

Una inscripción por privilegio de registro Teología y biotecnología de la adopción*

Por Alexandre M. Jardim Pimenta**

Resumen: Trataremos de comprender lo que sucedió en Occidente a partir del año I de la pandemia de COVID-19, buscando traer a la luz la naturaleza profunda de la actualidad. Pensaremos el enlace entre la actual catástrofe teológica y el impulso a la edición genética de la especie. Teniendo en vista los cambios que en la contemporaneidad se producen en el derecho sobre y a la vida, especialmente en la vida pre y postnatal o neonata. Transformaciones que estudiaremos desde la matriz jurídico-política y teológica de la adopción, que tiene su raíz en el paradigma de un poder eugenésico que marcó y, de hecho, marca hasta el presente, las formaciones jurídico-políticas del *Homo sapiens* en sus distintas zoopolíticas: la antigua, la post-antigua y la contemporánea, con sus diferentes *políticas de la vida* (biológica) bajo el paradigma de la doble posibilidad, del *ius exponendi* o de la adopción filial divina. Extendiendo nuestro estudio respecto de la matriz jurídica y teológico política de la *adopción en tanto adopción* hasta la contemporaneidad, buscaremos integrar al pensamiento las nuevas biotecnológicas.

Palabra claves: pandemia; crisis de la fe institucional-eclesiástica; edición genética; derecho sobre la vida y a la vida; adopción; República de la Selección Libre.

* Nota de los editores: el presente ensayo constituye una *traducción no profesional* del portugués al español. Sepa comprender el lector si algunos de sus pasajes contienen frases excesivamente técnicas o poco naturales al castellano. Consideramos de enorme valor el presente escrito por su fecundo y abierto diálogo con la producción intelectual argentina en general, y con esta revista cultural en particular.

** Filósofo y ensayista.

- I. **Introducción y contextualización**
- II. **Dos observaciones**
- III. **Recursión reflexiva**

I. 1. En una clase del año 2019, el antropólogo Eduardo V. de Castro, tratando sobre la multiplicación de catástrofes en nuestros tiempos, distinguió entre dos tipos de catástrofes. A saber: locales, súbitas y discontinuas; y globales, progresivas y multidimensionales, como, por ejemplo, la emergencia climática global. Y señaló que todas ellas, de un tipo o de otro en sus escalas, son hoy, al mismo tiempo, políticas y naturales. Pudiendo, como tales, ser entendidas como eventos ontológicamente interseccionales, y esto porque son catástrofes al mismo tiempo geofísicas; geoquímicas, biológicas, ecológicas, económicas, técnicas, sociales, políticas, psicológicas y, como sugiere el antropólogo que se añade también a la lista, teológicas. Si hay algo de lo que hoy nos hemos tornamos conscientes es que no hay más posibilidad de separar lo político y lo natural. Porque no hay decisión o proceso político que no produzca, directa o indirectamente, efectos sobre el mundo material. Y a la vez, recíprocamente, porque no hay proceso natural que no tenga efectos políticos.

Distinciones, especificaciones y consideraciones relevantes a la hora de pensar el surgimiento, en la historia biocultural de las pandemias en las comunidades humanas, del periodo ¿de los ciclos pandémicos globales? Con la emergencia pandémica del año 2020 referente al virus clasificado como SARS-CoV-2, generador en humanos de la enfermedad que fue denominada COVID-19, y que muy probablemente se tornará endémico.

2. Concibiendo la pandemia global como un evento ontológicamente interseccional, queremos destacarla como *generadora de una catástrofe teológica con todos sus efectos (jurídico) políticos*: en cuanto a la Iglesia Católica que, en tal contexto – desde 2020 – experimenta el ocaso absoluto de la fe institucional. A la vez, teniendo en vista tales sucesos en su intercesión ontológica, como *aceleradora de las investigaciones tecnocientíficas en el campo de la edición genética*: en específico, en el contexto de la Revolución Tecno-Reproductiva en curso con sus varios efectos. Teniendo en vista, específica y recíprocamente, *el derecho sobre y a la vida*. Los que, desde un punto de vista ultra-histórico en la historia jurídico y teológico-política de Occidente, estudiamos desde el *problema de la adopción en tanto ad-opción* que, así grafiados, problema y término, significan un *poder sobre la vida*.

3. Colocando en perspectiva lo que pasa actualmente. En particular, en el contexto de las tecno-democracias contemporáneas. A partir de lo que ha pasado en y desde el año 2020 en plena pandemia: política, jurídica, económica, tecnocientífica, psicológica, social, antropológica, teológica y filosóficamente. Buscando comprender lo que pasa hoy y lo que ha pasado en la historia occidental, en su muy compleja geología cultural, hasta la actual titánica civilización tecnológica, en el marco de una *cesura* civilizacional que establece un nuevo fin y un nuevo inicio, generados con la emergencia de la pandemia global y con la tecno-mutación también en curso a escala planetaria – según señaló el filósofo Fabián J. L. Romandini (2013; 2021). Considerando, en especial, los cambios en cuanto al derecho sobre y a la vida, desde la historia de las distintas “políticas de la vida” occidentales y sus correspondientes ‘eugenesias’, o las zoopolíticas antigua, post-antigua y la actual, la cual se está estableciendo a partir de la interacción de múltiples antro-po-tecnologías: en especial el derecho, la biomedicina y las biotecnologías de edición humana.

4. Teniendo en vista, consiguientemente, la significativa intersección o la significativa co-implicación entre la referida catástrofe teológica *en cuanto a la fides/fe institucional de la Ecclesia universal, correspondiente a su ocaso absoluto, y la aceleración del campo de la edición genética en el contexto tecno-reproductivo*: con el avance hacia el establecimiento de sus prácticas, sus programas y mercados, en el contexto específico del Estado de “neutralidad liberal” y, según expresión del sociólogo Hermínio Martins (2012), de la “República de la Selección Libre de casi todo”, específicamente de la “Selección Libre Germinal”.

5. Nos parece que debe considerarse a las tecno-democracias como curiosas “repúblicas de selección” que, según pronosticó Herminio Martins, en tanto modelo de civilización occidental, van a entrar en una nueva fase, con el surgimiento de la primera “República de Selección Germinal”. De acuerdo con tal reflexión, aquella república en la que los procedimientos de ingeniería genética germinal aplicados a la reproducción humana *van a tornarse tal vez derechos humanos o al menos del consumidor*. En tanto – y en parte porque la Iglesia Católica representa la religión organizada en su exponente máximo – la institución con envergadura jurídica para – hasta antes de la pandemia (año I) – influir en diversas legislaciones de todo el mundo, se dejó a sí misma influir por el poder temporal, y no hay a la vez instancia jurídico-política mundial para actuar respecto de la edición genética humana. Según observaron, respectivamente, Romandini y el sociólogo Gabriel Muro (2021).

6. Confirmaremos lo que pensadores de los últimos años supieron mostrar, advertir y pronosticar sobre *posibles cursos de los acontecimientos de la Historia Mundial*. Por ejemplo,

una *tiranía planetaria* que, según consideró Romandini, bien puede ser unitaria o plural y que *podría azotar al orbe terrestre* en el sentido de *amenazar su supervivencia* mientras promueve la conquista del *nuevo nómos extra-geodésico*: que incluye la *reproducción técnica tout court*, realizada, por lo tanto, *fuera de los ciclos del parentesco* (biocultural); justamente, a su vez, como ambición idílica de la *colonización interplanetaria* (2021: 116).

Públicamente a partir de 2010, con la publicación por Romandini del 1º Volumen de su políptico *La comunidad de los espectros I, Antropotecnica*. Y antes, al menos desde el año de 1993, con la publicación por Martins de su *Hegel, Texas*, y de muchos textos desde entonces. Algo de tal producción se puede estudiar en su libro *Experimentum humanum: civilização tecnológica e condição humana*. Cuyo conjunto de reflexión o estudio: sociología filosófica de la tecnología y la civilización tecnológica, busca, según señaló sobre la obra de Martins el sociológico Laymert Garcia dos Santos (2015), comprender la *escatología contemporánea en sus dos grandes vertientes*. Ellas son las siguientes: *Aceleração, progresso e experimentum humanum*: el “*experimentum mundi tecnológico en curso*” y el “*experimentum humanum*”, siendo que ese es el “Gran Experimento”, el “proyecto del ‘Experimento-sobre-el-Hombre’, por el Hombre”. Siendo que, en Occidente, su prognosis incluye, *post medicalización* (XIX-XXI), la *fase microeugenésica-negativa*, la *positiva más paulatinamente* (2012: 110), y unos pocos *humanos* comandando el futuro de la especie humana (ibid.: 400).

7. Teniendo en cuenta que Martins entiende que en las sociedades hipermodernas el supuesto fatalismo en relación a la Naturaleza de las sociedades campesinas –diagnosticado por muchos sociólogos y antropólogos entre los años 1950-60 en sus diagnósticos de las resistencias y obstáculos al desarrollo – fue *sustituido, de manera amplia*, por una especie de *fatalismo de la tecnología*: “[...] con todas sus ambigüedades” (ibídem: 399). Proceso que es explicado por el sociólogo en el sentido de que, al menos en principio, la tecnología fue *naturalizada*, ya que *la dinámica tecnológica o tecno-economía en curso hoy*, con sus múltiples procesos de *creación destructiva*, es vista como una especie de:

“[...] gran “fuerza natural” indomable e irresistible, del género de las súper erupciones, de los grandes sismos o de los tsunamis (equiparando así el “sublime tecnológico” al “sublime natural”), por el antiguo director del Media Lab del MIT, Nicholas Negroponte, seguido en esta terminología, *ipsissimi verbis*, por el Presidente Clinton y muchos otros” (ibídem).

Y la naturaleza, a la vez, fue *desnaturalizada* y esto en el sentido de que pasó a ser considerada como esencialmente *maleable y apropiable por medios tecnocientíficos*, esto es, *desfatalizando* la Naturaleza. Dice Martins: “fatalizamos la tecnología (o, por lo menos,

usamos un discurso de fatalidad con relación a ella)” (ibídem). En lo que tal vez funcione un principio de “conservación del fatalismo” que es interesante tener en consideración, como afirmó W. H. McNeill, historiador, estudioso de las epidemias y pandemias en la historia mundial. Un principio de “conservación de la catástrofe” en un mundo científico-tecnológico. También, *curiosamente* – señala Martins (ibid.: 112) –, los entusiastas del Proyecto del Genoma Humano no pocas veces lo compararon al Manhattan de la bomba atómica y esto como si se tratara de abrir una “segunda gran caja”:

“[...] de Pandora fuese una aventura agradabilísima para la humanidad: aun no vi una comparación análoga con relación al [...] del Proteinoma Humano que va a sucederlo, ahora que [...] el PGH está casi completo, pero tal vez sea más tranquilamente vendible, y políticamente aceptable, en esta coyuntura”.

Si la referida *imbricación entre lo político y lo natural* (1.), según la consideración de E. V. de Castro, *de modo poco metafórico*, puede ser caracterizada de *sobrenatural*: quiere decir, en la medida en que ella apunta a un régimen ontológico más allá del concepto tradicional de *naturaleza*, o sea, de naturaleza como dominio de lo dado, de lo no construido, lo que escapa a la costumbre y al discurso. Siendo el nombre propio de esta *inseparabilidad o compenetración entre lo político y lo natural: Antropoceno*, que en su *traducción política* y en el sentido de su *implicación pragmática* es *emergencia climática*. Si para el comienzo de la época geológica que estamos viviendo, distinguida y nombrada como “Antropoceno” por el químico Paul Crutzen, demarcándola de la categoría usual del Holoceno justamente para señalar el papel geológico, geogónico, biosférico, de la modificación de la atmósfera que es cada vez más importante, del *homo sapiens sapiens*, el químico data *de facto* desde la máquina de vapor de James Watt en versiones sofisticadas: “[...] más o menos a partir de 1760, y el creciente impacto de consumo de combustibles fósiles [...]” (ibídem: 401). Otra fecha aventurada es la de 1945, con la realización de la primera prueba de la bomba atómica en la historia.

Por lo tanto, el sociólogo considera que la *revolución biológica en curso*, hoy con potencialidad de influir también a escala planetaria o global como la pandemia y el clima en su nuevo régimen termodinámico, geofísico y químico, etc., podría tal vez conducir a lo que se podría denominar *el Antropoceno II*. Entendido por el sociólogo como una época en la cual el Hombre: “[...] se tornaría el agente de su propia modificación biológica, genética radical, y de la de su propia evolución intra y trans-especiente, en que la autoevolución del Hombre dominará su historia o posthistoria” (ibídem: 401). Advirtiendo que si tal visión vehiculizada por el positivismo, el evolucionismo y el marxismo incluía *solidaridad humana universal*, hoy ya *no lo hace*:

“Estas tecnologías potentes, como las otras grandes tecnologías, hoy ejercen, o pueden ejercer, un poder, un despotismo, se puede decir, sobre las generaciones futuras, sin precedente en la historia humana, hasta el punto de transformar la especie radicalmente” (ibídem).

Época, en el entendimiento de Martins, de la *tecnociencia de mercado*; de la civilización del gen; del siglo o milenio de la biotecnología; o, aun, de la *convergencia/confluencia de las tecnologías*: bio y nanotecnología; de información y de comunicación; neurociencia/neurotecnología o ciencia cognitiva. *Más bien y más radicalmente* en una época de aceleración y aceleración de la aceleración, para la *superación de la condición humana* (señalamos, *animal*), rumbo al post-humano: “[...] no sólo para la mejora (*enhancement*) de los humanos, de su genoma y cognoma” (ibíd.: 401-2).

Siendo así, si en su traducción política en el sentido de su implicación pragmática, el nombre propio de la imbricación, de la inseparabilidad/compenetración en cuestión, es Antropoceno, entonces la emergencia climática con confluencia de las tecnologías actuales, confluencia que, como señala Martins, *es hoy tan pregonada*, nos preguntamos: ¿cuál sería, es, será, *el nombre propio de la emergencia del Antropoceno en su 2ª fase (II)*, ocasionada por y relativa a la *revolución biológica y revolución tecno-reproductiva en curso*?

La cuestión es que, como Martins advirtió, se ha entrado (quizá a partir de los últimos 50 años, como veremos más adelante) en el *horizonte* de las sociedades hipermodernas, o bien, en la era de la hiper-ciencia de los Póstumos (Romandini, 2021a), o sea, en la era *de las posibilidades tecnocientíficas*, aquello que anteriormente en la historia occidental fue asunto de distopías y de ficción científica, o bien, dice Martins, *de cosmovisiones metafísicas y religiosas*. Asunto recientemente aclarado, ampliamente, por Romandini mismo, en todo su políptico citado y en su nuevo proyecto filosófico que inició su publicación en el presente año, en particular respecto del cristianismo. A saber, la *modificación tecnológica radical de los seres humanos por los seres humanos*: “[...] el cambio de especie, o la fisión de la especie [...] Sin embargo, esa modificación quedaría a cargo de un subconjunto muy exiguo de la humanidad [...]” (ibíd.: 400).

Delante de tal situación y en este último sentido, referido a una “política de la vida humana” al comando de unos pocos y para el futuro de toda la especie *homo sapiens*, se preguntaba Martins: “¿Quién puede darse el derecho de asumir lo que se podría llamar la *voluntad colectiva de la Humanidad* con relación a su futuro genético, neurológico, biopsíquico?” (ibídem: 400).

En la era que Romandini ha denominado *la de los Póstumos*, con el fin de la *era de Homo* (como figuras históricas, epocales) (2022a), con la emergencia de la pandemia global, el saber absoluto que decía pertenecer a la filosofía hoy proscripta pasa a concernir a la medicina (2021: 105). Arte o ciencia que, en el proyecto científico moderno a partir de Descartes, es de importancia fundamental, en la medida en que, según el filósofo, el primer bien y el fundamento de todos los otros bienes de esta vida es *la conservación de la salud* (6ª parte del *Discurso del Método*). Así, el *dominio de la naturaleza*, vía *conocimientos útiles a la vida* que la utilización del método cartesiano posibilitaría, llegará de forma que los seres humanos se tornen los “señores y dueños de la naturaleza”, y está estrechamente ligado a tal conservación. Estamos atravesando una era en que la estructura moral, legal, religiosa vigente, se deshace. En tanto, como también señala Martins, las nuevas tecnologías reproductivas constituirían una *ruptura con las formas básicas de reproducción humana desde el inicio de la especie*, pero también, señalamos, una *subversión del sistema de parentesco biológico-cultural*. Estos sistemas están, como considera Martins, *en vías de extinción*: “en el caso de la *reproducción [humana] [...] las normas morales y religiosas, y las formas de vida, la ordo amoris y la cosmología a que estaban asociadas*” (ibidem, nuestro).

De acuerdo con el estudio del sociólogo, la *racionalización y tecnificación de la reproducción*, con el influjo y la expansión de las nuevas tecnologías reproductivas: “o, más específicamente, antropotecnologías” (ibidem), serían, según consideración comparativa del autor, como se decía del telescopio en el siglo XVIII: “una “artillería moral” apuntada contra los cielos espirituales, esta vez de manera aún más mundana y directa” (ibidem); imponen, gradualmente, mayor cantidad de medicalización y, como veremos, acompañamiento y asesoramiento genético; *mayor responsabilización y presión social y médica* para destruir embriones, abortar fetos o, señalamos, *disponer de nasciturus* con variedad de defectos genéticos revelados por el diagnóstico de pre-eliminación, o sea, amniocentesis o tecnología de ultrasonido (ibíd.: 379).

Cuando bajo el imperio de los Póstumos y su instauración en la pandemia, con su hiperciencia y nuevo saber absoluto, en medio de una civilización sin memoria de su tradición histórica y *miedo masivo a la muerte del cuerpo como entidad biológica*, veremos, *no sin malestar*, que: “el riesgo de producir una hecatombe no conscientemente buscada se torna cada día más acuciante [...] En cierta forma, con la filosofía proscripta en nombre de la medicina como nuevo Saber Absoluto, el final puede estar curiosamente asegurado. La salvación del cuerpo biológico puede ser la contracara del final de la *humanitas* de los seres hablantes. Este es el precio que hoy se ha mayoritariamente decidido pagar y el destino que los vivientes humanos de Gaia hemos decidido abrazar” (Romandini, 2021: 104-5).

En que, en cuanto a la inmortalidad en su forma clásica, según comprende Romandini (ibídem: 116), ya no será la piedra de toque de la *metafísica del nacimiento*, sino, justamente, únicamente, de la *zoopolítica contemporánea de una reproducción simple y exclusivamente técnica*, sin más.

Inmortalidad de la cual, en su correlación con lo que el filósofo Michel Serres en su reflexión en el ámbito cristiano, católico, y en particular de la obra paulina, llamó la *adopción del hombre*, ha dicho en el libro *Rameaux* (2008) que:

“Sólo tenemos a ella como objeto [...] emoción e inquietud, [...] enemiga, compañera y adversaria, nosotros nos imponemos la inmortalidad como meta. Toda invención humana fue siempre movida por la obstinación de ese proyecto. [...] Todo pasa, pero aquello que transmite tradición, recuerdo o saber, práctica o teoría... computamos [...] elemento de esa victoria. Programados, plantas y animales se dan por vencidos, [...] nos rebelamos. Aunque parcial, ese triunfo *colabora con la adopción del hombre, con su continua fabricación*. Todo ejercicio de memoria sólo se sostiene por un proyecto de inmortalidad” (100-1, *nuestro*).

A diferencia de muchos relatos antiguos en que la *antropotecnia* se muestra como *mitopoiesis originaria*, en que se establecen las *genealogías sagradas* y en que “el secreto de *Homo* es su doble genealogía, animal y divina, prole cósmica de la naturaleza y de los dioses”, los Póstumos, según el entendimiento y la consideración del filósofo:

[...] *desprecian el Invisible, rechazan las potencias que los dioses encarnaban, confinándolas a la locura, y se proponen reconstituir la genealogía del viviente para superar la animalidad de Homo, buscando una nueva configuración más allá de la vida de carbono*. La teología algorítmica prepara su Nuevo Génesis, *en que animales y dioses sean sustituidos por ciber-inteligencias y entidades de silicio como la Computadora Cuántica Universal*” (Romandini, ibídem, *nuestro*).

Siendo que la *Singularidad*, en tal contexto, *designa* el evento que *marcará el final* de millones de años de vida sobre Gaia y cuyo recorrido se abrirá: “en un futuro impredecible, a una cosmogonía neotérica en que el *nombre vida* será completamente inadecuado para designar los *nuevos entes* que aspirarán a la “supremacía cuántica” en la taxonomía post-humana” (ibídem, *nuestro*).

Tomando en cuenta el relato cristiano y su expresión en el texto del científico naturalista, fundador de la taxonomía científica moderna, C. Linnaeus, que lo presenta en su *doble genealogía, animal y divina*, al *Homo sapiens* y sus linajes bio-culturales y *spiritualis* a

partir de la comuna pneumática de la Iglesia y sus nociones propias de *filiación* y *sucesión apostólica* (Sloterdijk, 2015: 3844, 3993); ya no será prole cósmica de la naturaleza. La que Dios creó. Padre-Creador del *animalis homo*, *quiso adoptar al hombre como su animal predilecto*, como su favorito, como tal, favorecido. Escribe además el naturalista Lineo en su libro respecto de los “primos del hombre”, los antropomorfos, al haber el Creador encontrado como *digno de honrar*, le con-cedió al hombre una “mente tan maravillosa” correspondiente a la *existencia más noble* (relativamente a la de los otros animales creados), que *Dios ha reservado a su animal adoptado*, en este sentido, su *de estimación*: “[...] Dios ha incluso [...] enviado a su único hijo para salvarlo”, escribe Lineo.

En cuanto al texto de Lineo, referimos el pasaje citado al problema de la *adopción filial divina* en Agamben (2017: 44) y, nos permitimos referenciar también en Pimenta (2022: 101-3). Texto en el cual también profundizamos tales consideraciones y las relacionamos con la *economía de la naturaleza* y la *ecología moderna*, donde mostramos que la *adopción* se presenta, teológica y jurídico-políticamente, como una forma del *poder disposicional de Dios como Padre, como Padre-Adoptante y no sólo Creador de los vivientes en su vida doméstica*.

Cuando *Homo* ya en tanto *Homo Sapiens* pierde su secreto en el presente intento de reconstitución de la genealogía del viviente *para superar la animalis vita constitutiva, originaria de Homo*, que apunta a una nueva configuración como vida de silicio. Lo que antes *se propuso hacer mediante el proceso uio-poiético o producción universal/católica de los hijos adoptivos* y (plenamente) *adoptados (hombres resurrectos) y con la resurrección de los cuerpos*: como estarían reunidos en la ciudad divina (Pimenta *ibid.*: 42, 63, 132-3; Romandini 2013: 2^a, 3^a P.). O *adopción filial y resurrección* como *antropo-tecnologías post-antiguas y categorías jurídico-políticas cristianas supremas* como la del *amor* (*ibid.*: 81/95; Barros y Romandini 2011: 25; Romandini, 2011: 167).

Cuando, con el *sustituto de la soberanía de Dios*, Padre-Creador y Padre-Adoptante, teniendo *Homo* bajo el cristianismo no solo doble genealogía, sino también *doble paternidad divina, en tanto ser creado y adoptado*, el *desiderátum de orfandad* entre los Póstumos está, en la zoopolítica actual, en trance de conquistar la anhelada reproducción técnica, la *pretensión* de elegir y de decidir como si fuesen Dios, sobre lo que cabría sólo al Padre, Creador y Adoptante: *como expósitos que comienzan desde sí* (Polo, 2003). Lo que, a su modo, el cristianismo hiciera por primera vez en Occidente (Sloterdijk, 2015: 7089-90), bajo signo y cifra de la ad-opción filial divina (Pimenta, *ibid.*: 48-9), como *filiación espiritual*, estará fuera de los ciclos parentales bioculturales y sus fuentes de legitimación.

La *disposición* como término técnico usado por la teología cristiana para *designar la providencia divina* es también el término usado por Lineo. A partir de esta confluencia, el filósofo E. Coccia observó que en la *doctrina de la economía de la naturaleza todo ser tiene su propio lugar* en la “gran casa del mundo”, donde fueron *posicionados por el Creador en su soberanía paterna*. Lugar que, según Coccia, fue con-cedido por el “gran jefe de la familia” (2020: 1494-95). De este modo, la economía de la naturaleza, que es de donde se derivará el término moderno de ecología, es rama de la teología cristiana. Tal doctrina cuestiona la relación entre Dios y los seres vivos: “[...] la relación que entrelazan todos los seres vivos; entre ellos y con el mundo material, *sobre la base de decisión soberana tomada por su Creador*” (ibíd., *nuestro*). En tal contexto teológico político cristiano, la *oikonomía* debe ser asimilada. En su antiguo sentido, es decir, el de ciencia de la casa, del *oikos*, del *domus*, de lo doméstico y en oposición a la ciencia política entre los Antiguos (ibíd.: 1509). Dios es el creador del mundo y no simplemente el rey o Señor, siendo por esto que él, Dios, *puede ejercer un poder sobre el mundo y sobre todos sus seres vivos*, porque él es el *padre de todos*: “La relación entre Dios y el mundo es aquella que *el jefe de familia tiene con su casa*; [...] es *el gobierno del jefe de familia [...]: un poder económico*” (ibídem: 1527, *nuestro*). Así, el mundo natural solo puede articularse como casa, espacio doméstico, no lugar político. Y por lo tanto: “[...] no hay autonomía ni negociación del lugar que cada uno supuestamente debe ocupar, pues a todas y todos fueron atribuidas una tarea y una función” (ibídem: 1528).

En el momento histórico en que, como ha observado al respecto Romandini, la humanidad hoy busca, *en buena medida*, prescindir de la Gran Madre y – señalamos – del Gran Padre, que hace milenios fueron creados *por el sacrificio* en el sentido en que el autor recientemente lo ha estudiado (2022), que, no fue su instrumento, sino creador de ellos. Justamente, lo que las *nuevas biotecnologías permitirán* cada vez, en *mayor medida es*: “una *auténtica subversión de la reproducción biológica y del sistema cultural de parentesco*. De igual modo, la *Psyché se desvanece* en la medida en que *sus polos materno y paterno pierden consistencia [...]*” (Romandini, 2022.: 88-9, *nuestro*).

Lo que corresponde al alba del nuevo mundo que empezamos a tratar aquí:

“[...] que, no obstante, aunque pretende forcluir *tanto a la Madre como al Padre*, [y que] no tiene respuesta ni para el sacrificio ni para la sangre que continúan siendo derramadas, sin cesar en todo el orbe, *ante el altar de una entidad* que, cada día, *in-humana se presenta*, poco a poco, *con el rostro sin forma de la Otredad telemática*” (ibídem, *nuestro*).

Teniendo en vista lo que escribió el filósofo Emil M. Cioran (2014: 14), idólatras por instinto, los seres humanos hacen incondicionados los objetos de sus sueños y de sus intereses, y *la historia no es más que un desfile de falsos Absolutos, una sucesión de templos en*

honor de pretextos: “[...] una degradación del espíritu ante lo Improbable” (ibídem). Incluso cuando el hombre *se aleja de la religión*: “el hombre permanece sujeto a ella”; y sigue: “consumiéndose en forjar simulacros de dioses”, *adoptando* dioses y sus simulacros, *febrilmente*. Sin embargo, como observa Romandini, la *Artificial Intelligence*: “[...] es hoy en día un hecho operativo” (2022: 168). Ya no se trata, como los ejemplos de Cioran, de Razón, Nación, Clase, Raza, etc. Como considera Romandini:

“Las posibilidades tecnológicas y sus derivaciones suscitan amplios consensos y disensos no menos acalorados. Sin embargo, el elemento fundamental sigue escapando al escrutinio filosófico pues se torna necesario admitir, desde ahora, que la posibilidad de que la Inteligencia Artificial se desarrolle como entidad autoconsciente es el Acontecimiento [“la *Ereignis* heideggeriana llamada a conmocionar el conjunto de la historia del Ser será, contrariamente a lo que suponía el filósofo [Heidegger], un Evento telemático”] que debemos esperar” (ibídem).

Y es en este sentido, “en un terreno donde aún nos movemos necesariamente a tientas”, el filósofo considera posible conjeturar, ante tal *Ereignis* o *Noûs telemático* distinto de la *inteligencia inteligente* de la escuela filosófica neoplatónica alejandrina y que es el *Intelecto Digital*: “lejos de estar separado, se encontrará en las cosas mismas”. Ante las evidencias que el filósofo presenta resulta necesario admitir que ante el *Noûs telemático* se abre la posibilidad de la *conducción hacia una inaudita religión*. No siendo inadecuado o extravagante en tal contexto hacer la suposición de que tal religión, como antes el cristianismo, demandaría una *obediencia voluntaria* (ibídem.: 170; 2013: 73): ya está en ciernes, socavando todas las creencias previas de la civilización terrícola, en los propulsores del transhumanismo de la singularidad (2022: 170).

8. Según la hipótesis postulada por Martins en el año 2011, en Occidente estaríamos *a menos de dos décadas* del surgimiento del *experimentum humanum*. Con el pasaje, decimos, de algún millón de personas, pero que, en principio, *puede ser un número mucho menor*, y según expresión del autor: a la *primera Sociedad Eugenésica*. La que, sea entre las antiguas sociedades occidentales, sea entre las modernas desde el siglo XIX y el siglo XX, considera la *primera sociedad de la historia humana consciente y deliberadamente eugenicizada*, al menos, surgida y establecida, según la observación de Martins, *en el nivel de las micro-decisiones* (ibídem: 110). La que el autor piensa aún más adecuadamente como siendo: *la primera Sociedad de Eugenización de la historia*.

Pero, con la emergencia de la pandemia del 2020, ¿cuánto de esto podría haberse adelantado? Teniendo en cuenta, ya en el año 2022, las “reflexiones sociales” compartidas por Romandini en uno de sus perfiles en redes sociales, y de acuerdo con la previsión de

Martins: *con la emergencia de la pandemia global estaríamos dos años y medio más cerca del surgimiento considerado por Martins, inédito en la historia humana. Su aproximación es precedida por una situación bastante intensa y dura para todos los que se preocupan, según la fórmula de la filósofa Deborah Danowski y de Viveiros de Castro (2014: 157), con el mundo en que se quiere y con el mundo en que se podrá vivir. Esto teniendo en vista que, en el último libro del políptico de Romandini, “Filosofía Primera”, el filósofo ha dedicado un capítulo de filosofía de la historia aplicada al contexto de la Gran Pandemia, y en el cual el autor ha buscado mostrar cómo:*

“[...] quienes en la actualidad están rediseñando el mundo conocido bajo el nombre de la “nueva normalidad” reconocían ya abiertamente durante el peor período de la pandemia que la Humanidad había sufrido adrede, durante las cuarentenas, *una aceleración del avance tecnológico y de cambio sociocultural de todas las costumbres equivalentes a un período que, en tiempos pacíficos, hubiera llevado de 10 a 15 años. Ese extenso período de tiempo se cubrió en apenas dos años o menos. Por consiguiente, hay que entender la radicalidad del propósito: no solamente las cosas avanzaron esa cantidad de tiempo sino también las personas. En otros términos, han pasado, según la medición cronológica, dos años, pero según el tiempo vivido como experiencia, hemos atravesado el lapso de 15 años sólo que no fue como una traslación instantánea de un punto a otro en el flujo del tiempo. Al contrario, el efecto se ha producido mediante un bombardeo continuo que ha aturdido todas nuestras capacidades de captación y metabolización. En dos años, toda la Humanidad envejeció 15 años en tiempo de vivencia interna, pero sin hacerlas propias. Gran parte de lo que hoy sentimos proviene de esa devastación subjetiva que, por otra parte, nada hace pensar que haya terminado ni mucho menos. Incluso nos cuesta todavía asimilar el fenómeno como tal. La cronología de las cosas, la edad del cuerpo y la edad de la experiencia vivida son tres fenómenos diferenciados que colapsan en una desarmonía políticamente inducida. Esta situación nos pide serenidad, sobriedad, tiempo para sopesar lo que está ocurriendo. Nos quitan, por supuesto, esa posibilidad aumentando día a día las presiones y las exigencias en todos los frentes. Urge desacelerar la experiencia interior antes de poder pensar, con algún fundamento, las bases de un nuevo mundo construido por los pueblos y no arrebatado por quienes, en este momento, controlan el tiempo de nuestras vidas a su antojo con el apoyo, explícito o implícito, de todas las instituciones conocidas”* (Facebook, 14/03/2022; nuestro).

Las *instituciones políticas de Occidente*, a pesar de la referida *crisis de fe institucional-eclésiástica* que sufren todas ellas, están atadas, como veremos, a la matriz teológica de la *Ecclesia* universal.

Cuando el modelo vigente de civilización occidental, o sea, de la “República de la Selección Libre de casi todo”, entrará en una fase cada vez más próxima o en la inminencia de la instauración (al menos a nivel micro decisional de una micro eugenesia de mercado en curso, aunque legitimadas jurídicamente) de la “Primera República de la Selección Libre Germinal”. La cual implica, a su vez, como vimos, el establecimiento de los procedimientos de ingeniería genética humana germinal como derechos, derechos individuales, derechos relativos a la esfera privada y, específicamente, al ámbito de la “familia” y de los “padres”. Derechos estos, así, en una *cultura de derechos*:

“en especial los individuales [como nota el sociólogo, Nozick (1974) aboga por una especie de *fuerte cultura de derechos*, y si los derechos son *invulnerables*, por esto el derecho a participar de lo que llamaba el “supermercado genético”, sería también, presumiblemente *invulnerable*], que incluirá los derechos genéticos, los derechos a la modificación genética, a las terapias genéticas y a las tecnologías de reproducción asistidas [...]” (ibídem: 388).



Hermínio Martins

Entre los que, no obstante, *no estarán listados*, observa Martins sobre lo que él llama *eugenismo de Nivel II* en su más propia “República” (ibíd.: 387-8), el *derecho universal a la reproducción* y, así, a negar la autonomía reproductiva, *ni el derecho universal a la vida prenatal y postnatal*. Estos estarían bajo un *derecho sobre la vida, fetal, neonata e infante, la potestad absoluta de disponer de la vida de los nasciturus*, de personas que, legalmente adultas, ya no serán, necesariamente, como ya se puede presumir – estando, como veremos, en tal contexto superada la antigua distinción en el derecho romano entre *genitor* y *pater* –, ni sus *genitores* ni quizá, aún más adelante con la ectonogénesis, sus *gestantes* (fisiobiológicamente hablando), ni *padres* en el sentido del *reconocimiento oficial*. Siendo, según muestra tal estudio, “individuos soberanos” en tanto sujetos de derechos repro-genéticos humanos y de interés,

derechos del consumidor, calculador de la mejor (ad-) *opción posible* y cuyas *preferencias* son *prácticamente*, dice Martins: “[...] imprescriptibles en el capitalismo tendencialmente

anarco-libertario” (ibid.: 110-1). Así: con sus *preferencias imprescriptibles y sus derechos invulnerables*.

No obstante, de este modo, en cuanto a este punto alcanzado en nuestro presente estudio y en nuestras reflexiones, la *ad-opción en tanto decisión de libre selección (de los neonatos)*, como también pasaba entre las sociedades antiguas occidentales; si no concierne, en la Sociedad de Eugenzación ya en la República de la Selección Libre, sea en cuanto a los fetos o a los neonatos o infantes, a la comunidad o también, como en el movimiento eugenista de los siglos XIX y XX que según Martins refiere al *eugenismo de Nivel I*, a las decisiones supremas del Estado ya en tal contexto, como hemos visto, de “neutralidad liberal”; igual a como *también* ocurría entre los Antiguos, la ad-opción pasa nuevamente a la *potestad/libertad de individuos*.

Donde, igual que en la nueva “República” a instaurarse, el derecho sobre la vida, específicamente, la vida neonata, era presentado jurídico-políticamente a alguna instancia, comunidad, Estado, familia (genitores o alo-padres que *aceptarían reconocer* un niño como “hijo suyo”) o genitor (los hombres), colectiva o individual, como una *doble posibilidad*, intrínseca al *ius exponendi*. Esta, *in extremis*, implicaba la vida o la muerte; *entre conservar y dar la vida* (jurídico-política/sociocultural, que implicaba *(dis)posicionar el neonato como hijo*) o *rechazar y exterminar la vida*: como se prescribe en tal contexto y también en el Nivel II del eugenismo a contar desde las sociedades modernas occidentales. Sin embargo, en este caso, la *decisión adoptiva*, no como simple resultado de un cálculo de mejor opción de interés, aunque decidiéndose también según criterios económicos, va a concernir, especialmente, veremos, cada vez más, a médicos y jueces, como *decisión eugenésica sobre la entrada, selectiva, mediante ad-opción*, de la progenie del *Homo sapiens* concebido /editado como Hombre Genético/Geneticizado en el mundo humano regido por normas políticas. Bajo una nueva (tecnocientífica, ultra-tecnológica) política (de la vida) y una policía de “emigración” (Sloterdijk 2002 36) encomendada, diseñada, previsible, requerida, prediagnosticada con cada vez más precisión y previsión, más sofisticadamente.

Así distribuido y administrado el derecho/libertad/poder sobre la vida, en específico, concerniente a un individuo soberano bien informado en tanto sujeto de interés calculador sobre la decisión de libre selección de admisión en tal República en la que están restringidos el derecho a la vida pre y postnatal, y no sólo la vida y la muerte de los vivientes como el “crearla”, poder decidir “a quien” traer a la existencia, si *va a ser hombre según ingeniería genética* (Polo, 1995). Pasan, por determinación legal, prescripción biomédica y con el consentimiento privado y jurídico de los “padres”, a corresponder a individuos con derechos invulnerables, con preferencias imprescriptibles. Ya no corresponde al *poder sacro decisional*

institucional y dis-posicional: como sucedió con el cristianismo al erigirse como dispositivo jurídico contra el tipo de poder eugenésico entre los Antiguos, ejercido bajo paradigma o mediante instituto del *ius exponendi* que aun hoy es constitutivo (Romandini, 2013; Hrdy, 2001; Pimenta, 2022) y en tal “República” constituirá el umbral enredado en la zoopolítica actual.

9. *En tanto ad-opción filial divina, poder decisional dis-posicional (p 11)*, correlativa a la *zoopolítica espectral paulino-cristiana*, implicar la *cristianización del paradigma o artefacto jurídico-político del ius exponendi* o *de la práctica de decisión de libre selección de admisión de los neonatos en el mundo humano*, trátase de un *institutum divinum* o *artefacto jurídico- y teológico-político cristiano* que, a la vez, hará oposición, con su *potestas y auctoritas*, al derecho y poder sobre la vida relativo al “mundo antiguo” grecorromano y su *propia (zoo)política: producto de un principio eugenésico* puesto en acción a través del *ius exponendi* como método de “selección” de la entrada de la progenie de *Homo* en el mundo humano, mediante *ad-opción y/o exposición* de los neonatos recibidos y dis-puestos en *posición de hijo y/o no filiado*, en el mundo de la familia o en la comunidad política, o fuera como *cría expuesta* en el mundo de las bestias. Entendida, en tanto *sacramento del bautismo*, como *gesto político por excelencia* en que el individuo es llevado a *formar parte* de una *civitas* definida por el *poder espiritual* bajo *jurisdicción* de un *poder soberano de raigambre divina*, por el que se da la *entrada* del individuo en la *comunidad inhumana de Dios y los ángeles*. *Gesto zoopolítico y antropotecnológico fundamental* por el que uno como *zòe* es *modificado y separado* del mundo profano y *entra en el sacral de la civitas divina*.

Sugerimos que así debe comprenderse la *adopción en tanto ad-opción* y como *antropotecnología jurídica post-antigua cristiana* y como tal *paradigma metafísico y político del poder biológico de Occidente*. Siendo que bajo su divino instituto se abre una *nueva política de la vida en Occidente*, estableciendo un *nuevo tipo de eugenesia, propiamente espiritual*, con la producción universal de los hijos de Dios en que se tiene en vista la eliminación y la superación de animalidad/*zòe* de los seres hablantes y, así, la constitución de lo “humano” como una fabricación antropotécnica bajo el modelo supremo de Jesús-Mesías como el primogénito de los hombres bio-teo-tecno-lógicamente modificados.

Teniendo en cuenta que en una investigación (2022) colocamos de relieve la constitución del cuerpo biológico de Occidente a partir de la *matriz de la adopción* que, como mostramos, tiene sus raíces en el *paradigma de un poder eugenésico* que, como bien mostró Romandini (2013), a través de mecanismos como el *ius exponendi*, como poder sobre la vida y la muerte, marcaron, de manera duradera, las formaciones jurídico-políticas del *Homo sapiens* hasta el presente.

Por ejemplo: “Hay entre los hombres hijos adoptivos, y naturales, y Dios también tiene un Hijo natural, y muchos adoptivos; pero son tales los hijos adoptivos de Dios que *exceden en el modo de su filiación* a los hijos naturales de los hombres” (Nieremberg, 1686, Lib. II, Cap. V., del aprecio: 292 *nuestro*).

Lo que significa que un hijo adoptivo Suyo *participa de Dios más* que el hijo natural del *hombre que le engendró*, siendo que es *más hechura de Dios*, que es *hechura de su padre* el hijo natural (*inter homines*) *Su hijo adoptivo*. Por la razón de que así como la *generación eterna del Hijo de Dios* excede sin comparación a la *generación de los hombres*, no comunica el Padre Eterno naturaleza semejante, sino su misma naturaleza: “así también la adopción Divina de los hijos de Dios excede la adopción humana de modo muy excelente, y raro” (ibídem).

Vamos a buscar aclarar, en el sentido delineado, aún más la diferencia. Si la adopción humana es y no es más que *reputación*, y, si, según Nieremberg, no implica *ningún cambio real del hijo adoptivo* por darse intrínsecamente alguna cosa a él, como más salud, mejor sangre, temperamento, disposición corporal o participación alguna de su substancia, quiere decir, del hombre que le adopta:

“solo reputa al adoptado por hijo, y le da derecho a los bienes extrínsecos que posee. Esto es todo lo que hay en la adopción humana, y es de tanta honra y estimación entre los hombres, y lo fuera también grandísima, aunque no hubiera otra cosa en la adopción, y prohijamiento que Dios hace de los que están en Gracia; pero hay mucho más en los prohijados de Dios” (ibídem).

La adopción filial divina mejora interiormente a los hombres ya que Dios, vía el Espíritu Santo y la intervención de Cristo, hace hijos de su adopción, y, según formulación del autor basada en San Pablo, renueva tanto a los hombres adoptados que los vuelve una nueva creatura. Haciéndolos participantes de su naturaleza Divina por la Gracia, les infunde su mismo Espíritu, dándoles el derecho al acceso para los bienes intrínsecos de Dios Padre, que es su misma bienaventuranza: “[...] por lo cual es preferible el modo de filiación en la adopción de Dios que la generación natural de los hombres” (ibíd.). Así, entre humana y divina, hace el hombre idóneo, digno del Padre, en donde *supera lo humano* (de Aquino, 2001: II-II q.110 a.1).

La referida oposición y la apertura al establecimiento de una nueva política de la vida en Occidente se encuentran ya entre los primeros apologistas cristianos. Por ejemplo, Atenágoras, a fines del siglo II, en su *Legatio pro christianis* (35). Señalando que no se puede pensar *a la vez* que lo que la mujer lleva en el vientre *es un ser viviente (zôon)* y es *objeto de la providencia de Dios*: “matar después lo que ya avanzó en la vida [...]; no exponer [...] el

nacido, por creer que exponer a los hijos [...] equivale a matarlos [...], y sacar la vida de lo que ya fue creado” (cf. Romandini, 2013: 39). Así, con relación al poder de vida y muerte en la “ciudad antigua” ejercido en la recepción y la dis-posición de las crías, con el cristianismo, tal poder jurídico-político, eugenésico y económico, condición básica de toda civilidad posible entre los Antiguos, pasa a ser único y exclusivo de la *decisión soberana de Dios*, o sea: *el crear, el mantener en vida y el matar*, de su *potestas y auctoritas*. Distintamente del paradigma de poder eugenésico ejercido en la ciudad antigua: *por los gestos antropotecnológicos fundamentales de la ad-opción y exposición con relación a la concesión o recusación de la entrada, siempre ad-optiva*, en el mundo humano (del derecho, regido por normas políticas, en la comunidad política de los hombres), desde la *doble posibilidad* presentada, jurídico-políticamente, bajo el paradigma y a través del artefacto jurídico del *ius exponendi* al jeje de la familia, en el caso, *dominus (lat.)*, el dueño de la casa que *dispone* de sus bienes y *reordena* el orden de la *filiación* en su propia casa, que, así, *intercambia según talante*, el señor de la ley doméstica (Thomas, 2012).

Entonces, con Atenágoras, entre otros apologistas, como mostró Romandini, se abre espacio a la *instauración* de una *nueva e inaudita “política de la vida” en Occidente* (2013: 49): *bajo la Providencia*. Siendo en ese sentido que el filósofo muestra que el cristianismo se erigió como un *dispositivo jurídico* cuya novedad, con relación al mundo jurídico-político antiguo y a su zoopolítica, consistirá en la *oposición al tipo de poder eugenésico ejercido bajo el paradigma y mediante el instituto romano del ius exponendi*.

10. Siendo que, al inicio de los años 80, bajo reflexiones, específicamente, tituladas *La mirada diagnóstica*, el terapeuta de psicosis y psicoanalista Ronald D. Laing escribía que, bajo tal tipo de mirada: “Estamos mentalmente desmembrados. Los datos brutos penetran en la máquina, como una vez penetró la carne humana cruda en la boca de Moloch” (1983: 49-50). Sea en la salud como en la enfermedad, el ciclo vital humano completo desde la concepción hasta la muerte pasa a aparecer bajo el escrutinio de este tipo de guía y las decisiones tomadas bajo la luz que desprende determinan lo que hay que hacer con los seres humanos cuando lo que sucede en nosotros, mental o físicamente, *no está permitido*. Habiendo contemplado el modo en que nos vemos a nosotros mismos, Laing quería demostrar cómo es que el modo en que nos vemos está interrelacionado con el modo en que nos tratamos a nosotros mismos. Con tales preocupaciones, nos preguntaba:

“¿Quién hace, y de dónde vienen, las decisiones relativas a quien puede, debe, no puede, no debe, decidir lo que hay que hacer al respecto, o a quién, y en qué circunstancias? ¿Mediante qué dictamen se determina lo que puede o no puede hacerse con nosotros antes de nuestro nacimiento, cuando damos a luz o cuando nacemos? ¿Quién decide con quién podemos estar o

qué podemos hacer, a quién y con quién? ¿Qué se nos hará cuando nos encontremos en un estado de impotencia mental, emocional, social o física? ¿Quién determina cómo y dónde y en compañía de quién debemos o podemos o no podemos pasar el tiempo mientras vivimos o cuando morimos?” (ibídem: 50, *nuestro*).

Preguntas que hoy, recobran, si alguna vez la perdieron, toda su importancia, o cuya importancia se intensifica desde el inicio de la pandemia de COVID-19 con las medidas de seguridad en todos los niveles bajo el imperio telemático (interconexión entre sistemas computadorizados y telecomunicaciones). Sin embargo, si, como a Laing, en general nos interesa la *política de la vida humana* en todos los niveles, es decir: espiritual; intelectual; emocional; social y física; y, así, en todas las *fuentes de poder* que – dice el autor: “se incrementan y amontonan en todas las fases y aspectos de la vida humana, desde la concepción hasta la muerte”; en el presente texto nos vamos a detener en las destinadas a la vida pre y postnatal luego de los nacimientos.

II. 1. En el contexto de su *ultra-filosofía de la historia*, en sus *crónicas pandémicas* y bajo el título y el tema de la *Legitimidad teológico-política de los tiempos póstumos*, 30 de marzo del año de 2020, el filósofo Fabián J. Ludueña Romandini (2021: 111-2) afirmó: “*Un signo incontrovertible del Nuevo Eón es la evidente constatación de que el Papa de la Iglesia Católica Romana no cree en Dios. [...] Sin esta creencia [correlativamente, en los dogmas, dice el autor, como en el de la resurrección] la Ecclesia universal es un imperio que se derrumba*” (ibídem: 112-13, *nuestro*).

En suma, según la filosofía desde América del Sur, es signo cierto de una nueva era el derrumbe de la institución que, *hasta antes de la pandemia, estimaba necesario intervenir en las legislaciones concernientes a millones de personas en todo el mundo*. Ya con su emergencia: “ha permitido que el poder secular, mediante un decreto jurídico, determine el funcionamiento de su doctrina y su ortopraxis cultural” (ibídem). Esto en cuanto a la *prohibición en los templos del aqua benedicta*. Por lo tanto, concluye el filósofo respecto del *resquebrajamiento que se produjo en el balance entre los poderes espirituales y temporales con la pandemia*, que la anuencia dada por la Iglesia, *sin discusión*, a tal caracterización epidemiológica de sus templos: “implica que acepta que la *naturaleza de su poder sacro sea ahora determinada, legislativamente, por el poder terrenal*” (ibíd.: 134-5 *nuestro*).



Fabián Javier Ludueña Romandini, filósofo argentino

Incursión recursiva I

Intrusión viral en el imperio de la carne resurrecta

Como *intervención divina* de la *adopción filial* que estudiamos aquí como *antropotecnología jurídica postantigua*, al hablar institucionalmente de su *fides/fe* en el momento de su ocaso, se puede comenzar a pensar y contar su historia en Occidente, “de principio a fin”: en una de las *más antiguas formas cristianas en Occidente*. Así, ante todo, *por mero privilegio de registro*. Ya que en la emergencia de COVID-19, la primera pandemia global después de los ciclos locales y de los regionales pandémicos, todo indica, desde la filosofía de la historia, que *marca un fin y un nuevo inicio civilizacional*, siendo así *apocalíptica* (Romandini, 2021: 135-6); quedó claro en la *praxis* del Sumo Pontífice de la Iglesia Católica Romana y en la de toda jerarquía, que actúa *como si* no creyese en Dios.

Como observó Romandini respecto de tal *praxis*, de tal *actuación pública* (ibidem: 112, *nuestro*):

“exceptuando [...] determinadas órdenes, especialmente femeninas [...] han decidido declinar cualquier acción que, en el pasado, hubiese sido un *deber de la fe* [...]”

Cuando el Papa teme morir, entonces, la prueba de su investidura mesiánica se torna ilegítima y muestra el ocaso absoluto de la fides [...] El Papa, en suma, no cree ya en dogmas tales como la resurrección”.

De modo que, frente a la amenaza viral, la creencia en dogmas como la resurrección ya no les permiten la protección espiritual para su pastoral: cuidado de los enfermos; exposición a los peligros; consuelo personal de los fieles. Sin la creencia en los dogmas: “la *Ecclesia* universal es un imperio que se derrumba. En consecuencia, esto tiene efectos inmediatos sobre los Estados laicos del mundo” (ibíd.: 113). Esto último porque la secularización de la Modernidad apenas puede disimular su origen teológico-político: “el colapso de la institución teológica no ha implicado una liberación del poder terrenal de las ataduras de los dogmas heredados” (ibíd.). Sucede justo, al revés. Dado que las instituciones gubernamentales de la Tierra *han atado* su destino a la *matrix teológico-política* de la *Ecclesia* universal: “el derrumbe arrastra a todos los poderes constituidos hacia la esfera del nihilismo radical [...] La lucha por el Nuevo Domino Universal ha dado comienzo” (ibídem).

Comienzo que ya implica, respecto de la expresión (en varias lenguas) “nueva normalidad”, que emergió en las redes conversacionales mundiales en el año 2020, la *instauración* de un *mundo enteramente nuevo*: así como según el cristianismo, prometido y esperado, vendría “al final del presente eón”.

Conllevando, desde ya, no sólo un *Novus Ordo Linguarum*, una “*Lingua Pestilentiae* en constante expansión por las redes telemáticas del *infotainment*” (ibídem: 145). Pero también un nuevo *ius publicum global* que: “está siendo en estos momentos pergeñado” (ibíd.: 146). Y esto por la razón de que, según tal estudio y su argumentación, se habrá de constituir en el futuro, justamente, un *nuevo marco jurídico* que, entonces, dice el autor, *probablemente redefinirá por completo la noción misma de libertad*.

Lucha que se da en medio de las máquinas de la cibernética y en el imperio de la telemática (ibídem: 83) en que se quiere *desahacerse de todos los conceptos metafísicos*, como alma, vida, valor, memoria, y, señalamos, *elección*.

Institución ésta, tal como la consideró el filósofo Friedrich Nietzsche, al tratar de la *aparente superioridad de la Edad Media frente a los Estados y naciones* tales como la historia reciente los mostraba, de *objetivo enteramente universal*, que, como tal, *abarca toda la humanidad* y que, supuestamente, decía respecto a los *más elevados intereses de esta misma humanidad*. Pero que sin embargo reflejaba “necesidades artificiales” en el sentido de estar basadas en *ficciones* que ella primeramente tuvo, de hecho, que crear: “cuando no existían (necesidad de Redención)” (2005: 234-35). Siendo justo por esto que, de acuerdo con el

juicio de Nietzsche, uno no debía dejar engañarse con las impresiones distintas sobre la imaginación. Esto al comparar la Edad Media que muestra, en la Iglesia, una institución con un objetivo concerniente a tales intereses y, en contraste, los objetivos estatales, nacionales, que: “causan una impresión desalentadora; parecen mezquinos, viles, materiales, geográficamente limitados” (ibídem: 234). Porque, no obstante, las nuevas instituciones, correlativas a los Estados-nación modernos – en el siglo XIX: “*atienden a calamidades reales*” (ibídem – *nuestro*).

Al contrario de necesidades artificiales basadas en ficciones, como, en suma y ejemplarmente, la Redención. La que, hecha necesaria, se haría posible –como buscamos mostrar (Pimenta, ibídem: 16, 41-2)– *vía adopción filial divina y resurrección divina* con sus *cumplimientos mesiánico-escológicos*. Cuya interrelación se puede constatar cuando, enigmáticamente, Pablo de Tarso (*Rom.* 8-23) dice que *como toda la Creación*: “también nosotros mismos, que *tenemos las primicias del Espíritu*, aun nosotros mismos gemimos en nuestro interior [*Abba/Padre* (8-15) /*Gálatas*: 4-6], aguardando ansiosamente la *adopción como hijos* [o, así, su cumplimiento], la *redención de nuestro cuerpo*” (*nuestro*). Cuando entonces el *cuerpo de nuestra humillación* transformado sería sustituido por uno parecido al de Cristo como *Kýrios* (su título en *estado glorioso*), un cuerpo: análogamente, *glorificado* (*Filipenses* 3:20-21) o un *sôma pneumatikón/espiritual* (*I Cor.*, 15, 44). Como *promesa divina* junto a la *reunión en la civitas ultra-terrena*.

Sucede que hoy, para bien o para mal, *pero sin que fuera por una elección*, tal institución y su poder *spiritualis* quedan en el pasado, en el mundo de *Homo /del Hombre* que vimos fenecer (Romandini, 2021: 84, 103), mientras vemos emerger una nueva edad civilizacional: “Con estas nuevas reglas de juego que, es evidente, no están llamadas a retirarse con el final (hasta ahora [...] incierto) del Covid-19 [...]” (ibídem.: 144). En que, en la disputa entre poder temporal y sacro, ese parece haberse rendido, al menos en cuanto al de la Iglesia católica.

En otras palabras, *sin que fuera por una conquista emancipadora* cuanto, por ejemplo – y a quedar en las reflexiones de Nietzsche –, *objetivos ecuménicos* que los *propios hombres – después del fin* de la creencia de que un *dios dirige los destinos del mundo*: “y no obstante las aparentes sinuosidades en el camino de la humanidad, la conduce magníficamente a su meta [...], *deben establecer para sí*” (2005: 33, *nuestro*). Los que deberían abarcar todo el planeta-madre de los humanos (Romandini, 2021: 15), o sea, toda la Tierra, dice Nietzsche, en la cual tal institución había hecho, precisamente – señala a su vez Romandini (ibídem: 112): “de la administración de la vida terrena una misión evangelizadora”. Y ser establecidos –de acuerdo con Nietzsche en sus reflexiones bajo el título *moral privada y moral mundial*–

mediante un *conocimiento de las condiciones de la cultura como criterio científico* a estos mismos objetivos: “que hasta ahora no fue alcanzado. Esta es la inmensa tarea de los grandes espíritus del próximo siglo” (ibíd.). Conocimiento fundamental, concluyó el filósofo, para que *la humanidad no se destruya con un gobierno global consciente*.

Pudiendo hoy ser considerada tal institución representante de los poderes espirituales de la era de *Homo/mundo* del Hombre ya del todo arruinada –como hace Romandini desde su comprensión histórico-filosófica al analizar la Gran Pandemia Global: para la cual, según distintas fuentes, varios indicios y documentos globalmente disponibles – afirma el autor– los auténticos Poderes actuales *estaban preparados para esta auténtica catástrofe global* (ibíd.: 114). *Cuyo ocaso absoluto de la fides* que conlleva muestra el signo cierto de un *nuevo comienzo* de los tiempos póstumos. Y que queda, por lo tanto, *al menos institucionalmente hablando, en el pasado*. La Iglesia y su imperio, decía Nietzsche, como: *fantástico prototipo*. Y sin embargo *no se constató, sino al revés*, que habríamos llegado al tiempo de las instituciones que el filósofo previó no tardaban, que *no sólo atenderían a las calamidades reales*, pero también *servirían a las verdaderas necesidades comunes de todos los hombres* y con lo que *bien se podría en ocasión*: “poner en las sombras y en el olvido *ese fantástico prototipo, la Iglesia Católica*” (ibíd.: 235). En cuanto a la pandemia, en particular, observó Romandini, *ninguna* de las medidas tomadas sugieren algo que *pueda impedir que otras pandemias sucedan*: lo que también está pronosticado y ya fue anunciado (ibíd.: 138).

2. Ya por la sociología, también desde América del Sur, Gabriel Muro (2021: 1) con preguntas sobre: *riesgos abiertos por las desconuales posibilidades biotecnológicas del presente; cómo transforman la imagen de lo viviente forjada desde mediados del siglo XX* (con el descubrimiento de la estructura elemental del ADN); y sobre *cómo se acoplan y relevan hoy algoritmos vivientes y digitales*; observó que: “De hecho, *la crisis del Covid-19 se convirtió en un gran campo de pruebas* para los investigadores que ensayan con *edición genética*” (ibídem: 48, *nuestro*). Y, además, señaló que si bien la *manipulación genética de las células germinales humanas* está prohibida en todo el mundo: “*la tentación de transgredir esta interdicción presiona sin descanso, beneficiándose de la ausencia de una instancia jurídico-política mundial capaz de refrenarla*” (ibíd.: 42, *nuestro*).

Cuando la *Ecclesia* universal y su imperio se derrumba en el *ocaso absoluto* de la *fe/fides institucional*, la *biotecnología revolucionaria* de la *zoopolítica contemporánea*, galardonada, se anuncia lista o muy próxima a *editar humanos*. El empresariado mundial hizo sus paseos extra-geodésicos; el capitalismo cibernético avanza muy veloz en el proceso de digitalización del orbe (Sai, 2021; Romandini, 2021: 149), y las industrias biotecnológicas (Muro, ibíd.: 42), aquí, en especial, las situadas en las tecno-democracias

contemporáneas, buscan garantizar sus patentes y la comercialización de productos genéticos, abriendo, así, constata el sociólogo: “el espacio para un *mercado global* de la *reprogramación de uno mismo y de su descendencia*” (ibíd., nuestro).

Incursión recursiva II

La pandemia: catalizador de la edición genética

Tanto es así que, en *octubre del año 2020* o, para el caso, *en plena crisis mundial del Covid-19*, las investigadoras que en el año 2012 publicaron un artículo en la revista *Science* en donde mostraban la *posibilidad de hacer uso de las moléculas CRISPR-Cas9 para producir alteración en la información de cualquier célula*, es decir, no solo bacteriana, sino también vegetal y animal, fueron galardonadas con el premio Nobel de Química. Según ha notado y anotado Muro, mientras el mundo: “era recorrido por el *terror biológico* traído por una *mutación azarosa del coronavirus*, cobraba aún *más relieve la posibilidad técnica de producir mutaciones genéticas ya no azarosamente, sino a voluntad*” (ibídem, nuestro). Como se ha escrito respecto de la profesora de la Universidad de California, Berkeley, e investigadora del Instituto Médico Howard Hughes, J. Doudna, se ha tornado entre sus colegas *la cara pública de CRISPR y la defensora de una discusión pública robusta sobre las implicaciones éticas de la edición de genes* (2019, Rinde). Y consultada en el 2019 *si las preocupaciones sobre los embriones de diseño y otras preocupaciones semejantes son exageradas, además de si hay otras cuestiones a las que deberíamos prestar más atención*, contestó de modo categórico en cuanto a la edición humana que:

“*Nos guste o no, está llegando el momento en que será posible, al menos en algunas partes del mundo, modificar embriones humanos. Y usted podría imaginar que sucediera en las clínicas de fertilización in vitro, que, por cierto, hoy en día ofrecen a los padres la oportunidad no sólo de crear embriones, sino también de seleccionar embriones que tengan ciertos rasgos genéticos o que no tengan ciertos rasgos genéticos. Así que esto ya es posible*” (ibíd., nuestro).

La *edición de genes* hace que nos preguntemos, *más allá de seleccionar embriones*, si ahora podemos *hacer otros cambios*; lo que conduce, según ella dice, al planteamiento del *espectro de la eugenesia*: “¿Es eso una buena idea? Hay un montón de preguntas complicadas que surgen [...] Y luego, por supuesto, [existen] todas las demás preguntas sobre la seguridad y la eficacia” (ibídem).

Es importante señalar que también el filósofo Romandini, en su nuevo libro recién publicado (2022), no ha dejado de hacer referencia a la premiación de Doudna. A cuyas

proezas científicas, señala el autor, Walter Isaacson dedicó un estudio, cuyo libro es, no obstante: “una sesuda e igualmente interesada reflexión en favor de la utilización de la tecnología CRISPR de manipulación del código genético humano”. Esa que abre: “la posibilidad de cambiar drásticamente la evolución humana tomando control de esta” (ibíd.). Siendo que, observa el filósofo, *resulta significativo* que Isaacson tenga admitido que *la pandemia del coronavirus*: “de 2020 habrá sido un *hito* para *doblegar las resistencias de las sociedades globales ante semejante programa*” (ibíd., *nuestro*). Ya que, en ella – cita el autor a Isaacson:

“las llamadas a aplazar la edición genética de la línea germinal humana se desvanecieron. El desarrollo del sistema de inmunidad frente a los virus había llevado a las bacterias miles de años de evolución, quizá los seres humanos debíamos acudir al ingenio para buscar el mismo resultado. (Isaacson, 2021: 381)” (ibíd.: 11, *nuestro*).

Y de esto, según el comentario del filósofo tiene surgimiento así un programa denominado “*beneficencia procreativa (procreative beneficence)*”:

“con el objetivo de llevar adelante una eugenesia basada en los mejores genes para quienes aún no han nacido, siguiendo el impulso del filósofo Julian Savulescu de la Universidad de Oxford. De este modo, es posible afirmar que ¿no estaríamos obligados moralmente a cuidar del bienestar de nuestros hijos e hijas y de los seres humanos del futuro en general? Casi todas las especies comparten el instinto evolutivo, codificado en la misma esencia de la evolución, de recurrir a cualquier treta que pueda concitar para maximizar las oportunidades de que sus crías prosperen (Isaacson, 2021: 409)”.

Estrategia que, como advierte Romandini, fue objetada en el sentido que podría conducir a la creación de una élite rica con capacidades para monopolizar una superioridad genética. Pero esto no parece generar preocupación, por ejemplo en Savulescu que, a pesar de ostentar cátedra de Ética: “significativamente aboga por continuar el proceso “aunque esto suponga una mayor desigualdad” (Isaacson, 2021: 409).

De este modo, *teniendo en cuenta el definitivo pasaje de la eugenesia de Nivel I a la de Nivel II ya antes en curso en su aspecto negativo y que en el positivo se iba desarrollando más paulatinamente, con la pandemia fue acelerada/o, favorecida/o y despreconceptualizada/o.* Hay que tener en vista que en el contexto de las sociedades hipermodernas, con su hiperciencia y su Saber Absoluto como el biomédico, en las tecno-democracias actuales, imbuidas de un fatalismo tecnológico y un principio de conservación, *hay preocupación y repugnancia* con relación a la clonación reproductiva humana (CRH) y, como señala Martins, ellas parecen ser *absolutamente lúcidas* –al citar el ensayo titulado *The wisdom of repugnance* de Leon Kass

(2021: 399)-. Por otro lado, no deja de observar el sociólogo que la *resignación*, por lo menos, *parece enteramente comprensible* si se tiene en vista: torrentes de geno-propaganda y abultamiento de las tecnologías reproductivas; incorporación cada vez mayor de todas las ramas de la vida humana en el mercado geno-tecnológico, o aun, de servicios genéticos, y sometimiento de cada vez más áreas de privacidad, intimidad y personalidad a los cánones – dice al citar a F. R. Leavis – “tecnológico-benthamianos” (referencia a Jeremy Bentham). Pero como complementa la reflexión Martins, en ese caso también bien se puede hablar de “servidumbre voluntaria”, quiere decir: “como en la filosofía política (Étienne de la Boétie). *Todo en nombre de los intereses y preferencias del consumidor soberano y de la libertad de selección en el mercado* (ibídem, nuestro).

Eso teniendo en cuenta que, y a confirmar lo que señala el autor, la *techné* telemática *ya triunfó* y: “son los vivientes quienes están bajo el dominio de una nueva ontología que hemos denominado hiper-letrismo” (Romandini, 2022: 159), en cuyo imperio se dispensa y no hay cabida al concepto (metafísico) de elección: sólo a la *libertad de elegir en el mercado*. Y así, un nuevo eón: “consagrado a la obediencia voluntaria a escala planetaria, corre el albur de imponerse como el nuevo Universal de la posthistoria telemática en curso de desarrollo” (ibíd.: 182). Así, la tendencia es de *creciente obediencia voluntaria* (ibíd.: 159); en neo-urbes globales, territorios remotos, filigranas del ciberespacio, laboratorios de genética, redes de la inminente IA autoconsciente, en que: “el ser hablante se extravía, [...] en una [...] *fascinatio nugacitatis* que es, al mismo tiempo, ilimitada ambición por el infinito como vacío de sentido” (ibíd. 160).

III. Recursión reflexiva:

Derecho sobre y política de la vida – ayer y hoy

Mercado ha referido (*p. ej. p 26*), como también se sugiere en Muro y Martins, que se podrá hablar de: movilización de las más avanzadas tecnologías de ingeniería genética; preconización de derechos genéticos a individuos, reconocidos y garantizados por el poder gubernamental; legitimación del lenguaje de los derechos individuales y de la *selección personal*; o sea, favorecimiento de una *micro-eugenesia de mercado* o *individualista* que, como vimos, Martins llama *eugenesia de Nivel II* (ibíd.: 384; Santos, 2015). La que, según Martins, a diferencia de la eugenesia, y como señala a su vez Muro (ibídem: 42), ensañada en el pasado por los racismos de Estado, que Martins denominó, en la Modernidad, eugenesia de Nivel I: ya no busca el cambio de las instituciones sociales y el marco regulatorio; no apela, directa y formalmente, al Estado; no enfatiza los deberes y obligaciones positivos o negativos; no busca ningún estrato social específico y está *orientada*

por el mercado. Lo que significa, en el lenguaje de Martins y como formula el sociólogo Laymert Garcia dos Santos, *conformarse a la ideología de la República de la Selección Libre [Genética]*.

De modo que tal eugenismo sirve al nuevo mercado, hoy con 40 años teniendo en cuenta la fecha referida por el autor en cuanto al surgimiento tecnocientífico *de servicios genéticos y biomédicos de alta tecnología* que se desarrolló en consonancia con la época neoliberal:

“Republic of Choice de casi todo. Específicamente, la República de la Selección Libre Germinal, y para algunos también la Selección Libre Somática o fenotípica en la medida de lo posible (el principio de la “libertad morfológica”, la libertad de diseñar nuestros fenotipos a nuestro gusto: curiosas “repúblicas” donde no es el pueblo el que es soberano, pero el Individuo, cada vez más auto-suficiente (y supuestamente auto-creador, hoy más literalmente, no sólo en el sentido de la filosofía existencialista, con medios tecnológicos, especialmente reprogenéticos, cada vez más promisoros)” (ibíd.: 392, nuestro).

Como hace notar el sociólogo, W. Rees-Mogg – periodista conservador – habla de “Individuos Soberanos” en su apología del capitalismo contemporáneo y, en general, del anarcocapitalismo, del libertarianismo a la manera norteamericana contemporánea que, entonces: “profesan esta fe” (ibídem).

Esa nueva forma de eugenesia que, no obstante, señala Muro (ibíd.: 42), puede llegar también a provocar un *tecno-racismo de nuevo cuño* en relación al movimiento eugenista referido por Martins, surgido en una primera fase en Occidente y “en todo el “mundo civilizado”, como se llamaba entonces, de facto podríamos decir un “movimiento global”, exagerando un poco, entre 1880 e 1940, más o menos [...]” (ibíd.: 357). Distinto de la orientación actual impresa en la nueva forma eugenésica, abogaba y trabajaba en pro de transformaciones en las instituciones y prácticas reproductivas, a fin de *controlar la cantidad y la calidad*, pero, especialmente, *la calidad de las poblaciones*, en tales configuraciones y formaciones políticas.

De ese modo, observa Garcia dos Santos, lo que caracteriza la diferencia entre eugenesias Marco I y II, según Martins, es la:

“transferencia de la centralidad de la política eugenésica del Estado al mercado, con el concomitante desplazamiento de la decisión de la esfera pública hacia la esfera privada, más específicamente hacia el ámbito de la familia y del individuo, o mejor, de un sujeto de interés que calcula cual será la mejor opción” (2015, nuestro).

En este sentido, es preciso ver que Martins ya entrevé el diseño de la próxima etapa. Es decir, la etapa de la eugenesia Marco III, que es caracterizada por una especie de *self-eugenics*. Etapa en que, como escribió Martins:

“La reprogenética [término acuñado, señala el autor en nota, por Lee Silver, reconocido como su defensor entusiástico] o la ingeniería del genoma de las células estaminales [pueden dar origen a todos los tipos de célula del organismo o apenas a algunas de ellas] *engloba lo que antes se denominaba eugenesia negativa y eugenesia positiva*, incluyendo por lo tanto el perfeccionamiento, tal vez el perfeccionamiento indefinido, *de todas y cada cualidad o atributo, físico, sensorial, motor, cognitivo, comportamental, de los seres humanos, que tenga alguna base genética*, pudiendo ser potenciada o reforzada [...] en el *decurso de una vida*, mediante la activación o sustitución de “super-alelos” instalados *pre-natalmente en los sujetos genéticamente perfeccionados*, de manera de mejorarlo/a *genéticamente sucesivas veces en el espacio de su vida*” (ibíd.: 394, *nuestro*).

Por consiguiente, si en el siglo XXI el perfeccionamiento genético consigue ocurrir en el tiempo de la vida de alguien que lo desea y pague por esto, por lo menos en esta medida Martins entiende que habríamos llegado a la fase en que la *auto-eugenesia*:

“el mejoramiento genético del capital biológico y atributos naturales de cada uno, el proyecto de acumulación del “capital natural” propio del ser genético (además del “capital fisiológico” de Robert Fogel, debido a las interacciones y sinergias de factores ambientales, de la tecnología y de la biología, y por eso habla también de la “*technophysio evolution*” [...]), de la posibilidad de rever y corregir nuestra propia biografía genética, *se tornan posibles* (el existencialismo sartreano nunca imaginó este tipo de auto-reinvención permanente, que por sus criterios ciertamente sería considerado inauténtico)” (ibídem, *nuestro*).

Esto, más las técnicas de la *eufenia*, o sea, no apenas la *corrección*, sino también el *mejoramiento del fenotipo de cada uno* – junto con otras tecnologías:

“que jugaron un papel importante en las sociedades industriales, incluyendo las biotecnologías, [*p. ej.*] la CRH [que] *probablemente interactuará con estos desarrollos tecnológicos por fuerza de presión de la comercialización y mercantilización* de los genes, alelos, esperma, óvulos, órganos y partes del cuerpo en general, huesos también (“la tienda universal del cuerpo”), y servicios de reproducción asistida, los servicios genéticos en general (un mercado cada vez más extenso [...] y de espectro cada vez más internacional), los mercados de material de salvar vidas y dar vidas (*markets of live-saving and life-giving material*) – así como el clima moral y los horizontes de expectativas asociadas a estas tendencias” (ibídem: 394-5).

Correspondería, todo sumado, de acuerdo con la hipótesis de H. Martins: al pasaje caracterizado y designado *eugenismo de Nivel III o Marco III*. Siendo importante subrayar al respecto – bien observa García dos Santos –, que, en el entendimiento de Martins, esa tendencia eugenésica presupone también el dogma del Individuo Absoluto y del Consumidor Soberano, y esto sea cuando obedece a los imperativos de lo que Martins denomina el *Preferencialismo Platónico*, referido a la escuela de Chicago, el que privilegiaría las selecciones “esenciales” de los que serían clonados; o los del *Preferencialismo Heracliteano* de la selección neoliberal austriaca, que – dicen los autores – se concentra, a su vez, en selecciones siempre procesuales, que están siempre cambiando de una situación a otra.

“Ahora, escribe Martins, *el Consumidor Soberano se siente autorizado a recorrer al mercado para tener acceso a los genes, como si fuese cualquier otro mercado, el mercado para la terapia genética, el mercado para el ‘capital genético, para el self, y sobre todo para corregir y perfeccionar la dote de recursos genéticos para su prole*, lo que presumiblemente se repetiría de generación en generación, un proceso de acumulación de capital genético sin previsión de límites definidos, en el cual el Capitalismo Genético puede avanzar. *A través de la búsqueda constante e incansable del mejoramiento continuo del individuo y de su descendencia, el mercado y la ingeniería genética se apoderarían entonces de la evolución y, por lo tanto, del futuro humano*” (2015, nuestro).

Entonces, según sugiere Martins, los criterios de diferenciación analítica del nuevo eugenismo, de Nivel II, es decir, la micro-eugenesia de mercado *con* tecnologías genéticas o reprogenéticas sofisticadas, con relación a la eugenesia clásica, de Nivel I, son: la utilización de la movilización de las – el énfasis es del autor – *tecnologías* reproductivas y de ingeniería genética (*combinadas* en la reprogenética o reprogenómica); y la actuación sobre el modo de reproducción indirectamente, por *selección voluntaria de los padres*, en que, observa el autor, *las propias nociones de padre y madre* se ampliaron mismo más allá de la *distinción entre pater y genitor*, constatación esta última *que es particularmente importante tener en cuenta en nuestras presentes reflexiones*, y esto, como estima Martins:

“en un clima de opinión, un universo de discurso, un encuadramiento de opciones, moldeado por el favorecimiento de la biogenética, y la configuración de oportunidades biotecnológicas (y el enfoque cada vez mayor por opciones tecnológicas en el dominio de la procreación), por el mercado de servicios genéticos en expansión continua, cuantitativa y cualitativamente, y por el asesoramiento genético” (2012: 385-6).

Siendo que las nuevas tecnologías reproductivas y las nuevas tecnologías genéticas co-implicadas en la eugenesia Nivel II, como, además, en conjunto ellas pueden ser denominadas *Revolución Reproductiva*:

“o mejor tal vez, [revolución] *tecnoreproductiva* [nuestro] [...], aun en curso, culminando tal vez un día en la *Revolución Reprogenética* o *Repro-genómica*, o mismo en una *revolución biotecnológica más allá de la especie* o *Revolución de Transespeciación*, la Gran Transición” (ibídem: 384, *nuestro*).

Así en tal contexto, las generaciones del futuro podrían ser *prediseñadas biogenéticamente*. Esto ocurriendo, *en especial*, con el *avance de la ingeniería genética germinal*, que produciría *cohortes* de:

“*designer babies*. Claro que cada modalidad de las nuevas tecnologías reproductivas atrae sueños y fantasías, propicia ventanas de oportunidad para proyectos de vida, ya no tanto de nuevas formas de comunidad sociopolítica, *pero de rediseñar la humanidad con nuevas formas de exclusión*, [...] *de los pobres genéticos*, exclusión de los individuos de sexo masculino, y posiblemente otras formas de exclusión. Lo más interesante en estos proyectos o fantasías es cómo se encaran *favorablemente* las nuevas tecnologías, en este caso las nuevas tecnologías reproductivas, *pero como instrumentos para asegurar una u otra forma deseada de exclusión, de limitación de la comunidad humana*, aunque no abiertamente en términos de “raza”, etnia o de clase social” (ibídem: 386).

En cuanto a tales proyectos, sueños y fantasías, la *clonación reproductiva humana* fue vista por una feminista americana como un *instrumento de eugenesia feminista para asegurar un mundo sin hombres, sin hombres heterosexuales*:

“que de cualquier manera ya no tendrían su razón de ser (también sugirió que permitiría la reproducción exclusivamente de mujeres). *Para eugenistas más clásicos, sería un instrumento para asegurar la descendencia numerosa de hombres superiores*. En fin, en estos casos aún se pensaba en proyectos colectivos...” (ibídem, *nuestro*).

En un campo, así, en expansión permanente y veloz de biotecnologías:

“inseminación artificial (bien más sofisticada que anteriormente); [...] fertilización *in vitro*; [...] maduración de los óvulos *in vitro*; [...] criopreservación de esperma, óvulos y embriones; la criogenia de los embriones, y más recientemente de los óvulos, se tornó cada vez más sofisticada, y la implantación de los embriones puede ser pospuesta por años y años, permitiendo a las mujeres una latitud considerable en escoger cuando tener hijos, de la su propia gestación o no ([...] nuevas temporalidades en la reproducción humana) [...]; [...] *diagnóstico genético de pre-implantación* [...], la *amniocentesis*, y la *tecnología ultrasonido*, que pueden determinar el sexo del feto, y posibilitar la selección del sexo de los hijos; [...] *diagnósticos genéticos de los bebés como de los fetos, permitiendo su eliminación en caso de enfermedades*

genéticas (o en principio, *en el caso de propensiones de base genética, vistas como indeseables*; [...]) facultación del recurso a bancos de esperma y *egg agencies*, para la reproducción sin sexo [...] permitiendo opciones de *selección de la progenie, posiblemente doblemente*, con la *selección simultánea de los mejores óvulos y del mejor esperma* (conjugados en cualquier momento de la vida, en principio, independientemente de la fertilidad natural de las personas y mucho después del óptimo reproductivo de las mujeres [...]) (ibíd.: 384-5, *nuestro*, señalando lo que es importante para nuestras reflexiones).

Y en tal movimiento incesante y cada vez más veloz, ya en las próximas décadas – destacó Martins – podrá surgir, además de la clonación reproductiva humana o la *tecnología de reproducción asexual par excellence*, otra tecnología reproductiva que genera mucha discusión y muchas polémicas, la *ectogénesis*, o sea, con el útero artificial, para la *gestación in vitro*, además de la fertilización *in vitro*, al realizarse, así, todo el proceso reproductivo fuera del cuerpo humano.

Siendo que, ciertamente, habrá mayor sofisticación de las técnicas del paquete de cualidades positivas *caracterizadas por los padres*, por la *ingeniería genética germinal* o la *selección genética germinal*, que se desean para la progenie como “bebés diseñados”, o aun según las demás expresiones listadas por el autor, niños *custom-made* o *made-to-order* que serían, así, *de encomienda*, igual que en el caso de otros bienes económicos:

“o también “*cyborg babies*” otra instancia de la fusión de la vida orgánica con sistemas tecnológicos” (ibídem: 385).

Esto y, además, la – *referencia también que, especialmente, ya sabemos, es de suma importancia en nuestras reflexiones – eliminación – del feto o del neonato – de los portadores de genes no-deseados*. Eliminación esta llevada a cabo según también dice Martins, *mediante aborto selectivo, feticidio y naticidio*:

“*con un espectro cada vez más amplio de enfermedades genéticas identificadas y más amplios conocimientos de la medicina predictiva, y de supuestas tendencias de comportamiento con base genética que podrán ser indeseados por los padres*. Y, quien sabe, un día, la posibilidad de reproducción sólo con óvulos, y la progenie sólo de un sexo, el femenino” (ibídem, *nuestro*).

Por tanto, en la *Revolución (Tecno-)Reproductiva*, la microeugenesia de mercado no precisa, como la eugenesia de Nivel I, cambiar directamente las instituciones y normas sociales, las que, no obstante, *irán sufriendo el impacto de las tecnologías en la medida que se difunden y sean aprovechadas para fines no-anticipados*: “[...] por lo menos a largo plazo [...]” (ibídem: 387, *nuestro*).

Como también solicitar directamente los agentes políticos, *en especial, para medidas de eugenesia negativa* que son, según caracterización de Martins, *más brutales*. Entre las cuales están la eutanasia o distanasia, la esterilización, el aborto forzado y – entre las cuales destacamos desde ya *las que, entonces, nos son de suma importancia tener en vista en las presentes reflexiones, principalmente la segunda de ellas* – el feticidio, el *neonaticidio* y el *infanticidio*:

“*aunque estas continúen siendo recomendadas, hasta cierto punto, por genetistas importantes a los que les importó hablar claro, sin subterfugios, sobre estas materias. Tenemos el ejemplo del fallecido Francis Crick, que recomendaba la clasificación [en el original en portugués – triagem] de todos los nasciturus en términos de ciertos criterios genéticos y biomédicos, y sugirió mismo que solo las clases saludables deberían tener derecho a la reproducción, en el interés de un buen gene pool, una manera de impedir a los inaptos reproducirse, con o sin esterilización, y aborto obligatorios de ciertas categorías manifiestamente disgénicas: el derecho a la reproducción, como el derecho a la vida pre- o post-natal, tendrían que ser restrictos*” (ibídem, *nuestro*).

Además del ejemplo de uno de los descubridores la estructura del ADN, Martins menciona también las preocupaciones del biólogo neo-darwiniano W. D. Hamilton con el *gene pool* en la *era de la disgenia societal* en los *estados occidentales de bienestar social, presentando el infanticidio o el neonaticidio selectivo como soluciones posibles*. Y James Watson (codescubridor del ADN con Crick), quien también sugirió una clasificación parecida de los *nasciturus*, compartiendo la creencia referida arriba de que el derecho a la reproducción ni es universal ni imprescriptible, siendo que – señala Martins:

“lo mismo se podría decir del *derecho a la vida de los fetos o nasciturus deficientes, en un sentido u otro, por misma lógica [...]* y que, en la línea de Francis Crick, los incentivos y desincentivos fiscales debían inducir a los más saludables a tener hijos (tener dinero, decía Crick, es un indicador razonable de *fitness* darwiniana en las sociedades contemporáneas) y a los otros a no tenerlos, o a tener bien pocos” (ibídem: 388, *nuestro*).

Entre los genetistas, además de F. Crick y J. Watson, también es referido Joshua Lederberg: los tres, científicos que fueron galardonados con el Premio Nobel de Fisiología y Medicina. Entre muchos otros; como también bioeticistas. Ya entre los biólogos, además de Hamilton, refiere a John Maynard Smith y R. Dawkins, que expresaron su concordancia con el eugenismo: “[...] por lo menos en términos generales (y Dawkins ha demostrado no sólo aprobación, como entusiasmo, por la CRH)” (ibídem). Ya entre los filósofos contemporáneos, el nombre citado por el sociólogo es Peter Singer, cuya campaña contra el concepto, como señala Martins y destacamos respecto:

“de *“santidad de la vida (humana)”* es tan notoria como su defensa de la protección de los animales sintientes (tornándose la sintiencia el criterio de estatuto moral o *moral standing* de individuos biológicos, pues queda implícito para estos autores que entidades biológicas o ecológicas más allá del nivel del organismo no son pasibles de apreciación moral, una cuestión sobre la cual las opiniones en la filosofía ambiental o la zoo-ética están divididas). La refutación tácita del utilitarismo por Aldous Huxley no convenció a Singer, tal vez porque piense que el “utilitarismo de preferencias” sea más sofisticado...” (ibídem, *nuestro*).

La filosofía de Peter Singer que, en el sentido delineado por Martins, Romandini también diagnosticó como *sintomática* de un *conjunto problemático* muy vasto en el cual intervienen – destaca el filósofo – muchísimos pensadores, discursos jurídicos e instituciones (2013: 45). Resultando, así, sintomático tal conjunto problemático, por la razón de que *ya en sucesivos trabajos* el filósofo coloca en evidencia (y esto, señala Romandini, a despecho mismo de sus propias intenciones): “[...] el *malestar de una época* que *pretende concebir la vida* bajo la forma de un *cuerpo eternamente saludable* [...]” (ibídem, *nuestro*).

Y reflexionando respecto de un caso analizado por Singer, Romandini también referencia la argumentación utilitarista del filósofo al apuntar que, diferente de lo que se podría pensar, el *núcleo más original* de los argumentos está: “[...] principalmente, en los *“intereses” de los padres*” (ibídem: 46, *nuestro*). En el caso de la grave situación del niño analizado, o sea, más allá de los sufrimientos del niño, aclara Romandini: “[...] Singer lleva en consideración la *potestad absoluta de los padres sobre la vida de sus hijos recién nacidos* y, a partir de ahí, establece el siguiente dilema [...]” (ibídem, *nuestro*). El dilema consiste en *decidirse* si los padres van a querer un nuevo hijo con los costos financieros, morales y psicológicos que la crianza de un infante gravemente incapacitado acarreará o aun: “[...] los padres *pueden y deben escoger* entre un hijo prostrado y defectuoso y otro sano que irían querer y, tal vez, ya deseaban tener antes de que el hijo enfermo naciese” (ibíd. *nuestro*). Así: “[...] deberíamos considerar no solamente los intereses del niño que está ahora en el útero, sino también los intereses de un posible niño que tiene probabilidades de vivir, si y solamente si, el feto muriera” (ibídem). Siendo que en las palabras del filósofo citadas por Romandini, el mismo tipo de raciocinio se aplica *después que* un niño seriamente enfermo o incapacitado *haya nacido*. (in. “Should All Seriously Disabled Infants Life?” – cf. Romandini, ibídem: 45-7).

Teniendo en cuenta que, en tal contexto, al preguntarse si se debería siempre *intentar prolongar la vida de un niño por todos los medios posibles* o se debería permitir que un

niño muera dado que, y esto *mismo incluso si se pudiera mantenerlo con vida*, no se puede asegurar a él una *calidad de vida aceptable*:

“Desde luego, la respuesta de Singer es enfáticamente *afirmativa en el sentido de la eliminación del neonato*. Entretanto, el filósofo *no deja de percibir* que el problema del “tratamiento de los infantes seriamente enfermos o incapacitados” *no es fácil de justificar* delante de una sociedad inclinada a la *valorización extrema de la vida*” (ibídem: 45, *nuestro*).

Ya que en el primer momento de su argumentación respecto del caso del niño, Singer sostiene que se debe proceder a una *eliminación activa* de los *infantes gravemente enfermos o incapacitados*, pues piensa que la *eugenesia pasiva*, es decir, esperar la muerte natural del infante – observa en el punto de la argumentación Romandini – consiste tan solo de un acto de cobardía del médico encargado: “[...] que, éticamente, debería asumir una *eugenesia activa* que precipite la muerte del recién nacido, dado que su vida, en las palabras de Frohock, “no es una vida digna de ser vivida” (*worth living*)” (ibídem: 46, *nuestro*).

Expresión que, Romandini entiende como justo hace notar que en su primera formulación ya se encuentra en el libro de Karl Binding y Alfred Hoche *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*; del que el filósofo Giorgio Agamben, en su *Homo sacer* I, realiza un examen que sitúa el libro en un camino conducente al exterminio nazista. Examen cuya lectura Romandini considera falsamente orientada por la cuestión de la *sacertà/sacralidad* cuando en realidad, y según la visión de Romandini, el problema encuentra su punto de apoyo y principio más propio – como veremos – en la *eugenesia del ius exponendi* y no – consiguientemente – en el *derecho penal del Homo sacer* (ibídem: 158).

Esto, dado que – como sostiene Singer – los neonatos no poseen autoconsciencia, y, dada su forma de ser de *sensibilidad absoluta*, un infante seriamente incapacitado puede constituir apenas una fuente biológica de sufrimiento perpetuo. En cuanto a lo que Romandini observa, que no sería correcto interpretar los argumentos de Singer como asimilando la vida desprovista de autoconsciencia a una pura vida animal dado que, al revés, Singer defiende la existencia de la autoconsciencia distinguida en ciertos animales en tanto deseo de perdurar en la existencia, colocados, en este sentido, en condición de igualdad con el hombre en lo tocante, así, a su derecho a la vida.

En suma – según piensa Singer y en los términos formulados por Romandini al respecto: *la crianza de un hijo defectuoso impide el desarrollo de un hijo potencialmente sano que podría sustituirle* (ibíd.: 46). Siendo en este punto crucial que, como observa el filósofo, *aparece el impensado* en la reflexión de Singer:

“dado que el problema que enfrenta *desborda en mucho el campo de la bioética para transformarse, enteramente, en el problema de una política de la vida que debe decidir sobre el cuerpo biológico de la sociedad*” (ibídem, nuestro).

Como sucede, entonces, en el caso de los científicos citados por Martins respecto de las *medidas eugénicas negativas más brutales* ya en el contexto de la eugenesia de Nivel II, que se caracteriza por centralizarse en el mercado y situar la *decisión en la esfera privada*, y, así siendo, *específicamente, en el ámbito de la familia y del individuo o sujeto de interés calculador de la mejor opción posible*.

De este modo, teniendo en vista ahora lo que destacamos respecto a la eugenesia de Nivel II, en el contexto de la Revolución Tecno-Reproductiva, no sólo Singer y su filosofía, también como alude Romandini a un “vasto conjunto problemático” que involucra, además de pensadores, discursos jurídicos e instituciones, deben ser considerados – como enfatiza el autor *sobre tal filosofía* en los términos conceptuales de Aby Warburg empleados, *Nachleben: de una forma* – ya en los términos conceptuales de Romandini – de *zoopolítica originaria* en las tecno-democracias contemporáneas que estudiamos aquí. La que, así, como Romandini mostró con su objetivo histórico-filosófico, por su ejercicio *ultra-histórico* sobre el *derecho sobre la vida* y su indagación respecto de los *orígenes del poder* –, *no cesó de condicionar las decisiones antropotécnicas del animal humano* (2013: 46). Es decir, tal forma de *zoopolítica* constituida desde una *matriz eugenésica primordial*, en que la *decisión de selección de admisión de los neonatos* era/es crucial y que ahora se muestra en la “República de la Selección Libre de casi todo”, constituye – aunque con *grandes e importantes transformaciones* que el autor ha sabido acompañar: un *continuum sin interrupción*. O sea, desde las sociedades antiguas occidentales hasta el siglo XXI en su revolucionario contexto tecno-reproductivo:

“hasta el punto de que hoy asistimos, por así decirlo, a una era en la cual la *antropotecnia* pone en juego su propio estatuto de la manera más dramática, *desde que las ciencias médicas se dieron a sí el objetivo de la proliferación y de la extensión de la vida humana*” (ibídem: 45, nuestro).

Siendo así un *punto crítico* en que *resulta* la historia zoo-política y antro-po-técnica del *Homo sapiens* (2015: 9). En la cual – según sugerimos y formuló el filósofo Michel Serres a partir de reflexiones en el ámbito cristiano y de la obra del apóstol Pablo (2008: 94): *dejamos de definir el hombre, lo hemos adoptado y, decididamente, lo hemos fabricado* bajo los desarrollos de las diversas antro-po-tecnologías que coinciden con el propio proceso de hominización y la historia de la especie hasta sus más complejas formaciones actuales (2013: 132). Un punto crítico, por lo tanto, al que llega también la propia comunidad vital formada por los humanos (2015: 9). Debido también a la posibilidad de *nuevas*

manipulaciones genéticas de la vida, del siglo XX hasta estos días pandémicos en el siglo XXI, como antropto-tecnologías destinadas, como siempre todas estuvieron, a la *constitución* del animal humano, de su especie, lo que incluye, en especial y específicamente, la *manipulación de su patrimonio genético* (2013: 118) y la *remodelación* de su entorno ecosistémico y civilizacional (ibíd. 129).

En una era que no puede evitar concebir la vida bajo la forma de cuerpo eternamente saludable, ya podemos entender que resurja el *paradigma* del aludido *ius exponendi* presentando a los “genitores”, como entre los Antiguos –en el mundo grecorromano desde sus periodos arcaicos hacia adelante, hasta las codificaciones maduras del Derecho Romano –, una *doble posibilidad* (ibíd.: 36). Bajo la forma, tal como fue estudiada por Romandini, de la *exposición originaria* y, sugerimos (Pimenta, ibíd.), de la *ad-opción originaria* como ‘*método selectivo*’, en el inevitable *hacerse cargo*, comunidades humanas y sus individuos, del nacer y de las generaciones – de la *recepción y disposición* de los neonatos (ibíd.: 11) en un *mundo regido por normas políticas* (Thomas, 2012) o de: “[...] *entrada de la progenie del Homo sapiens en el mundo humano*” (2013: 45, *nuestro*). De aquí viene el malestar sobre el que nos llama la atención el autor.

Ya que, como pudimos percibir en el análisis de Martins, las modernas tecnologías al servicio de la medicina, con la suposición, que es *empíricamente errónea*, de que la *vida puede ser, en todos los casos, salva*, ellas llevan las *exigencias selectivas* a límites cada vez *más extremos, no las atenúan*: incluyendo *identificar y predecir enfermedades genéticas y supuestas tendencias comportamentales de base genética*. Y que, dice el autor (ibíd.), en las *modernas salas de maternidades* – ubicadas en la dicha ‘República’, según expresiones de Martins al tratar de la eugenesia actual o micro-eugenesia de mercado, *resurge, con toda su brutalidad, el antiguo ius exponendi*. Si éste presentaba una *doble posibilidad*, en el caso preciso del derecho romano con su *distinción entre genitor y pater* sólo correspondiente a los varones, *continúa demandando hoy*, entonces, una *decisión eugenésica sobre la procreación humana* que, así, formula el autor: “[...] *pretende decidir quién debe ingresar en el mundo del derecho y quién debe ser entregado indefectiblemente a la muerte*” (Romandini, ibíd.: 46, *nuestro*).

Según señalaba la bióloga y antropóloga Sarah Blaffer Hrdy, teniendo en cuenta su amplio estudio a escala temporal y matizado culturalmente, el esquema de las maternidades *occidentales* debería ser considerado, *en cuanto a tal decisión y todo lo que ella implica y puede implicar, no comunes*. Pues, lo que transculturalmente se ha demostrado predominante es que la *identidad humana plena* es pospuesta hasta después de *alguna etapa o algún importante rito de pasaje* en que el bebé es públicamente *reconocido* y le es dado un nombre y recibe un alma; y que las madres (o sea, biogenéticas o endogestacionales), *típica y primariamente*, son los

agentes a quien cabe tomar la decisión de selección o admisión de los neonatos. De modo que el examen y la decisión correspondientes son *elementos habituales del proceso de alumbramiento*, en la gran mayoría de las comunidades humanas estudiadas (Hrdy, *ibídem*: 471-93). Lo que estudiamos en tanto *paradigma de la doble posibilidad o del ius exponendi*, particularmente en las sociedades occidentales antiguas con relación al *destino biosocial de los neonatos* (Pimenta *ibíd.*: 110-7).

En el sentido de que la noción o el concepto de “sacralidad de la persona humana” o aun, *el proceso específico de sacralización* (o bien *la historia de la sacralización de la persona* dice Hans Joas en su *genealogía afirmativa de los derechos humanos* como alternativa a la mezcla de narraciones de orígenes de los derechos humanístico-seculares y religiosos -2015: 15-22-) pasa, además de por la “doctrina de libertad” correspondiente – como también sugiere el filósofo Peter Sloterdijk (2015: 4017-8) con alusión a Joas – al *reconocimiento* por la *filosofía temprana* de la *libre movilidad cosmopolítica del espíritu* y de su toma de distancia relativa a la *polis* y a la *madre tierra*, por la de la *afirmación cristiana*, que es *reforzada* por el *bautismo*: de la *libertad del individuo frente a la coacción del primer origen*. En tanto que, como argumenta Sloterdijk, *los derechos humanos modernos se fundan en tales libertades* (filosófica y religiosa-cristiana, en el caso católico) y que, así siendo:

“Desde el punto vista de la historia de las ideas, en esas doctrinas de libertad, *en parte productivas, en parte ilusorias, tiene su fundamento la “sacralidad de la persona”,* que se ha observado de nuevo últimamente en los preámbulos constitucionales y tablas de valores de la modernidad” (*ibídem*: 4018, *nuestro*).

Como hemos subrayado, la filosofía sintomática en cuestión tiene que, de partida, argumentar en contra para poder proseguir sus posiciones y afirmaciones correspondientes. Las que refieren al problema de una política de la vida que, como tal, debe decidir sobre el cuerpo biológico de la sociedad, y que *implica sugerir una forma de intervención* sobre el *devenir ético-biológico y político*, la *zootecnia* de la *propia vida animal de Homo* (2013: 133). La que, en sus diversas formas, no obstante, será imposible de ser detenida, siendo así, de facto, algo que define un camino ineluctable. Para poder llegar a prescribir una *restricción en el derecho a la vida, pre y postnatal*, y, por lo tanto, suplantarse la *soberanía de Dios*.

Conduciendo y situando las medidas eugénicas negativas más brutales, como *el feticidio, neonaticidio, infanticidio* y su *correspondiente decisión*: de vida y/o de muerte, de inclusión y/o exclusión, de *ad-opción* y/o de *exposición*, o de la problemática y dilemática de la concepción, de la *recepción* y de la *disposición de los neonatos*; en la *esfera privada* y, específicamente, en el *ámbito de la familia*, referida a *individuos* de derechos y preferencias imprescriptibles para adoptar: a suplantarse su *poder institucional y disposicional, decisional*

soberano. Fundamento primero y último de la *prohibición/ilegalidad* del aborto y de la *decisión de selección y admisión de los neonatos en el mundo humano según la potestad absoluta de los padres sobre la vida de sus hijos biogénéticos*, de que, en *sentido absoluto*, no serían *padres o genitores*, dado que son *creaturas de Dios*. Creador de todos, de todo, Tierra y seres vivientes que, en su poder creacional, *instituyó*, y, en su *poder disposicional*, bajo la forma y el *divinum institutum* de la *adopción filial divina*, *decidió sus lugares en la (co-)existencia*, desde su *poder paterno* como *Padre-Creador*, *paternidad institucional*, y *Adoptante*, *paternidad posicional* o *adoptiva*. Siendo que, con el *bautismo*, uno es, así, *posicionado* como *hijo adoptivo*.

Por lo tanto, gracias a tal *concesión/posición/don*, es decir, gracias al Santo Bautismo, podrá acceder a la *visión beatífica de Dios*. Por el contrario, la Iglesia aun hoy sostiene que el destino *post-mortem* de los niños que *mueren sin bautismo* es incierto, es desconocido. Aunque sus teólogos ya afirmaron que es el infierno y/o el limbo, con o sin sufrimiento, es decir, una *conditio/fragilidad* terrible o más amena para la eternidad: por no haber sido incluidos en el *testamento de la adopción filial divina*; por no haber sido bautizados antes de sus muertes. Aunque hoy sostengan que *hay esperanza*:

“Lo que nos [fue] revelado es que [...] la salvación ordinaria pasa a través del sacramento del Bautismo. Ninguna de las consideraciones [...] puede ser *aducida para minimizar la necesidad del Bautismo ni para retrasar su administración*. Más bien [...] queremos confirmar [...] nos ofrecen poderosas razones para *esperar que Dios salvará a estos niños cuando nosotros no hemos podido [...] bautizarlos en la fe y [...] vida de la Iglesia*” (2007, 3., 3.6, 103).

Como señala el documento del año de 2007 de la Iglesia, el número de niños muertos sin haber sido bautizados “*crece sensiblemente*” (ibíd., Introducción, 2, *nuestro*). Las razones presentadas para tal aumento parten de dos conjuntos de problemas señalados. Siendo consecuencia del influyente relativismo y pluralismo cultural y religioso de los padres, que no son practicantes y “de la fertilización *in vitro* y del aborto” (ibídem). Siendo justo a causa de estos fenómenos que el interrogante sobre el destino de estos niños fue estimado por la Iglesia como una *renovada urgencia*. Ya que: “En una situación como ésta las vías a través de las cuales se puede alcanzar la salvación aparecen más complejas y problemáticas” (ibíd., *nuestro*). De modo que la Iglesia custodia fielmente los caminos de la salvación y: “sabe que ésta sólo se puede alcanzar en Cristo mediante el Espíritu Santo” (ibíd.); teniendo en cuenta que si los adultos, seres dotados de razón, conciencia y libertad, son responsables de su propio destino en cuanto *aceptan o rechazan la gracia de Dios*, los niños: “no tienen todavía el uso de la razón, la conciencia y la libertad, *no pueden decidir por*

sí mismos” (ibídem); precisa garantizar y encontrar vías para su salvación. Lo que implica de ordinario, como bautizados, ser *adoptados por Dios en Cristo y mediante el Espíritu Santo*.

En tiempos en que, y por más que el documento sea muy económico delante del elenco tecno-reproductivo y biomédico, no solo el aborto, en las salas de maternidades, la decisión de libre selección y admisión de los neonatos se presenta en su doble posibilidad y capacidad, la Iglesia, con tal nueva urgencia, también tiene que dar al público la *esperanza sobre la vida que muere no sacra y no vivificada en Cristo y por el Espíritu*. Ya bajo el paradigma de una Humanidad, dice Romandini, respecto de los muertos: “[...] que decide [...] entrar en guerra fratricida con los vivos y *con los muertos por igual*” (2022: 182 *nuestro*). En cuyos laboratorios y maternidades se consideraba bebés plenamente humanos desde nacidos, los etiquetaba con nombres, analizaba su sangre, tomaba la impresión de sus pies, concedía ciudadanía, derechos legales y alentaba a las madres a crear lazos afectivos con ellos casi de inmediato (Hrды, ibíd.: 487); hoy se *pretende suplantar la predilección y dilección, elección y decisión, el poder sobre la vida y la muerte de Dios* – vía ingeniería genética y medidas eugenésicas negativas neonatales.

Decisión esta, no obstante, que nos da a ver también que si el dilema, en su sentido jurídico-político, original, de la comunidad humana – como fue considerado por Romandini y también mostró en otros sentidos y no sólo este Hrды teniendo en vista comunidades humanas al menos desde el Pleistoceno – *permanece* en la contemporaneidad occidental, *respecto del problema de la recepción de los neonatos*. Diferentemente de lo que sucedía en el mundo antiguo, la *decisión de selección y admisión de los neonatos vía los gestos de adopción y exposición* ahora recae, principalmente, apunta Romandini, bajo las dos grandes o más destacables antropotecnologías o tecnologías de poder destinadas, en específico, a la producción del “hombre” (ibíd.: 5-6, 60), a saber, el *derecho* y la *biomedicina*, y, por lo tanto, mediante el *consentimiento privado*, pero a la vez *jurídico*, de los *padres*, en los *médicos* y en los *jueces*. La que, entre los Antiguos, correspondía o a una *decisión soberana de la comunidad* o de los *padres* como representantes de una *politicidad originaria del demos* bajo una *zoopolítica originaria de matriz eugenésica primordial*, y, así, una “política de la vida” a la que el cristianismo, al erigirse como *paradigma y dispositivo jurídico*, se *opondrá* con la *decisión soberana de la Providencia*.

Oposición a una nueva soberanía, normatividad, *potestas, spiritualis, y auctoritas*, un nuevo poder y nueva ley, y *mediante el institutum divinum de la ad-opción filial divina*: cuyo *autor* es el Creador, como *Padre-Adoptante, ejemplar el Hijo, impresor, que imprime la semejanza de la filiación divina en los hombres*, el Espíritu Santo (Aquino, 2001: III-I c.23 a.2.). Por así decirlo y con palabras del primero de los catecismos, desde que *Dios abrió su*

testamento a la adopción filial, dando acceso, así, a su *herencia de incorrupción* (Lyon, 2014: VIII.; 2017: II, 3,9). La cual implica una *nueva ley*, un *nuevo poder sobre la vida y la muerte* y una *nueva relación entre ella y ellos*: para la producción universal de los hijos de Dios como hijos adoptivos. Bajo la que, figura y cifra, *junto a la resurrección*, se abrirá espacio a una *nueva política de la vida* y un *nuevo tipo de eugenesia, espiritual*. Así, si en los Antiguos el *gesto de adopción conservaba y daba la vida al prescindirse de la exposición*, el *gesto divino da una vida sólo después de pasarse por la muerte*: y en este sentido es que se da la *cristianización del ius exponendi*.

Como nuevo dispositivo jurídico erigido en la historia política occidental, el cristianismo presenta una oposición respecto de la *zoopolítica originaria* realizada en la ciudad antigua bajo el *paradigma y mediante el artefacto y la práctica jurídico-política del ius exponendi*, como uno de los mecanismos de este *poder y principio eugenésico/nético primordial*. Principio eugenético este del que la *política occidental* es producto, en tanto esta *nace*, así, *esencialmente*, como *zoopolítica*, y no, por lo tanto, a diferencia de lo que se ha sostenido en filosofía, producto de una *sacratio penal* (ibíd.: 47). Como *principio de acción* de distintos programas políticos, entre los filosóficos el platónico, *busca regular el cuerpo biológico de la ciudad*, justamente, a través del *ius exponendi* como *cifra y figura de la selección política de los miembros de la especie* y, así, del *gesto zoopolítico y antropotecnológico fundacional de la ciudad antigua* en el mundo grecorromano arcaico y antiguo, de colocación por los hombres y sus comunidades de su propia *zòe/animalis vita/animalitas* constitutiva en sus propios centros *para adopción y/o exposición*: en tanto/bajo la forma de *vida neonata* (ibíd.: 47/43; Pimenta, ibíd.: 9-10/21/129). Zoopolítica originaria, como vimos, constituida a partir de una matriz eugenésica primordial que, a su vez, constituye, no obstante las relevantes transformaciones, *continuum histórico sin interrupción* que atraviesa la historia política occidental marcándola hasta su actualidad que, a su vez, marca con la Pandemia Global: una nueva separación, catastrófica también para la Iglesia en tanto catástrofe teológica, y, a la vez, catalizadora de la *tecno-mutación en curso a escala planetaria*, y, específicamente, *de la revolución tecno-reproductiva*, que debe comprenderse – palabras de Romandini – como la *más grande* de las Grandes Mutaciones que haya conocido la Historia de los vivientes humanos de Gaia desde los tiempos del Paleolítico (2021: 120). En tanto estamos *por ver, por privilegio de registro, el borde extremo de una era soterrada* (Pasolini, 2015: 163): la Era de *Homo*.

Siendo así, las profundas transformaciones sobre la política de la vida en Occidente introducidas por el cristianismo no harán desaparecer el *dilema original*, ya aquí en su sentido *ético-biológico y jurídico-político*, y así *zoo-antropo-técnico*, en que se funda la comunidad humana, *de la decisión en la recepción y dis-posición de los neonatos*. Y, además, como mostró Romandini, toda la revolución generada por el cristianismo, como *mito-nomo-*

logía (2011a) con su *antropo-teo-logía* (2013 99-100), en las antropotecnologías, en el derecho, sólo profundizará tal dilema. Y así, sus transformaciones van a complementarse de modos, señala el autor, inesperados: “[...] para configurar el horizonte actual de las antropotecnologías contemporáneas” (ibidem: 46-7). Bajo el cristianismo, *ley, espectralización y vida* (teo-tecno) *modificada*, llegaron a una *indistinción* (ibidem: 81, 74) de la que deriva el carácter *cada vez más gestional* de la ley actual, como *origen esotérico* de los *procesos de normalización de la vida* que fueron analizados por Michel Foucault.

En este sentido, como es nuestro parecer histórico-filosófico al respecto y que cubre las comunidades humanas paleo-po-líticas, neolíticas y en formaciones agropecuario-imperiales, entre ellas, grecorromanas (Pimenta, *ibid.* : 5), *la ad-opción y la exposición* de los neonatos, en tanto *gestos zoo-políticos y antropo-tecnológicos fundamentales de las comunidades humanas*, en una *dialéctica compleja*, movieron *en profundidad la historia política en Occidente* (ibid.: 5, 19, 129). El paradigma del instituto del *ius exponendi*, en su *intrínseca doble posibilidad y esencial doble capacidad*, debe relacionarse con la *producción/desarrollo y la destrucción/exterminio de la vida*. Las dos cualidades que Michel Foucault consideró *esenciales a toda y cualquier biopolítica*: “[...] en una *dialéctica compleja* que sólo puede ser comprendida cuando es reconducida a su *ámbito originario más propio*, como es el *control del cuerpo biológico de la ciudad*” (ibid., nuestro).

Paradigma e instituto jurídico romano del *ius exponendi* diferente de otros, como el ya aludido y referenciado *Homo sacer* del derecho romano, que: “[...] sólo puede relacionarse con la vida a través de su destrucción, esta forma de sacralidad no satisface las exigencias conceptuales necesarias para transformarse en categoría zoopolítica fundamental del mundo antiguo” (ibid.: 62); *mediante la ad-opción y la exposición originarias*, se seleccionan los “mejores especímenes”, y se destruyen y exterminan los “no aptos/no dignos” (Pimenta, *ibidem*: 67, 130). Siendo, en la Antigüedad, según Romandini (2013): “Sólo el *ius exponendi* [el que] alcanza que confluyan, *en un mismo instituto, la necesidad de desarrollar y destruir la vida*, que son *las dos caras necesarias* de la *zoopolítica* como *reguladora del flujo biológico de la especie*” (ibid.: 62 nuestro).

De modo que el problema de la *disposición de la vida de los neonatos en el mundo humano*, regido por *nomas políticas y del derecho*, tenía su lugar propio en el orden político de las ciudades antiguas occidentales. Siendo la práctica jurídico-política del *ius exponendi* históricamente primigenia y categóricamente prevalente con relación al *Homo sacer* y – con el que no se puede confundir – al *patrio poder* del *pater familias* romano (en tanto *vitae nescique potestas*), siendo un tipo diferente de poder (eugenésico) situado en una región del

poder y/o una dimensión política anterior cronológica y conceptualmente, y en una zona y un estadio diferente del derecho más arcaico:

“preexistente al *Homo sacer* como pena jurídica capital, [...] que sustraería la supuesta primacía de esta categoría histórica que filósofos como Agamben quisieron como figura fundante de la ciudad y de la política humanas. Si nuestra perspectiva es la correcta, tenemos, por el contrario, delante de nosotros un nivel en que la *sacratio* misma no era concebida en términos penales. Del mismo modo, aunque se trate del derecho arcaico, el *Homo sacer* es una categoría plena del derecho penal y, como tal, bastante más tardía [...]” (ibíd.: 24)

Problema, práctica, paradigma e institución que, por lo tanto, nos revela que la *sacratio* no es, verdaderamente: “[...] la única y la más antigua forma por la cual el derecho es colocado en relación con la vida” (ibídem: 23). Cuyo estudio, consiguientemente, da acceso a una zona del derecho que resulta ser la expresión de un *sustrato civilizacional más originario*, pero que, al mismo tiempo, dejó vestigios de hecho perdurables en las codificaciones maduras o tardías, de lo que se puede inferir su presencia/continuidad en las camadas posteriores de la muy compleja geología cultural occidental, la cual hemos leímos aquí desde la matriz de la adopción.

Lo cual permite que lo tratemos como un verdadero paradigma jurídico-político y una verdadera institución arcaica que al sobrevivir a su prehistoria jurídica: “[...] abre camino en la historia política del Occidente” (ibídem: 35-6). Impidiendo que se crea que el problema y dilema en cuestión, el de la recepción y dis-posición de la vida de los neonatos en el mundo humano o *ius exponendi*, refiera – exclusiva o preferencialmente – a sociedades antiguas. Se trata de un paradigma institucional – jurídico-político – que es *bastante consustancial al nacimiento mismo del derecho y de la política* (ibídem: 35) y que, como tal, creó un umbral: “[...] que hasta ahora no ha podido jamás ser desenredado” (ibídem: 47, *nuestro*).

Cuyo *gesto de ad-opción* debe entenderse como *de* decisión, de (libre) selección, de admisión de los neonatos en ocasión de su dis-posición en el mundo humano, entendido aquí, a partir de los Antiguos, como *fundamentalmente zoopolítico y antropotecnológico*. En su forma originaria, jurídico-política, se daba la entrada selectiva de las crías, de los niños, en el mundo humano del derecho, regido por normas políticas. Se daba entrada a la comunidad política de los hombres, en que el derecho daba alguna iniciativa: la facultad, la libertad, respecto de tal decisión de selección, de admisión en ellas.

Siendo, *en tanto ad-opción*, un gesto con *poder constituyente de pueblo* y, como tal, fundamental a la *legitimidad* entre los Antiguos. Tengamos Roma como ejemplo. Si ella implicaba dos elementos básicos, a saber: la procreación física, fecundación de la esposa, reproducción sexual y “aceptación”, “reconocimiento”, “integración” oficial del niño como hijo de, oficialmente/legalmente, padre-señor, sólo el segundo era *suficiente* para que un hombre, el *genitor*, se tornase *pater* de un niño y este niño *hijo* de su *padre*. En ese sentido, el gesto “creador de persona”, como lo formuló Sloterdijk, hace que (dis)posicionar y crear persona signifiquen lo mismo (2015: 3194). En este gesto generativo fundamental, de una *subjetividad posicional*, del *yo-de-una-posición*, se debe buscar lo que la filosofía moderna llamó *sujeto* y lo que la filosofía social después de Hegel llamó *reconocimiento* (ibíd.: 3201; Pimenta, ibíd.: 30-3), que en tanto divino generará una nueva subjetividad posicional que en la política occidental y sus sistemas de legitimidad debe entenderse como una *subjetividad posicional alter-nativa* y “espiritual”.

Gesto mediante o con el cual se debe comprender el inicio con el que comienza la *antropotecnia* del animal humano como *Homo* bajo la forma originaria de la *filiación*, psico-jurídico-políticamente entendida, y que, como tal, toma su fundamento, como pasaba en el mundo grecorromano, en el *lugar inmemorial* en que se da el *comercio* de la comunidad de los vivos con la de los muertos, como sucede a su modo bajo el cristianismo y la adopción divina de los humanos: bajo la comunidad inhumana del Padre, el Hijo, el Espíritu Santo y los ángeles, *completamente exógena al mundo natural y humano*, ligando a los vivos y a lo divino, a los vivos y a los muertos, eternamente.

Forma y gesto que, con el cristianismo, bajo el paradigma mito-jurídico y mitopolítico, *son alzados junto a la economía/oikonomía* a un *nuevo orden filiatorio*, un nuevo orden (contra/anti) genealógico, divino, bajo la figura del Hijo, *Kýrios Christós*, el Señor, Jesús-Mesías y su nueva soberanía. Y, como tales, estructurantes de las relaciones jurídicas y sociales y articuladora de las dimensiones biopolíticas del parentesco, de las formas escatológicas y mesiánicas y, así, de las estructuras de las ciudades humanas y divinas (Romandini y Taub, 2014: 5), en una nueva economía administrada por el Hijo y operada vía y por el Espíritu Santo, bajo la égida de la gracia divina, en la asamblea que el Hijo creó y que reunió cuando dijo, bajo la cifra y la figura de la adopción filial divina como gesto de la entrada en el sistema de parentesco del Dios lejano-cercano, del Padre-Adoptante celestial: cuando habría dicho que todos aquellos que estuviesen dispuestos, como hijos, a hacer la voluntad de su Padre, *des-filiando*, *exilándose* de sus padres carnales y del mundo profano, pasaban, hijos adoptivos de Dios, a ser sus *hermanos*, sus *hermanas* y sus *madres* (Mt., 12, 50) *pues uno es vuestro Padre*, el Altísimo en el cielo (ibíd.: 13).

Gesto este, como vimos, concerniente a una *civitas* definida por el poder *spiritualis* bajo jurisdicción de un poder soberano absoluto de raigambre divina que disolvió el antiguo poder constituyente de pueblo, de vida y de muerte, como cifra y figura de un nuevo poder constituyente de pueblo, de vida y de muerte, y, por lo tanto, de una nueva política de la vida en que el crear o traer a la existencia y el dar la vida y la muerte, *poder de vida y de muerte es de Dios*, o como hemos visto en nuestras reflexiones, del *Padre-Adoptante*.

En el sentido en que los “padres” humanos no son en sentido *absoluto* padres, en tanto que, si son genitores de las criaturas humanas, Dios es creador de las criaturas, y en tanto que, si son o cuando llegan a ser “algo más” o diferente de meros genitores, en la nueva política de la vida occidental cristiana sólo son, en relación a la paternidad divina, *padres adoptivos*, en el sentido de *padres vicarios de Dios*, de modo que la paternidad divina es primera y ser hijo es primordial al hombre (Polo 1995). *Padres ad-optimos* que están obligados, en el bautismo, a posicionar a los neonatos como *de Dios*.

Histórica y antropológicamente considerada, la expresión que dice *el hombre es persona* es cristiana, tal como afirma por ejemplo el filósofo Leonardo Polo; y ello sería equivalente a la expresión que dice: *el hombre nace de Dios*. Desde el punto de vista de tal fe y su teología, así como de la filosofía del autor: la *pretensión de autonomía en el ser* es su *desiderátum*, del hombre, *de orfandad* (2003: 158). Y de este modo el hombre se presenta, al contrario de su *condición primordial*, considerado en su *radicalidad*, o sea, la *conditio de hijo*: “[...] como un *expósito* [o sea, *niño/ser*] que *comienza desde sí*” (ibíd., *nuestro*). Bajo la *figura y cifra de la exposición*. *Desiderátum* ese que implica, dice Polo: *ruptura* en la *filiación* (ibíd.). Y la referida *pretensión*, en tanto de *elegir quien va a ser hombre según la ingeniería genética*, sería *absurda*. Y lo sería por la razón de que ella – *pretensión de elección*, y, así, *de decisión biotecnológica de la zoopolítica contemporánea*: “[...] *no puede suplantar la predilección divina*” (1995, *nuestro*). Todo lo que *corresponde a los padres humanos*, o sea, *genitores*, es aceptar y reconocer como *suyo* (“hijo suyo”) el *hijo* que *Dios les ha dado*.

En tanto se trata también de un *gesto de ad-opción*, se trata, en el contexto del *mesianismo de Jesús y de la zoopolítica paulino-cristiana*, de una *antropotecnología jurídica*, tanto como el *ius exponendi antiguo*. Pero como señalamos antes y mostró Romandini (2013: 62), en el mundo cristiano, a diferencia de lo que sucedía en el antiguo, *ya no es posible* establecer una *diferencia entre la ley y la vida*. No obstante, se trata de un derecho que, *ciertamente como derecho sobre la vida y la muerte y a diferencia del ius exponendi y su paradigma de doble posibilidad y capacidad*, la ley da la vida sólo después de pasar por la muerte. Así, da una vida eterna, *post-mortem*. Implicando una nueva relación entre la ley y el poder de vida y de

muerte y entre estos mismos. Una nueva relación entre vida y poder, asó como entre vida y derecho.

Habiendo mostrado (Pimenta, *ibidem*) que el gesto jurídico-político de la ad-opción (*trans-zoológica*) filial divina es, esencialmente, como el gesto de ad-opción en las Antigüedades, en sus rituales de *examen* y de *aceptación* de los neonatos o de transmisión, o, aun, en sus ceremonias de *reconocimiento* de los neonatos en el linaje; un gesto fundamental y fundacional, *zoopolítico* y *antropotecnológico*. Y, como tal, *un poder sobre la vida y la muerte en la comunidad de los vivos y en la de los muertos, en la humana y en la inhumana de Dios*. Por su medio, a los animales humanos se les da la entrada en la comunidad inhumana de Dios y los ángeles, en Cristo/mediante el *Espíritu Santo, de Adopción de hijos* (Rm 8,15), siendo posicionados como hijos a la espera de su consumación y de la resurrección – como hombres adoptados resurrectos y dis-puestos según la jerarquía divina, de acuerdo con su *nueva civitas* y su *nueva forma de politicidad* (Romandini, 2013: 99), hechos miembros del reino-de-las-almas-espíritus (Sloterdijk, 2020: 145). Separados del mundo profano e incluidos en la comunidad sacral y espectral de Cristo, Jesús-Mesías. La que Él *reunió en sí y por sí, que encarnó para que los hombres recibiesen la filiación a través de la adopción divina de Dios* (de Lyon, 2017: III, II, 3.2.3). En el sentido de una *operación originaria sobre la vida biológica del animal humano*, con que se quiso regular su flujo, alterar la vida biológica de la especie y, en suma, domesticar, dominar y, en especial, superar y/o eliminar la animalidad constitutiva del *ánthrōpos* teológico-político (Romandini 2022: 157): como *ad-opción trans-zoológica* de una querida *homo-política* (2013: 109), que transforma a los hombres en el sentido de hacerlos dignos de la paternidad divina. Y no sólo en sentido moral, sino también ontológicamente (Wörmer, 2013: 539, al citar a T. de Aquino). La adopción divina supera toda y cualquier adopción humana, e implica también una eugenesia espiritual bajo la producción universal de los hijos de Dios Padre, y que puede ser estudiada en particular en la vida monacal del medievo.

Concebida/considerada desde el proyecto paulino, cuyo gesto – como señala Serres al respecto (2008: 76)-, marca el acontecimiento del “desaparecimiento” y “surgimiento” del “hombre antiguo” y de la “nueva creatura”. Generando una bifurcación en su historia, por un lado participa del tiempo evolutivo de la hominización, y por otro lado su innovación permanece como tal: “siempre virgen [...], sobre todo [hoy], en que conductas y discursos trascienden la libido de pertenencia, tan poderosa y tan ciega que, corriendo el riesgo del racismo, todo el mundo se refiere a ella como identidad” (*ibidem*: 80). Proyecto que implicaba fabricar lo humano, por primera vez después de Jesús. Desde el programa paulino de regeneración zoopolítica de la especie en su conjunto y a gran escala, desde la zoopolítica

paulina como derecho sobre la vida y la muerte. Y de su emprendimiento de una *subjetividad universal* (Serres *ibíd.*, 87).

Ad-opción que, en la contemporaneidad, nuevamente retorna a la potestad de individuos con libertad de selección en el mercado, quizá como derecho humano y/o del consumidor soberano, de un sujeto de derechos protegidos y de un consumidor de preferencias imprescriptibles en la República de la Selección Libre Germinal y su Sociedad de Eugenización como *micro-eugenesis*. En el contexto de la revolución biotecnológica a la que estamos asistiendo y que implica también una *radical secularización de la escatología cristiana*, la Modernidad tardía asiste a la *secularización de sus mito-motores teológicos*: “[...] sin beneficio de inventario, [...] *en las nuevas ciencias biológicas y en las más radicales utopías programáticas de un nuevo e inédito régimen de poder que comienza a diseñarse bajo nuestros pies*”. Cuando desde las ciencias de la vida, además de la clonación, se puede desdibujar límites, dice Muro: “[...] entre los procedimientos aplicados a caballos de carreras y a seres humanos, [...] entre la edición de genes y la programación computacional, [...] entre lo vivo y lo maquínico, [...] entre la producción y la reproducción” (*ibídem*: 43). Nuevo *acoplamiento* entre cibernética y biología, entre sus *programas*. Acoplamiento que: “[...] también permite acelerar los ritmos de los programas de investigación científica, *aumentando el poder sobre la vida y la muerte*” (*ibídem*: 45, *nuestro*).

CODA

Lectura de la presentación de la Revista Cultural Espectros¹

Desde el pensamiento, desde la escritura en América del Sur, una nueva forma de hacer sociología asoma en la presentación que hacen de sí mismos los editores de la revista Espectros como practicantes eclécticos y como interpretadores profanadores (Sai y Muro, 2018). Respecto de todo lo que pudimos delinear histórico, filosófica y conceptualmente respecto de la ad(-)opción, en particular en el contexto de la historia occidental, podemos sugerir que los *eklektos* (en griego *persona, pueblo o casa elegida*) de la antigüedad y de la post-antigüedad, lo eran en el ámbito griego y en el ámbito romano como *elegidos, escogidos respecto de lo mejor*, orientándose así en el *gesto de ad-opción aristocrática y, generalmente, acompañado de una tarea para la felicidad de la polis/ciudad*, como un pilar jurídico-político fundamental y fundacional del poder doméstico y público, como una condición básica sin la cual no había ninguna civilidad posible, según se consideraba entre los Antiguos bajo el *paradigma del ius exponendi*.

En tanto *decisión de libre selección y admisión positiva de los neonatos, al ius exponendi* le es inherente la *libertad del ejercicio de la doble posibilidad*. En tanto que en su deriva etimológica abarca la idea de doble posibilidad y, por lo tanto, la exposición en su complejidad dialéctica, el *ius exponendi* movilizó en profundidad la historia política occidental. Es decir, continuamente, sin interrupción, aunque con importantes transformaciones, hasta la contemporaneidad, en las actuales formaciones jurídico-políticas.

Ya que, *por ejemplo*: “En el contexto griego, la elección es respecto de lo mejor, es aristocrática y por lo general va acompañada con una tarea para el bienestar de la *polis*” (Sai y Muro, *ibíd.*). Ya con el pasaje al ámbito cristiano, bajo el Reino de la Gracia y el paradigma de la *civitas ultraterrena* como paradigma de todo poder (Romandini 2013: 110-1), el gesto de ad-opción del Nuevo Testamento es de Dios. En tanto que, con la Buena Nueva: “[...] la elección es de Dios y por los pobres [...] excluidos [...] que sufren: “¿Acaso no ha *escogido Dios* a los pobres según el mundo como ricos en la fe y herederos del reino que prometió a los que le aman?” (Stg 2.5).” (Sai y Muro, *ibíd.*, *nuestro*).

¹ Sai, F. L., y Muro, G. (2018). Texto de presentación de Espectros, Revista Cultural. *De la profanación como oficio del interpretador*. Disponible en: [www.espectros.com.ar]

Hoy, todo este biopoder está en las manos del mercado y su individuo, en tanto sujeto de derecho protegido, y de preferencias imprescriptibles para casi todo, bajo la antropotecnología del derecho, la biomedicina y las técnicas genéticas.



"World tour", Stephane Anthonioz

Referencias:

Agamben, G. (2017a). O aberto. O homem e o animal. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

de Aquino, T. (2001). Suma de teología, Tomo I., Parte I., Madrid: MMI.

de Atenas, A.. Legatio pro Christianis. A plea for the Christians. [0110-0190, Atenagora di Atene, Legatio pro Christianis \[Schaff\], EN.pdf \(documentacatholicaomnia.eu\)](#).

Barros, J. R., Romandini, F. J. L. (2016). Paroikias cristãs e a negação da polis: biopolítica e pastorado cristão. Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis, vol. 08, nº 01, p. 16-33, jan./jul., Florianópolis: Doutorado interdisciplinar em ciências humanas UFSC.

de Castro, E., V. (2019). Clase inaugural del curso “Desastres e mudanças climáticas: construindo uma agenda. CBAE UFRJ. [\(718\) Aula Inaugural - YouTube](#).

Cioran, M., E. (2019). Caderno de Talamanca. Belo Horizonte: Editora Âyiné.

Cioran, M., E., (2014). Breviário de decomposição [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Rocco Digital.

Coccia, E. (edição em formato digital: 2020). Metamorfoses. Cia do eBook.

Comisión Teológica Internacional (2007). La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo. [La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo \(vatican.va\)](#).

Danowski, D., de Castro, E. V. (2014). Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro: Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental.

Doudna, J., (2019). In. Rinde, M., [Interview: Jennifer Doudna | Science History Institute](#).

Gabriel, M. (2018). Eu não sou meu cérebro: filosofia do espírito para o século XXI. Petrópolis, RJ: Vozes.

Hrdy, S. B. (2001). Mãe natureza: uma visão feminina da evolução: maternidade, filhos e seleção natural. Rio de Janeiro: Campus.

Joas, H., (2015). La sacralidad de la persona: una nueva genealogía de los derechos humanos. -1ª ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones; San Martín: Universidad Nacional de Gral. San Martín. UNSAM EDITA.

Laing, R. D. (1983). La voz de la experiencia. Barcelona: Editorial Crítica Grupo editorial Grijalbo.

de Lyon, I. (2014). Demonstração da pregação apostólica. São Paulo: Paulus.

de Lyon, I. (edición en formato digital: 2017). Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis. Ivory Falls Books.

Martins, H., (2012). Experimentum humanum: civilização tecnológica e condição humana. Belo Horizonte, MG: Fino Traço.

Muro, G., (2021). Los algoritmos vivientes. Espectros Revista Cultural, Año 6 - Número 7, Buenos Aires, www.espectros.com.ar.

Nietzsche, F. W. (2005). Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras.

Nieremberg, J., E., (1686). Obras Christianas del P. Juan Evsebio Nieremberg, De la Compañía de Jesus. QUE CONTIENE LO QUE DEBE EL HOMBRE hazer para viuir, y morir Christianamente, temiendo á Dios, despreciando el mundo, estimando la gracia, entendiendo la Doctrina Christiana, y preparandole para la muerte. TOMO PRIMERO. [Title: Obras Christianas del P. Juan Eusebio Nieremberg de la Compañía de Jesus : que contienen lo que debe el hombre hazer para viuir, y morir Christianamente ... : Tomo primero \[tercero\] - BDPI \(iberoamericadigital.net\).](#)

Pasolini, P. P. (2015). Poemas: Pier Paolo Pasolini. São Paulo: Cosac Naify.

Polo, L., (1995). El hombre como hijo. In. Cruz, J. (ed.), Metafísica de la familia (p. 317-25). Pamplona: Eunsa.

Polo, L., (2003). Antropología trascendental, I: La persona humana, 2.ª ed. corregida, Pamplona: Eunsa.

Romandini, F. J. L. (2011). Poder Pneumático. Una reconsideración del problema teológico-político. Revista Pléyade – Nº 8 – Julio-Diciembre – ISSN: 0718-656X, pp. 153-170.

Romandini, F. J. L. (2011a). Resposta aos amigos do SOPRO. Panfleto Político-Cultural Sopro, Maio. SOPRO 50 - Maio/2011 (culturaebarbarie.org)

Romandini, F. J. L. (edição em ebook: 2013). A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia. Desterro: Cultura e Barbárie.

Romandini, F. J. L. (2015). Do espectro da metafísica à metafísica do espectro. Species Revista de Antropologia Especulativa, N° 1, Novembro, p. 07- 20.

Romandini, F. J. L. (edición digital: 2016). Principios de Espectrología. La comunidad de los espectros II. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

Romandini, F., J., L., (2021). Filosofía primera. Tratado de ucronía post-metafísica: La comunidad de los espectros V. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

Romandini, F., J., L., (2021a). Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidade. A comunidade dos espectros IV. Desterro [Florianópolis]: Cultura & Barbárie; São Paulo: n-1 edições.

Romandini, F., J., L., (2022). Ontología analéptica: Vampirismo y licantropía en el origen y destino de la vida. Miño y Dávila editores. Edição do Kindle.

Romandini, F., J., L., (2022a). La disyunción en el ser: un paradigma para una metafísica posthumana. Part of the speaker series poiesis and thinking from the spanish and portuguese speaking global south. University of Pittsburgh.

Sai, F. L. (2022). Notas sobre el Capital Cibernético: Un Ensayo de Interpretación Sociológica. Espectros Revista Cultural, Año 6 – número 7: Número Actual - Revista Espectros.

Sai, F., L, y Muro, G. (2018). Texto de Presentación de la Espectros Revista Cultural. De la profanación como oficio del interpretador.

dos Santos, L. G. (2015). *Experimentum humanum*, risco e economia política. [Experimentum humanum, risco e economia política | Laymert Garcia dos Santos.](#)

Serres, M. (2008). Ramos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Sloterdijk, P. (2002). En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica. Madrid: Ediciones Siruela.

Sloterdijk, P. (edición en formato digital: 2015). Los hijos terribles de la era moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad. Ediciones Siruela.

Sloterdijk, P. (2020). La herencia del Dios perdido. Siruela. Edição do Kindle.

Thomas, Y. (2012). Catão e seus filhos. Panfleto Político-Cultural Sopro, Nº 66, Fevereiro. SOPRO 66 - Fevereiro/2012 (culturaebarbarie.org).

Wörmer, A. M. (2013). Antropología teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.