún avance. Si el punto ontológico que sustenta la igualdad es la experiencia del dolor, habría que dedicarle varias páginas a esta cuestión de la identidad del dolor compartido recurriendo a la historia cultural, la antropología y la filosofía del dolor, pues no es una identidad establecida ni autoevidente, sino históricamente construida. Aquí no hay lugar para examinar algo así. Lo que sí es posible hacer aquí es afirmar que así se suponga que las experiencias de dolor son idénticas o que igualan a los seres humanos, semejante supuesto no sigue siendo un buen argumento para sustentar el valor de la igualdad política o social, por las razones que la misma Phillips enuncia desde un comienzo, en la medida en que sigue siendo una aplicación del dispositivo definitorio con implicaciones sustancialistas. Si la igualdad es algo que se reclama, que se exige a nivel político, no a pesar de las diferencias, sino precisamente en virtud de ellas, es porque la igualdad está proyectada en un horizonte de expectativas, ya sea bajo la forma de objeto de deseo, de finalidad, de idea regulativa, o de promesa. La igualdad no es un hecho de partida y apelar al cuerpo como sustrato común de las diferencias, en oposición a otros conceptos abstractos de humanidad, termina eliminando la pluralidad contenida en el concepto de diferencia, al mismo tiempo que recupera una metafísica del cuerpo que reincide en el dispositivo definitorio.

Lo que demuestra el recurso al cuerpo en Phillips es una necesidad lógico-política. En la medida en que la idea de igualdad se traduce en el lenguaje de la humanidad compartida y viceversa, nos vemos obligados a postular alguna idea de humanidad, sea la que sea, como causa final de la acción, si es que no queremos que

<sup>7</sup> En ese punto, Phillips retoma el argumento que había expuesto en: *Our Bodies, Whose Property?* (2013).

algún concepto excluyente se interponga fantasmalmente en la zona oscura del símbolo, en la trastienda del significante vacío, por no querer hacerlo explícito y articularlo en la conciencia pública. Decir que el lenguaje de lo humano es el lenguaje de la igualdad no cancela, por tanto, el problema antropológico-político.

### Cambiando la pregunta por lo humano hacia una conciencia deconstructiva

Lo dicho hasta aquí permite vislumbrar qué es lo que le falta al camino reflexivo de Phillips para que pueda salir del círculo vicioso del dispositivo definitorio. Más allá de las ambigüedades y contradicciones implicadas en su concepto de “diferencia” que merecerían un examen más detenido, en la medida en que las diferencias corren el riesgo de ser *reificadas*, al mismo tiempo que igualan lo que no es equiparable —el ser mujer, con el ser negro, con el ser pobre, por poner solo ejemplos obvios—, podemos concentrarnos aquí en los problemas implicados en la conexión entre las ideas de igualdad y humanidad y en la tesis subsecuente de Phillips de la necesidad de comprender el problema antropológico como un problema político. La igualdad como reivindicación implica una proyección a futuro. Pero tal proyección a futuro se puede convertir en un discurso teleológico que instrumentaliza la acción política del presente en aras de la realización de un determinado ideal restrictivo de ser humano, tan restrictivo como cualquier ideal de una antropología fundacionalista, puesto que opera con el mismo dispositivo definitorio<sup>8</sup>. Por ello resulta preferible apostar por una interpretación *deconstructiva* de la acción política contenida en el discurso, que esté atenta al permanente juego de inclusión/exclusión. El gesto deconstructivo puede tener puesta la mirada en una igualdad *por venir* —por jugar con la expresión derridiana—, pero tiene la ventaja de permanecer alerta frente a cualquier supuesta superación de las contradicciones propias del concepto de lo humano. Esta puede ser la estrategia para no incurrir en las limitaciones de una tarea constructiva de inclusión/exclusión que se afina en el marco del dispositivo definitorio que suele operar en el entendimiento jurídico-normativo del problema.

La *apertura* en la comprensión de lo humano que aquí se asoma en línea con Agamben (2002) y Derrida (2006), pero también con Plessner (1983), Gehlen (1980, pp. 18-19), Scheler (1919) y Blumenberg (2011), implica mantener un *espacio en tensión* con lo inconceptualizable —con aquello que escapa a la conceptualización, en el sentido propuesto por Blumenberg<sup>9</sup> (1995)—. Si ese espacio de tensión entre la comprensión y la incompreensión se mantiene a la vista, se puede desplegar una *política filosófica* de cuestionamientos críticos al gesto onto-antropológico de definir lo humano y no solo un ataque puntual a definiciones concretas que espera, a la larga, una definición nueva. Phillips podría ser completamente consciente de ello, en la medida en que, inspirada en el postulado arendtiano de la pluralidad, no comparte las onto-antropologías que fundamentan las ideologías totalitarias. En la crítica convencional que formula Phillips a la idea de igualdad en Arendt, como una igualdad reducida a su dimensión política que parece obviar la exigencia paralela de igualdad económica y social, Phillips olvida la necesidad que hay en el pensamiento de Arendt de proteger la pluralidad y no someterla al dogma de la igualdad en una dimensión *total*, porque es extremadamente sensible a su principal peligro: todo postulado de igualdad humana que sugiera una identidad ontológica —sobre todo si ésta está proyectada al futuro— conduce a la justificación metafísica de un programa político a gran escala de *igualación*, que pasa inevitablemente por la reducción violenta de las incómodas aristas de la pluralidad o, como ha sido el caso en el totalitarismo histórico del siglo XX, pasa por la eliminación radical de toda diferencia.

Existe por tanto otro camino. El dispositivo definitorio no es el único modo de afrontar la cuestión antropológica —la pregunta por el ser del ser humano— o, mejor aún, no es el único modo de plantearla. La pregunta clásica *¿qué es el ser humano?*, traducida en el lenguaje contemporáneo en las preguntas sobre el ser de lo humano y sobre lo que constituye la humanidad compartida, mientras persistan en preguntar “qué es lo humano” son modos de preguntar metafísicos que así se pretendan enmarcar en un debate jurídico-normativo sobre la definición más funcional o utilitaria, conducen en todo caso a un entendimiento confuso del problema antropológico en su dimensión ontológica y por ende a una incompreensión del problema político aquí implícito. No es necesario compartir todas las tesis de Heidegger para argumentar esto, aunque su deconstrucción de la pregunta metafísica sobre el ser del ser humano desarrollada en *Ser y tiempo* sea muy útil para estos efectos. Sin necesidad de aceptar un olvido del Ser, por lo menos sí cabe reconocer que es el ser del ser humano lo que está en juego y lo que más debe ser pensado con la pregunta antropológica, por lo que la principal dificultad en la comprensión del problema radica en el *modo de preguntar*.

La pregunta por lo humano planteada en clave socrática confunde de entrada un lenguaje ontológico con uno moral y político. Lo humano como nombre de un ente o un conjunto de entes, pero también lo humano como una cualidad positiva o negativa que puede estar presente en las interacciones de estos seres. La larga y variable historia del término lo delata, pero sobre todo sus usos contemporáneos, en los que lo humano está presupuesto en el discurso. Si algo caracteriza a la filosofía contemporánea es justamente su extendida reticencia a hablar en el lenguaje de lo humano debido a su excesiva vaguedad ontológica y moral, que ha hecho de la antropología filosófica un campo de reflexión a menudo marginal, al mismo tiempo que en diversas aproximaciones al problema se evita programáticamente el léxico de lo humano y se lo

<sup>8</sup> Otro serio problema de esta proyección de la igualdad al futuro es que pasa por encima de la necesidad de justicia anamnética (Mate, 2003). El reclamo de igualdad no solo apunta al futuro sino también al pasado y en este último caso se puede interpretar como la necesidad de justicia implícita en el deber de memoria (Sánchez-Cuervo, 2007).

<sup>9</sup> Para quien eche en falta una explicación más cabal de por qué la antropología filosófica que se origina en Plessner y Scheler y continúa en Gehlen no podía operar a la larga con definiciones ontológicas acerca del ser humano sino con “indefiniciones”, remito al texto póstumo *Die Beschreibung des Menschen*, donde Blumenberg explica por qué el problema de la antropología no es qué es el ser humano sino *cómo es posible* el ser humano.

reemplaza por una compleja estrategia retórica que no habla del ser humano para hablar de él, como ocurre por ejemplo en los usos y abusos retóricos de la terminología heideggeriana del *Dasein*.

Si se pregunta qué es lo humano en su sentido moral y político, hay dos caminos elementales: reconocer en toda acción realizada por el ser humano alguna universalidad o ubicuidad oculta tras el significante “humanidad”, o entender lo humano como una forma de conducta del ser humano que se opone a otra que no es satisfactoria y debemos rechazar. En el primer camino, “no hay nada más humano que la guerra” y frases parecidas pueden ser expresión de un discurso con trasfondos tan diversos como el determinismo, la particular hermenéutica de lo humano presente en la retórica de la biología y la neurociencia o el universalismo tácito de las constantes descubiertas por la antropología física o la cultural. Incluso cabe en este conjunto la antigua idea de pecado: la tendencia ínsita en el ser humano a caer en su inherente debilidad, la debilidad moral de la carne —la humanidad—. En el segundo camino, la conducta de cada individuo se escinde en dos y genera a su vez una escisión en la propia consciencia, entre la acción humana y la no humana, o entre lo humano y su propia animalidad como argumenta Agamben al describir la máquina antropológica. La diferencia más operativa aquí es la oposición entre humano y animal, que ha estado históricamente mucho más al servicio de una lucha interna del alma contra el pecado que al desprecio y el maltrato de otros seres sintientes, pues lo que se intenta dominar, separar o reprimir es la propia “animalidad” del hombre. La historia de la metafísica da claro testimonio de ello y no hay por qué detenerse en eso aquí ya que es de común conocimiento, lo mismo que da testimonio de ello la historia del humanismo como conjunto de programas de domesticación —en el lenguaje nietzscheano de Sloterdijk (2000)— o de combate cultural y educativo en contra de la propia “animalidad” humana. Phillips es sensible justamente a esta última operación, y afirma explícitamente no posicionarse ni en el humanismo, ni en el antihumanismo ni en el posthumanismo, pero no puede evitar a la larga en su crítica de los humanismos defender uno nuevo al permanecer en el ámbito de la pregunta metafísica.

Como se ha señalado arriba, cuando planteamos la pregunta ¿qué es el ser humano? no es para nada evidente qué es lo que estamos preguntando (Blumenberg, 2011, p. 374). Por eso Blumenberg (2011, p. 381) cambia el modo de preguntar a la pregunta *cómo es posible* el ser humano. Se trata de la pregunta de la antropobiología de Gehlen (1980, p. 19), que Blumenberg interpreta en una primera instancia en esa estela, pero que admite también una interpretación crítica cuasi-trascendental: no solo pensar las condiciones empíricas de posibilidad de lo humano en la antropogénesis, reemplazando la regresión fenomenológica de la conciencia por una fenomenología de la conciencia incorporada, sino también pensar las condiciones *cuasi-trascendentales* —el término es derridiano— de posibilidad de lo humano en las fronteras naturaleza/cultura, humanidad/animalidad y humanidad/divinidad, fronteras inestables, porosas, y paradójicamente presupuestas en todo intento por instaurarlas. Una articulación de la estrategia deconstructiva con el modo de preguntar de una antropología crítica postfundacional es una alternativa al atolladero del dispositivo definitorio y postula el despliegue de una tarea a la vez filosófica y política de habitar el tenso espacio entre lo conceptualizable y lo inconceptualizable del *homo absconditus*.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale* [Lo abierto. El hombre y el animal]. Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2006). *Lo abierto* (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2015). *¿Qué es un dispositivo?* (Mercedes Ruvituro, Trad.). Anagrama.
- Alonso Fernández, Marcos (2018). Reflexiones en torno a la idea del hombre como ser carencial: Ortega, Gehlen y Sloterdijk. *Thémata. Revista de filosofía*, 58, 119-136.
- Arendt, Hannah (1958). *The human condition* [La condición humana]. University of Chicago.
- Arendt, Hannah (2018). *¿Qué es la política?* (Rosa María Sala Carbó, Trad.). Paidós.
- Baciero Ruiz, Francisco (2021). La filosofía de las instituciones de Gehlen. Una reivindicación. *Azafea. Rev. Filos*, 23, 189-214.
- Blumenberg, Hans (1995). Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad. En *Naufregio con espectador* (José Vigil, Trad.) (pp. 91-110). Trotta.
- Blumenberg, Hans (2011). *Descripción del ser humano* (Griselda Mársico, Uwe Schoor, Trad.). FCE.
- Blumenberg, Hans (2022). *Die Ontologische Distanz* [La distancia ontológica]. Surhkamp.
- Bourke, Joanna (2011). *What it means to be human* [Qué significa ser humano]. Virago.
- Dastur, Françoise (2000). The critique of anthropologism in Heidegger's thought [La crítica del antropologismo en el pensamiento de Heidegger]. En James E. Faulconer y Mark A. Wrathall, *Appropriating Heidegger* [Apropiándose de Heidegger] (pp. 119-136). Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487583.008>
- Derrida, Jacques (2006). *L'animal que donc je suis* [El animal que luego soy]. Galilée.
- Derrida, Jacques (2015). *Clamor*. (Cristina de Peretti della Rocca, Luis Ferrero Carracedo Trads.). Oficina de arte y ediciones.
- Fischer, Joachim (2006). Philosophische Anthropologie – Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945. *Zeitschrift für Soziologie*, 35(5), 322-347.
- Fischer, Joachim (2008). *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. [Antropología filosófica. Una escuela de pensamiento del siglo XX]. Alber.
- Gehlen, Arnold (1980). *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*. (Fernando-Carlos Vevia Romero, Trad.). Sígueme.

- Habermas, Jürgen (1958). Anthropologie, philosophische [Antropología, Filosófica]. En *Fischer Lexikon Philosophie* [Léxico de Filosofía Fischer] (pp. 18-35). Ivo Frenzel. Reeditado en: Habermas, Jürgen (1977). *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. [Cultura y crítica. Ensayos dispersos] (pp. 89-111). Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1977). Die Zeit des Welbildes [La época de la imagen del mundo]. En *Holzwege* [Caminos de bosque] (pp. 75-114). Klostermann.
- Heidegger, Martin (1995). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de bosque* (Arturo Leyte Coello, Trad.) (pp. 63-90). Alianza.
- Heidegger, Martin (2003). *Ser y tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Trotta.
- Honneth, Axel (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la Sociedad* (Germán Cano, Trad.). Mínimo Tránsito.
- Horkheimer, Max (1974). *Teoría crítica* (Edgardo Albizu y Carlos Luis, Trad.). Amorrortu.
- Marquard, Odo (2001). *Filosofía de la compensación* (Marta Tafalla, Trad.). Paidós.
- Mate, Reyes (2003). En torno a una justicia anamnética. En J. M. Mardones y R. Mate, *La ética ante las víctimas* (pp. 100-125). Anthropos.
- Phillips, Anne (1996). *Género y teoría democrática*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Sociales y Programa Universitario de Estudios de Género.
- Phillips, Anne (2007). *Multiculturalism without culture* [Multiculturalismo sin cultura]. Princeton.
- Phillips, Anne (2013). *Our bodies, whose property?* [Nuestros cuerpos, ¿propiedad de quién?]. Princeton.
- Phillips, Anne (2015). *The politics of the human* [Política de lo humano]. Cambridge U.P. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316145555>
- Phillips, Anne (2022). *Unconditional equals* [Iguales incondicionales]. Princeton.
- Plessner, Helmuth (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [Los grados de lo orgánico y el ser humano]. Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110845341>
- Plessner, Helmuth (1983). Homo absconditus. En *Gesammelte Schriften* [Escritos reunidos]. Vol. 36 (pp. 352-366). Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth (2018). *Poder y naturaleza humana* [Roberto Navarrete, Kilian Lavernia Bisecas, Trad.]. Guillermo Escolar.
- Rehberg, Karl-Siegbert. (2009). Philosophical anthropology from the end of World War I to the 1940s and in a current perspective. *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate*, 1 (1), 131-152.
- Sánchez-Cuervo, A. (2007). El discurso de la igualdad ante los imperativos de la memoria. Aproximaciones desde América. *Revista Bajo Palabra*, 2, 119-129.
- Scheler, Max (1919). Zur Idee des Menschen [Hacia una idea de ser humano]. En: *Vom Umsturz der Werte I*. [Sobre el derrocamiento de los valores]. Der Neue Geist.
- Sloterdijk, Peter (2000). *Normas para el parque humano: una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger* (Teresa Rocha Barco, Trad.). Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2014). *Esferas III. Espumas* (Isidoro Reguera, Trad.). Siruela.
- Tabas, Brad (2012). Blumenberg, Politics, Anthropology. *Telos*, 158, 135-153. <https://doi.org/10.3817/0312158135>
- Torregroza, Enver (2004). *Una introducción a Derrida*. Centro de Investigaciones Filosóficas. Universidad Libre.
- Torregroza, Enver (2014). *La nave que somos: hacia una filosofía del sentido del hombre*. Editorial Universidad Javeriana.
- Villacañas, José Luis (2015). Animal/Humano: Plessner, Blumenberg, Derrida. *Revista de Filosofía Aurora*, 27(41), 503-521. <https://doi.org/10.7213/aurora.27.041.DS05>
- Young, Iris Marion (1990). *Justice and the politics of difference* [Justicia y política de la diferencia]. Princeton University.