



Nº 10, noviembre 2024

CENTRO DE ESTUDIOS DE ÉTICA APLICADA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Centro de Estudios de Ética Aplicada
Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa

REVISTA ETHIKA+

Director: Iñigo Álvarez

Editores: Antonio Letelier Soto

Nicolás Rojas Cortés

Correctora de estilo: Elena Águila

Comité científico: Agustina Andrada (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Ricardo Andrade (Universidad Nacional de Río Negro, CITECDE-CONICET, Argentina), Txetxu Ausín D. (Vice-Director del Instituto de Filosofía, CSIC, España), Fernando Longas (Universidad de Valladolid, España), Mario Madroñero (Universidad de las Artes, Guayaquil, Ecuador), Luis Bernardo Guzmán (Northumbria University, Inglaterra), Alejandro Recio (Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, Ecuador), Jaime Rodríguez (Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, España), Stefan L. Sorgner (John Cabot University, Italia), Rosana Triviño (Universidad de Salamanca, España), Benjamín Ugalde (Universidad de Chile, Chile), Jairo Villalba (Universidad Militar de Nueva Granada, Colombia), Raúl Villarroel (Universidad de Chile, Chile), Lieta Vivaldi (Universidad de Chile y Universidad Alberto Hurtado, Chile).

ISSN (edición en línea): 2452-6037

www.revistaethika.uchile.cl

Diagramación: J&P Editoras

DECLARACIÓN DE ACCESO ABIERTO

ETHIKA+ es una iniciativa de acceso abierto. Está permitido el uso y la distribución no comercial de todos los artículos publicados por nosotros siempre que el o la autor/a del artículo y la revista estén debidamente acreditados. Además, en caso de realizar cambios en los artículos esto debe ser indicado. Compartimos nuestro trabajo bajo la Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).



ETHIKA+

ETHIKA+ es una publicación académica orientada a la divulgación de la reflexión y la investigación en éticas aplicadas. Publica artículos originales e inéditos en español e inglés de investigadores(as) académicos(as) y estudiantes de disciplinas afines a las Humanidades y las Ciencias Sociales.

Su periodicidad es semestral y su temática está abierta fundamentalmente a la reflexión e investigación en torno a los aspectos sociales, psicológicos y (Bio)políticos de las éticas aplicadas, centrándose fundamentalmente en las relaciones entre el sujeto y las gubernamentalidades que administran la vida en la actualidad.

La publicación es realizada mediante la convocatoria a académicos(as) e investigadores(as) que determinan la pertinencia, la atingencia y el valor social de los manuscritos, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.

Índice

Editorial: ¡diez números!

NICOLÁS ROJAS-CORTES.....9

Artículos

JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ-FERNÁNDEZ. El origen de la imagen fenomenológica no dual en la ética del cuidado.....13

FELIPE LABRA-OYANEDEL. *Trans-humanismo* y naturaleza tecnologizada: repensar la *trans-naturaleza* para transformar el Antropoceno.....43

ISAAC NEHEMIAS MOYA. La contingencia de lo xeno. Un extraño ensayo sobre el caos y la incertidumbre.....79

JOHANN ENRIQUE PÉREZ. La paradoja de la constitución del sujeto en la evaluación educativa en Latinoamérica. Un análisis desde la antropología fenomenológica.....99

CELSIO ARCEU. La producción del medio (*milieu*) en la práctica biopolítica.....123

FABIANA PELLEGRINI. La falsa primacía posmoderna: crisis de las certezas, representación y cuerpo.....	151
LUCA ROMANO. ¿Cómo se siente ser un objeto? La problemática política del objeto.....	169

Reseñas

ALEXANDER PRADO-BASTÍAS. <i>Desafíos para una comunidad más allá de la humanidad. Posthumanismos, pensamiento latinoamericano y políticas públicas</i> de Diego Ticchione (editor).....	189
SOFÍA INDIRA PÉREZ. <i>La fuerte razón para estar juntos</i> de Peter Sloterdijk.....	195

Editorial: ¡diez números!

Nicolás Rojas-Cortes

El año 2020 comenzábamos un proyecto que a su vez era la continuación —al menos en espíritu— de otro: la revista *Perspectivas Éticas* (2002-2012), que buscó promover la discusión en torno a las controversias éticas propias de la realidad nacional. Con la dirección del Centro de Estudios de Ética Aplicada a cargo de nuestro compañero, el profesor Roberto Campos Garro (†), ese antiguo proyecto consiguió ahora una nueva oportunidad de materializarse, a la altura de los tiempos, en formato digital.

El nombre de nuestra revista, sin lugar a duda, puede causar extrañeza. Pese a ello siempre se perfiló como el objetivo que tuvimos a la vista para atrevernos a juntar la palabra *Ethika*, palabra relacionada con la moral en el griego antiguo, con el símbolo “+”, que refiere a la superación de la condición humana. Sería, entonces, desde la conjunción de esos sentidos que, en su nueva materialidad, seguimos buscando ser una plataforma de divulgación del conocimiento disciplinar para reflexionar sobre temas de interés contemporáneo.

Lograr publicar este número, el décimo, representa para nosotros un esfuerzo que ha tenido grandes frutos. La realización de eventos académicos bajo el periodo de dirección de Campos Garro nos permitió estabilizar un equipo editorial de nivel internacional que ha



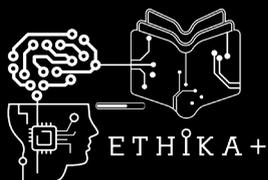
custodiado la correcta ejecución de las evaluaciones de doble ciego a las que han sido sometidos los artículos publicados en cada número.

Hemos conseguido indexarnos tanto en DOAJ como en ERI-HPLUS —por mencionar nuestros últimos logros— instancias que muestran que *Ethika+* está encaminada a ser una publicación que difunde conocimiento importante en sus áreas de interés.

El apoyo de la dirección de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile nos ofreció la oportunidad de profesionalizar tanto nuestras correcciones de estilo como el diseño de la revista. Según se puede apreciar en los números que hemos publicado, a partir del año 2023 la publicación cuenta con una nueva estética.

A continuación, el público lector podrá enfrentarse a las ideas de diversos autores/as que esperamos posibiliten el debate científico en nuestras disciplinas —en plural, porque esta no es una revista exclusivamente dedicada a la filosofía o a la ética, vamos *más* allá de las áreas clásicas— y fomenten una discusión a la altura de los tiempos. Si el fundador de nuestra casa de estudios decía que la universidad es el lugar en donde todas las verdades se tocan, mediante esta publicación universitaria les seguimos invitando a examinar esas verdades que están al filo de la investigación de punta.

Artículos



El origen de la imagen fenomenológica no dual en la ética del cuidado¹

THE ORIGIN OF THE NON-DUAL PHENOMENOLOGICAL IMAGE
IN THE ETHICS OF CARE

José Manuel Sánchez-Fernández
Universidad de Castilla-La Mancha²
josem.sanchez@uclm.es

RESUMEN: Este artículo rastrea el origen fenomenológico de las imágenes en el momento presente. Para ello, se considera la imagen singular y su fuerza generatriz reflejada en dos propuestas no-duales: la de Spinoza, donde los afectos constituyen activamente la realidad como respuesta ética relativa al cuidado; y la de Gilligan cuya 'ética del cuidado' construye una personalidad genuina capaz de producir una imagen no-dual de nuestro yo a través de una identidad creativa y libre de prejuicios. Finalmente, se presenta un ejemplo

¹ Dedicado a los exégetas de la ética del cuidado en el *M.A.A.* 2022-2023: Bea, Brans, Daniela, Fernanda, Isaac, Javi, Marcelino, Miha, Patri, Rafa y Zhen.

² Profesor Contratado Doctor. Miembro del grupo de investigación consolidado GIUV2013-037 dirigido por Faustino Oncina Coves de la Universitat de València. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8768-6097>

visual que sintetiza la potencia ética de la imagen y su relación con el cuidado.

PALABRAS CLAVE: imagen, fenomenología, ética del cuidado, Gilligan, no dual.

ABSTRACT: This article traces the phenomenological origin of images in the present moment. To do this, the singular image and its generative force reflected in two non-dual proposals is considered: that of B. Spinoza, where affects actively constitute reality as an ethical response related to care; and that of C. Gilligan, whose 'ethics of care' builds a genuine personality capable of producing a non-dual image of our self through a creative identity free of prejudices. Finally, a visual example that synthesizes the ethical power of the image and its relationship with care is presented.

KEYWORDS: image, phenonemology, ethic of care, Gilligan, non-dual

La imagen y su relevancia para la realidad

En la actualidad habitamos un mundo que genera y usa, que produce y reproduce, que, en definitiva, vive 'en y de' las imágenes (Scholz, 2005, p. 618). Desde hace más de quinientos años, las imágenes han proliferado en el ámbito de la realidad cotidiana puesto que su intención primera fue la de iluminar y exteriorizar el interior de las cosas que se encontraban ocultas a la mirada humana: "la historia genera nuevos tipos de escritura: libros y artículos, acompañados de mapas, imágenes, fotografías y otras inscripciones" (Ricoeur, 2006b, p. 25). Con ello se cumple el deseo del fenomenólogo Merleau-Ponty (1964) de hacer "visible lo invisible", siendo lo invisible "visible total" (p. 180) y "profundidad inagotable" (pp. 188-189)³.

³ Aunque esta temática escape por desgracia al propósito del presente trabajo, Merleau-Ponty sigue siendo uno de los más grandes fenomenólogos del siglo XX y, por ello, es necesario mencionarlo. Para cuestiones más precisas en torno a lo visible/lo invisible recomendamos el estudio de Trilles Calvo (2011), su introducción (pp. 98-101) y, en especial, el siguiente texto: "Lo invisible y lo visible que permiten la profundidad, la reversibilidad perceptor-percibido y el

Ejemplos relevantes de imágenes remiten, en primer lugar, al ámbito de las matemáticas: órbitas, trayectorias e incluso ecuaciones que se *dibujan* en un papel, que tejen firme y racionalmente la realidad. En segundo lugar, la intervención técnica sobre las imágenes sirvió como prueba pericial en el campo de la medicina y la jurisprudencia, donde media la realidad en los ámbitos del conocimiento y de la acción⁴. Por ejemplo, la fotografía cumple la función de plasmar técnicamente la imagen en una especie de cosificación objetiva u objetivación (*Versachlichung*). De este modo, la fotografía atrapa la realidad en un momento estático generando una nueva paradoja que consiste en imprimirle *dynamis* y volver a reactivarla.

Para otorgar una nueva vida a las imágenes se las sometió a movimiento exterior, ejerciendo sobre ellas una traslación dinámica, justo a veinticuatro fotogramas por segundo: el lapso perceptivo que las aprehende correctamente (Scholz, 2005, p. 619). Como señala McPhail (2014), el motor que impulsa las imágenes remite a la obra de A. Warburg donde se efectúan tres transformaciones dinámicas sucesivas: “la unificación-desjerarquización, la democratización-horizontalización por medio de la reproducción fotográfica de objetos dispuestos sobre un mismo plano” (p. 48). Sin embargo, su rehabilitación no fue plena hasta décadas más tarde con la llegada de las tecnologías que hicieron posible la imagen virtual. Luego, en vez de continuar con el proceso dinámico que reúne imágenes en coordinación con una imagen, como lo señaló Warburg, el movimiento impreso en el singular (McPhail, 2014, p. 29) superó la esfera perceptiva y la capacidad de aprehensión de su plural, acelerando su producción

momento expresivo no son sin más un conjunto de percepciones neutras pasadas, presentes y anticipaciones de futuras que configuran nuestro imaginario cultural. Son siempre pre/post y actuales percepciones con un sentido adquirido que consideramos natural y que facilita nuestro habitar el mundo” (p. 113).

⁴ Véase el estudio de Bredekamp et al. (2015, p. 20, pp. 32-43, pp. 98-99 y pp. 112-125), así como el excelente resumen que hace de la imagen técnica, McPhail (2011, pp. 21-25).

hasta límites inabarcables. Una temática con claras implicaciones gnoseológicas y éticas:

Por un lado, parece abrumadoramente obvio que la era de la tecnología cibernética, la reproducción electrónica, el video clip, el celular, ha desarrollado nuevas formas de simulación visual e ilusionismo con poderes sin precedentes. Por el otro, el miedo a la imagen, la angustia sobre el poder que ésta ha tenido y tiene para destruir hasta a sus creadores y manipuladores, es una práctica tan antigua como la misma producción de imágenes. (McPhail, 2007, p. 115)

Precisamente, Bredekamp (2004) aclara el carácter sobredimensionado de las imágenes en su trabajo *Momentos de giro (Drehmomente)*, a partir de las tres características que las hace sobresalir en la actualidad: “una velocidad arrolladora, un flujo desbordante y un carácter [del todo] inaprehensible” (p. 24). Las imágenes se han convertido en los representantes de nuestra realidad: el espejo cultural que refleja cuestiones tan banales como la moda o las tendencias que se repiten paradójicamente en el tiempo. Por este motivo, destacamos que la publicidad imprime a las imágenes un dominio ‘democratizado’ (que no democrático) y las pluraliza falsamente. En la publicidad se genera una plétora de imágenes sobre las que se proyectan los deseos de autorrealización consumistas de los seres humanos, siempre en busca de nuevas experiencias. Nuestra transformación en seres lúdicos como señala Huizinga (1950), más allá de constituir un juego creativo y un factor vital (*waarin het spel een levende creatieve factor was*) (p. 304), se ha tornado una experiencia autotélica cuyo fin consiste (aunque sea un tópico empleado habitualmente) en consumir hasta ser consumidos. Constatamos, por ende, que en nuestra época no se consumen productos, sino deseos y sensaciones (Fernández Porta, 2010, p. 82).

Si por el contrario queremos romper con el continuo autorreferencial precedente hemos de establecer un puente dinámico, una realidad traslaticia que nos ayude a superar el carácter unidimensional de las imágenes sobreproducidas. Por ello, rescatamos el sentido que

tiene la imagen como un momento prístino, una oportunidad (en referencia al griego *Kairós*; *καιρός*), un lapso, a la vez que un acontecimiento relevante (*Ereignis*), para que de ella surjan situaciones genuinas, no-duales y, finalmente, éticas. En este sentido, el recorrido argumental de este artículo rastrea el origen fenomenológico de las imágenes en el momento presente. A continuación, distinguimos entre el singular y el plural al que se somete la imagen.

Una vez aclarado qué es una imagen singular mostraremos su fuerza generatriz en dos propuestas no-duales: la fenomenológica, de Spinoza, y la psicológica, de Gilligan. En primer lugar, nos centraremos en Spinoza, un autor que con su filosofía de la potencia (*conatus*) despliega el papel ético de los afectos en la construcción activa de la realidad. Lo relevante de su planteamiento es el vínculo establecido entre la imagen y la corporalidad, ya que de este vínculo surge una respuesta ética relativa al cuidado⁵. En segundo lugar, abordaremos a Gilligan, quien desvela, en su ‘ética del cuidado’, el proceso de construcción de una personalidad genuina capaz de producir una imagen no-dual de nuestro yo para que desde ella se proyecte una identidad creativa y libre de prejuicios. Finalmente, propondremos un *film* actual como un ejemplo visual que reúne y sintetiza la potencia ética de la imagen y su relación con el cuidado.

⁵ El *Diccionario de la lengua española* (Real Academia Española, 2001) aclara que la etimología del término ‘cuidado’ se corresponde con el latino ‘cogitare’. Por este motivo, cuidar es, entre otras, una acción mental que pone en contacto el ámbito de lo psíquico y lo empírico en forma de preocupación y curación, ya que ambos términos responden a su origen latino en ‘cura’ (*curāre*); cuidar, ocuparse de, vigilar, sanar, administrar. De ahí que este término señale el aspecto relacional y, por tanto, fenomenológico del cuidado como sucede en Spinoza, bien sea referido a la preocupación por la fama (Spinoza, 1996, p. 311) o por la justicia social de los pobres (Spinoza, 1996, p. 332). No es tampoco casual que un autor como Spinoza emplee como lema (y emblema) de su obra el término latino *caute* (preocupación, cautela o prudencia: una virtud íntimamente relacionada con la del cuidado).

Distinción fenomenológica entre imagen e imágenes

Para calibrar el alcance del término ‘fenomenología’ se requiere de una definición que sintetice: 1) en un ámbito genuino y comunicable, el singular y el plural de la imagen (eliminando cualquier tipo de dualismo); 2) la potencia de la imagen como motor de una conciencia libre de prejuicios; y 3) su exteriorización como respuesta moral legítima en la ética del cuidado. En este sentido, nos plegamos a la definición de Bachelard (1984):

Solo la fenomenología -es decir, la consideración del origen/surgir [*départ*] de la imagen en una conciencia individual-puede ayudarnos a restablecer la subjetividad de las imágenes y a medir la extensión, la fuerza y el significado de la trans-subjetividad de la ‘imagen’. (p. 3)

Bachelard señala que la fenomenología se abre a la totalidad de los ámbitos de la vida cotidiana, a los que toma, además, como su campo de investigación. Es el caso, por ejemplo, de la trans-subjetividad que concentra en una imagen todo el poder de la psique y, por ende, su *dynamis* (Bachelard, 1984, p. 3) respecto del mundo que la rodea.

A este respecto, descubrimos también en la imagen una intencionalidad⁶ que se proyecta: primero, desde la perspectiva fenomenológica

⁶ La intencionalidad tiene su origen cercano en Brentano (1874) como un concepto relacional que permite conectar el yo con el mundo en una doble dirección: aquella que va de lo mental a la realidad y viceversa. Sin embargo, Husserl (1988) es el autor que más rendimiento extrae del concepto de intencionalidad, como podemos comprobar en el siguiente texto: “La referencia intencional entendida de un modo puramente descriptivo, como propiedad interna de ciertas vivencias (*Erlebnisse*), la comprendemos como determinación esencial de los ‘fenómenos psíquicos’ o ‘actos psíquicos’. De este modo, en la definición de Brentano vemos que tales fenómenos psíquicos contienen intencionalmente un objeto en sí: una definición esencial cuya realidad está asegurada, naturalmente, por los ejemplos precedentes” (§ 10, p. 28). Más aún, en el ámbito de la imagen es donde se realiza un movimiento mental de representación externa e interna que apela a objetos y cosas del mundo. De este modo, si faltara la imagen mental o el mundo real no

en el ámbito de la percepción de objetos; a continuación, gnoseológica, como elemento posibilitador de conocimiento; y, finalmente, moral, orientada principalmente a la construcción de la identidad. McPhail (2007) señala que “[la imagen] posee la virtud de vincular las disciplinas visuales o verbales con su campo de diferencias y conectarlas con asuntos de conocimiento –representación real–, ética o representación responsable –y poder–, representación efectiva o eficaz” (p. 111). Como hemos observado, la reciente historia de las imágenes se forja en una vivencia estética de reproducción tecnológica y económica (Scholz, 2005, p. 619) que atañe principalmente a su recepción y a su consumo masivo. Aquí, quizás, resida la clave para interpretar la problemática ética a la que se someten las imágenes que generamos de nuestro propio mundo interior, unas veces de manera adecuada y otras desplazadamente.

Mitchell (2009) se refiere al carácter singular y plural en el que se circunscribe la imagen, asignando a su plural el rótulo de *picture* (p. 21). Para la *image*, Mitchell establece un campo ontológico distinto y también mixto, cuando las circunscribe al *eidos* y a otras realidades paradigmáticas (McPhail, 2007, p. 109). Empero, la posición que mantiene Mitchell, aunque absolutamente relevante en el estudio

se podría dar esa experiencia por completo: ese viaje (*Erfahrung*) que permite el conocimiento y la vivencia (*Erlebnis*) simultáneamente. Por tanto, el papel que juega la intencionalidad en la imagen es total. Para completar la idea precedente nos fijamos en el término francés *retentissement* que aparece significativamente en Bachelard (1984) y se vierte al castellano como ‘repercusión’: una acción que tiene consecuencias más allá de su ocurrencia como suceso. Nos referimos, por ejemplo, al ámbito de la praxis en la que cristaliza la acción moral, proyectada siempre en la ética. El término ‘repercusión’ puede ayudarnos a entender la conexión de la intencionalidad con la imagen en su relación interno-externa: “En lo inverso de la causalidad, en la repercusión (*retentissement*) (...) [se] nos llama a una profundización de nuestra propia existencia (...). Pero la imagen ha tocado las profundidades antes de emerger a las superficies.” (Bachelard, 1984, pp. 2, 6 y 7). Finalmente, Ricoeur plantea, en su obra *El sí mismo como otro* (2006a, pp. 174, 176), la vigencia de la intencionalidad como ‘vida realizada’ y también ‘vida buena con y para otros en instituciones justas’. Este movimiento se denomina ‘solicitud’ y su ‘repercusión’ nos lleva a estimarnos adecuadamente y ser genuinos (Ricoeur, 2006a, p. 200).

de la imagen, resulta en exceso formal, ya que no profundiza en su trasfondo dinámico. Y en este punto aparece la metáfora (Ricoeur, 2006b, p. 21), una figura que media la realidad existente entre la imagen y el concepto. Como asevera Blumenberg (1966, p. 18 y p. 151), la metáfora “ilumina y traslada” (*meta-fós/meta-foré*) un contenido de realidad de un lugar a otro, traspasando el umbral en el que se establecía. También podemos contemplar la metáfora como una disposición metalingüística, caso de Boehm (1978, p. 455), que responde a la capacidad de “traducir y transportar” (*mit Übertrag/mitübersetz*) tal contenido de una realidad a otra. En este sentido, existe un vínculo esencial entre la metáfora y la imagen, dado que el contenido transportado en la primera se proyecta sobre la segunda, constituyendo una de las claves para entender su posición legítima y singular o, por el contrario, múltiple y plural.

Siguiendo la estela de la tradición germánica, el término imagen (*Bild*) se define en el *Ästhetisches Grundbegriffe* (Scholz, 2005, pp. 618-623) como algo completamente original, primario-representacional, que se distingue de copias o reproducciones (íconos), ya que constituye una *imago* (Scholz, 2005, p. 620) y se vincula nuevamente con el *eidós* de la realidad. La palabra griega ‘eidós’ (*εἶδος*) proviene del griego *οἶδα* que significa ver y saber) se corresponde con la ‘forma’ que adopta una realidad, aunque debemos precisar que esta supera la condición representativa o la tipología de una relación superficial: “La aventurada coherencia de las *imagos* participaría, pues, de una morfología más general otorgando a cada cosa su ritmo, es decir, su pulsación material y temporal, de repeticiones y diferencias, de simetrías y disimetrías” (Didi-Huberman, 2007, p. 81).

En efecto, la forma de una realidad configurada por la imagen coincide con su emergencia singular en un contexto determinado, bajo unas condiciones muy específicas. Por ejemplo, los antiguos atomistas adscribían la imagen del pensamiento a los *simulacra*, realidades ‘fantasma’ (como posteriormente hizo Aristóteles) o ficticias, como señala en la actualidad M. Richir (2004, p. 135), considerándose finalmente como *eidolon* (*εἰδωλον*), expresión que traduce

directamente la de *imago* (Scholz, 2005, p. 622). No olvidemos que el término *imago* se remonta, en primera instancia, a una realidad tridimensional referida originalmente a una estatua y derivadamente, en el dominio de lo orgánico, al último estadio que alcanza un insecto en su proceso de metamorfosis.

Sin embargo, no todas las imágenes se muestran genuinas ni por su construcción productiva ni por su plasmación efectiva. Podríamos decir que la diferencia entre el singular y el plural de la imagen, además de constituir una distinción ontológica implica una forma completamente distinta de vivencia. Y esta es su clave esencial: la vivencia que nos provoca la imagen singular y su plural es incomparable, aunque no incompatible. McPhail (2014), desde una óptica feminista, plantea que “la imagen nos revela asimetrías sociales y de género en los espacios, en los cuerpos, en las miradas, en las ocupaciones prestigiadas y las que no lo son” (p. 82). El carácter singular de la imagen la convierte entonces en un motor que genera equilibrios o reconoce disimetrías, de ahí que sea fundamental delimitar su alcance en la praxis humana y, en especial, en el campo de la ética, su momento reflexivo más importante.

Comencemos por la imagen ‘singular’ (en correspondencia con su estatuto ontológico) que puede producir imágenes auténticas y cuyo resultado es una vivencia genuina. De dicha imagen surge el vínculo entre los seres humanos y la figura que construimos de nuestra realidad absolutamente libre de prejuicios a través de la creatividad, la kinestesia y la *iconodynamis*; por ello, destacamos su relevancia ética. La locución *iconodynamis* remite a Tchurikov (2006, pp. 15-16) en el campo de la neurociencia y se encuentra en íntima relación con la de *dinamograma* de Warburg (McPhail, 2014, p. 47). A este respecto, Tchurikov (2006, p. 15) señala que la mente (la psique) es un sistema de información complejo. El autor distingue ontológicamente entre imágenes en singular y en plural, debido principalmente a su carácter: a) simple, elemental, homogéneo o de tipo equivalente a los que generan estructuras de información espacio-temporales y estables (singular); y b) otro tipo de señales elementales que forman

una variedad cualitativa y heterogénea, que abarca desde las ópticas, las visuales y las acústicas, hasta las motoras, y que pueden formar multi-imágenes (plural).

A continuación, Tchurikov adopta una perspectiva dinámica para la imagen ya que genera conocimiento psíquico a partir de la construcción de redes de información o ‘cuantos’ (*frameworks*) que ostentan, nuevamente, un carácter activo y pasivo (cuestión que remitirá en el siguiente apartado a Spinoza y a su potencia activo-pasiva, relativa a los afectos). Tchurikov (2006, p. 16) se refiere en particular a las imágenes con diversos grados de complejidad (pasiva), frente a las estructuras que las conforman y los operadores que las descifran (activa). Estos últimos son los que traducen una imagen a otra constituyendo así genuinamente una plétora de imágenes. En resumen, el aspecto fenomenológico es esencial para la generación de una imagen genuina: simple, pero a la vez compleja en cuanto a sus relaciones en aras de su plasmación en imágenes en los ámbitos de lo epistemológico, lo gnoseológico y lo ético.

Hacia una fenomenología no-dual de la imagen: Spinoza y los afectos del cuerpo⁷

Antes de proseguir con nuestra argumentación haremos un breve repaso por la Modernidad, uno de los periodos más fructíferos para la imagen, y, así, nos preguntaremos, de paso, el porqué de su carácter dual. Aunque la primera respuesta que se nos ocurre sea algo indirecta: quizá el problema no sea la Modernidad misma, sino el dualismo impreso en ella que nos ha conducido a la situación en la que nos encontramos. Por este motivo, podríamos plantear, aun de forma breve, una primera pregunta: ¿no existe otro modelo no-dual,

⁷ Autoras como la germana S. Krämer (2011), la norteamericana J. Butler (2018) y, en el ámbito hispánico, O. Fernández Guerrero (2019) incluyen la perspectiva feminista en el estudio del cuerpo, su imagen y los actos performativos que lo constituyen como género.

unitario y alternativo en el que la imagen recupere su contenido y proyecte su potencia siendo entonces plena?

Así pues, de la tensión interpuesta por los binomios de lo sólido y lo líquido, la naturaleza y la sociedad, la necesidad y la libertad (por mencionar solo alguna de sus instancias más relevantes) deriva un estado de cosas informe a la par que difícilmente controlable. Todavía en el primer tercio del siglo XXI la Modernidad no ha encontrado un orden propio en el que estabilizar lo excesivamente sólido frente a lo funcionalmente líquido (Bauman, 2000, pp. 1-15). Una disposición que no puede ser tampoco la mezcla de ambos, ya que generaría una realidad cenagosa, pantanosa, en cuyo limo nos hundimos lenta y agónicamente en el tiempo presente (Gumbrecht, 2010, pp. 27-37). Quizás, las propuestas *híbridas* (o *trans* como sucede en Bachelard, 1984 y también en Balibar, 2018), que pasan necesariamente por la síntesis de la imagen y el cuerpo (ajenas a cualquier promiscuidad), sean las más adecuadas para resolver esta aporía, dado que no mezclan sino que catalizan realidades aparentemente contrapuestas y ofrecen, al menos, alguna solución plausible.

Así pues, la fenomenología trata también de solventar el ya desgastado abismo entre el yo y el mundo, cuando menos, de un modo creativo a través de una imagen que represente ambos estratos fehacientemente. Estrategia que también siguió el fenomenólogo E. Fink (1930, p. 305) para constituir un ‘mundo’ (*Bildwelt*) en el que la imagen se ‘porta’ (*Übertragung*) y puede acogerse a la vez que trasladarse adecuadamente. Algo que se asemeja mucho a la propuesta de Spinoza, donde una imagen es genuina cuando carece de copias y rechaza cualquier reproducción. Por este motivo, nos remitimos a la obra de Spinoza, un ‘ilustrado radical’ del siglo XVII y a su teoría de la imaginación de la que recuperamos la noción de ‘figura’. En efecto, Spinoza armoniza la potencia constitutiva del ser humano con el motor que la impulsa: el *conatus*. En su *Ética*, los afectos conectan los ámbitos de lo ontológico, lo ético y lo político, donde se trata de la imagen y del cuerpo simultáneamente en un modelo no-dual

y sintético, ‘portador’ de interrelaciones fructíferas y repercusiones a todos los niveles.

A continuación, nos remitimos a los libros II y III de la *Ética* donde se muestra el nexo existente entre la imagen y el cuerpo, que es su portador fundamental. En primer lugar, y desde una perspectiva estrictamente fenomenológica, un afecto es el *vestigio* o la huella (Spinoza, 1996, p. 172) de aquello que recibimos como imagen: su representación pasiva o activa sobre un cuerpo. Luego, su contenido o *vigor* lleva consigo una fuerza vinculante y relacional que conecta con el mundo externo cada vez que actuamos en él (Spinoza, 1996, p. 123). Spinoza asevera que no podemos eludir el mundo ni tampoco obviarlo, dado que es un referente esencial ontológico y existencial: en él desarrollamos nuestra vida, reiteramos, en la que actuamos y padecemos. Sin embargo, una vez en el mundo nos encontramos con afectos que aumentan o disminuyen la potencia de un cuerpo dependiendo de si somos activos o pasivos (Spinoza, 1996, pp. 147-148).

En segundo lugar, Spinoza (Spinoza, 1996, pp. 170-172) explica la vigencia de los afectos, que son la base fundamental de su propuesta ontológica. Empero, no es lo mismo actuar que ser afectado, como tampoco es equivalente el resultado producido en cada una de las situaciones anteriores, ni la repercusión que pueda llegar a tener tanto gnoseológica como ética, incluso a nivel corporal. Así, Spinoza define en su *Ética* los afectos particular y encarnadamente, distinguiendo los positivos de los negativos: por ejemplo, el amor es una “alegría acompañada por la idea de una causa exterior” (Spinoza, 1996, p. 237), sin embargo, el odio es una tristeza acompañada también por una idea, cuya causa es nuevamente exterior (Spinoza, 1996, p. 237). En ambos casos podríamos decir que no se ama u odia en abstracto, sino que se produce una referencia siempre a algo o a alguien (otro cuerpo) incluso si el afecto es autorreferencial. En segundo lugar, todo ‘amor’ (de algo o de alguien) acrecienta el ser de la realidad (Spinoza, 1996, p. 186), mientras que el ‘odio’ lo vacía (Spinoza, 1996, p. 187). De este modo, en los afectos se

produce una triple conexión, ontológica, gnoseológica y ética, que consiste en acrecentar el ser de la realidad y su contenido a través de relaciones fructíferas. La vigencia que tiene para la temática del cuidado implica la creación de una imagen positiva de nosotros mismos y no ‘agujeros negros’ que vacíen nuestro mundo de relaciones interpersonales.

Luego, como señala acertadamente Ramos (2020, p. 43), nuestros deseos (*cupiditas*) indican quiénes somos ya que a través de ellos y de la acción que llevamos a cabo en el mundo alcanzamos la plenitud de nuestro ser, completando o perfeccionando la esencia que nos constituye. Por ello, hay que cuidar de que ‘nuestro ser’ (y su contenido) se acreciente: puesto que es un cuerpo entre cuerpos. De hecho, el carácter de imitación que poseen los afectos para Spinoza conforma una imagen o un modelo que se conserva en nosotros (Ramos, 2020, p. 45), precisamente, porque la virtud, una categoría ética esencial, equivale a esa fuerza (*vis*) o instancia por la que nos guiamos a la hora de vivir racionalmente. Sin embargo, cuando no somos capaces de actuar de acuerdo con un conocimiento perfecto e intelectual de las cosas que nos rodean (porque estas nos afectan pasivamente por el hecho de ser cuerpos) buscamos una figura (o modelo) que nos oriente (Spinoza, 1996, p. 351). La teoría de Spinoza disuelve, así, el impostado dualismo cartesiano frente a la dicotomía cuerpo-alma y clausura el abismo interpuesto entre el intelecto y el mundo a través de la imaginación (Ramos, 2020, p. 55).

Empero, de esta temática podríamos extraer aún algo más. Por ejemplo, Gazga Flores (2020, p. 138) realiza una interesante interpretación fenomenológica de Spinoza, destacando el papel temporalizador afectivo-pasional de la imaginación. De hecho, la imaginación es el elemento imprescindible que restaura las relaciones temporales y existenciales que el ser humano establece con el mundo, como otro cuerpo más con otros cuerpos (Gazga Flores, 2020, p. 139). Comparando la teoría anteriormente expuesta de Tchurikov (2006) con la de Spinoza, en ambas se distingue entre la imaginación pasiva o representativa y la activa o intelectual. Aquella tiene una vinculación

primaria con lo temporal y trae a la presencia cuerpos ausentes o los porta, si se prefiere, fenomenológicamente, haciéndolos penetrar (relativo al término griego *πείρω*) desde el exterior de la realidad hasta nuestro fuero interno (Spinoza, 1996, p. 128; citado en Gazga Flores, 2020, p. 145).

Ahora bien, cuando Spinoza plantea la vigencia del intelecto este se configura como algo activo: aquello que distingue éticamente a los seres con potencia de los pasivos que se dejan arrastrar por las pasiones (Gazga Flores, 2020, pp. 141-142). Luego, cuanto mayor potencia tenga la causa externa que opera en la realidad (por ejemplo, amor u otro afecto) mayor 'afección' provoca en nosotros. Una circunstancia que contribuye a orientar el deseo (*cupiditas*) como motor: a) interno-activo o b) externo-pasivo en los seres humanos. El deseo (Spinoza, 1996, p. 234) es la instancia que sirve de puente ético entre el mundo exterior y el interior por lo que, cuando el tránsito es genuino, la traslación se realiza correctamente. De ahí que la imagen sea la huella, el *vestigio* (o el signo) por el que los seres humanos nos orientamos éticamente y, además, el fulcro que hace girar nuestros deseos hacia la búsqueda intelectual de la felicidad y de la virtud, disolviendo con ello todo dualismo interpuesto. Por los motivos anteriormente expuestos, incluso las corrientes del feminismo contemporáneo (Balza, 2014, p. 18 y pp. 20-21) aceptan la propuesta de Spinoza por considerarla no binaria y tampoco dual frente a la cartesiana.

Una vez abordado el primer problema que remitía a un modelo no-dual, nos adentramos en un segundo que trata de cómo generar una imagen genuina de nosotros mismos y, a este respecto, encontrar un *Dasein* propio femenino que se corresponda con una vivencia plena (Stoller, 2010, p.19), lo que nos lleva a la propuesta de Gilligan en torno a la ética del cuidado, muy cercana al campo de la fenomenología.

La ética del cuidado de C. Gilligan: origen de la imagen de la moral y de la identidad

La ética del cuidado es una corriente de pensamiento novedosa incluso en la actualidad, aunque surgiera con fuerza en los años 70 del siglo XX⁸. Su contenido lo desarrollan autores de tanta relevancia como Ricoeur (en Domingo-Moratalla, 2019, pp. 26-28) quien interpela a las personas acerca de la responsabilidad⁹ que mantienen respecto de sí, de los otros que le rodean y de la comunidad que les acoge: “Se destaca así la dimensión fiduciaria de todo tipo de relaciones humanas: tratados, pactos, contratos y otras interacciones que se basan en nuestra confianza en la palabra del otro” (Ricoeur, 2006b, p. 23). Ricoeur (en Domingo Moratalla, 2019) precisa que ante todo somos seres frágiles; vulnerables y, por ese motivo, nuestras acciones necesitan el complemento de la responsabilidad: “Lo frágil es alguien que cuenta con nosotros, espera nuestro auxilio y nuestros cuidados; confía que lo haremos” (p. 105).

Por este motivo, Ricoeur personaliza a los individuos que hasta ese momento se consideraban como seres abstractos y hasta cierto punto duales, cuya capacidad de elección era meramente racional y descorporalizada. A este respecto, Ricoeur apela a la ‘llamada del

⁸ Otras autoras que tratan de la ética del cuidado son Fisher y Tronto (1991) en el ámbito anglosajón, Bruguère (2017) en el francés y Stoller y Vasterling (2005) en el germánico.

⁹ Si realizamos un rastreo del término responsabilidad en varios idiomas descubrimos que tiene una estrecha relación con la respuesta a una pregunta. Esto se lleva a cabo, por ejemplo, en inglés a través del término *responsibility* y particularmente en alemán mediante *Verantwortung*. La referencia al lenguaje, en definitiva, a mi palabra es el único modo legítimo de ser responsable ante mí y frente a los demás. Sin embargo, la negativa a contestar una pregunta provoca un cierre sobre mí mismo egoísta (*Selfish*) que restringe mi identidad, mi yo (*self*) y me excluye del diálogo con los demás (Gilligan, 2003, p. 73). Algo que también se encontraba en Spinoza como un afecto pasivo. Para solventar este escollo habríamos de introducir la interpretación del yo (*self*) que tiene mucho que ver con el multiculturalismo y el comunitarismo (Gilligan, 2003, p. 55, pp. 57-58; Taylor, 1992, p. 38, nota 15).

otro', a la solicitud (2006a, p. 186) o al requerimiento ajeno que: "nos convoque a la responsabilidad. Otro, contando conmigo, me hace responsable de mis actos" (en Domingo Moratalla, 2019, p. 107). La imagen de la moral y del cuidado se configuran a partir de la *solicitud*: "Lo que la *solicitud* añade es la dimensión de valor que hace que cada persona sea *irreemplazable* en nuestro afecto y en nuestra estima (...) la estima del otro por sí mismo" (Ricoeur, 2006a, p. 201). Entonces, la vida moral coincide con lo que Ricoeur (en Domingo-Moratalla, 2019, p. 12) señala en su ética de la responsabilidad: comienza con el cuidado de sí para acrecentar el cuidado del otro y proyectarse, finalmente, a la totalidad de la comunidad (Ricoeur, 2006a, pp. 203-204).

Solo interpenetrando cada uno de estos marcos contextuales en los que nos insertamos todos los seres humanos, mujeres y hombres, conseguiremos crear una auténtica realidad con contenido y sin fisuras a la que podamos denominar vida plena. Una tarea que Gilligan acomete a propósito del origen de los conflictos morales en la infancia de niñas, niños y jóvenes adolescentes. La autora norteamericana incide, por un lado, en las diferencias y, por otro, en las reticencias con las que se ha encontrado a la hora de admitir una homogeneidad cultural entre hombres y mujeres a escala global, relativas a toda la humanidad (Gilligan, 2003, p. 19). Realidad de la que se desprende directamente una imagen que refleja su más cercano presente. En este sentido, Gilligan apuesta por una teoría contextual, corporalizada y sintética del ser humano, cuya dimensión moral es, al mismo tiempo, interior y exterior.

La carencia de contexto personal interno y externo provoca una deriva meramente racionalista (un desplazamiento) en el marco de las decisiones morales, que arrastra a las personas a un camino unidireccional identificado acertadamente por Gilligan con el patriarcado heteronormativo: un modelo dual, donde los hombres toman decisiones racionales casi sin referentes personal o corporal, mientras que a las mujeres se las relega a tareas (tan importantes) como las del cuidado. Para desentrañar esta problemática comenzamos con una

definición etimológica del término anglosajón *care*. Este vocablo tiene un doble significado, primero en el campo semántico del cuidado y en un segundo, aunque no menos relevante lugar, también como alteridad, indicando la importancia del otro (Flaquer, 2013, pp. 73-74). El auténtico fundamento de la ética del cuidado se vislumbra en expresiones como *I care about you*, donde se señala el vínculo (*care*) establecido entre personas a las que les importa el otro, que te preocupan (*Somebody that you really care for*) o de las que te preocupas (Gilligan, 2003, p. 36). El sentido semántico de la ética del cuidado resalta la importancia y la ‘preocupación por el otro’ hasta en la propuesta de Habermas (1996), *La inclusión del otro*, con el término germánico *Fürsorge* (pp. 334 y 345).

En una segunda y no menos relevante posición, la teoría del cuidado de Gilligan muestra una vertiente cercana a la imagen a partir de la utilización constante del término *depict*, cuyo significado es el de dibujar, pintar y finalmente imaginar. Matices que nos ofrecen una ‘imagen visual’ de la ética y su plasmación narrativa en normas morales alternativas: “En claro contraste, las dinámicas de la adolescencia femenina están configuradas (*depicted*) a través de la narración de una historia muy diferente” (Gilligan, 2003, p. 13). La teoría de esta autora se concentra en el problema de la imagen relacionado con la perspectiva de género. Su punto de partida teórico es la psicología evolutiva (en la que trabajó en los años 60) bajo el influjo de L. Kohlberg, quien distinguía seis etapas de madurez relativas al desarrollo moral de los niños y adolescentes (en Gilligan, 2003, p. 18). En resumen, Gilligan (2003, p. 19) desmonta el complejo normativo inherente al estudio de Kohlberg que ratifica, una vez más, los casos de heteronormatividad y excluye otras opciones, quizá más creativas. Estas últimas son las que crean imágenes alternativas, diferentes, diversas y más personales del yo y de la acción moral.

Gilligan advierte que desde la tradición freudiana los hombres se enfrentan al reto de la normatividad asumido de un modo asertivo, ya que en ellos descansa (equivocadamente) la tarea de perpetuar la semilla de la cultura y de la civilización. El mismo Freud lo justi-

fica como un estereotipo de la cultura donde el patrón normativo de herencia judeo-cristiana equivale al patriarcado más férreo que ha existido: el de Abraham. Por ello, las características propias del hombre son el valor y la honra (externas), mientras a la mujer se la relega a un papel (aparentemente) secundario, cercano a los sentimientos y a las situaciones de zozobra personal y moral (internas). Este desplazamiento es especialmente relevante cuando tratamos la sexualidad femenina a la que Freud califica de “continente oscuro para la psicología” (en Gilligan, 2003, p. 24) en sus trabajos relativos a la neurosis y la histeria. Una *terra incógnita* en cuya *imago* este tipo de varón se orienta con especial dificultad.

Por ambos motivos: el contextualista personal y el fenomenológico de la construcción de una imagen, la ética del cuidado refleja una preocupación fundamental por el sí mismo y por el otro, estableciendo una plétora de relaciones en los ámbitos de lo psicológico y lo comportamental. En particular, las decisiones éticas remiten a una situación (Gilligan, 2003, p. 1 y p. 64) o a una realidad sometida a evaluación; también a un problema, un reto u obstáculo al que nos enfrentamos en nuestra vida cotidiana. Si somos capaces de solventar estas circunstancias y acrecentar nuestra capacidad de resiliencia (una expresión que actualmente ha derivado, con más o menos acierto, en la de empoderamiento: *empowerment*) podremos acometer problemas de mayor envergadura. De hecho, existe una relación inherente entre la capacidad que poseen los seres humanos (mujeres y hombres) para construir imágenes de sí mismos (esto es de su *self*) con la respuesta ética ‘creativa’ y multidimensional relativa a conflictos éticos tanto personales como sociales (Gilligan, 2003, p. 30).

Para llevar a cabo esta tarea, Gilligan interviene como psicóloga en un estudio de casos empírico en el que se somete a examen moral a niñas, niños y adolescentes, mediante test basados en entrevistas orales (que coinciden en el fondo con una tarea fenomenológica). Los paradójicos resultados que encuentra Gilligan en las jóvenes entrevistadas reflejan la asunción de una responsabilidad cuyo significado alcanza el de “una extensión más que una limitación en la

acción” (Gilligan, 2003, p. 38). Por este motivo, la responsabilidad es también una forma de contar con el otro que remite al reconocimiento de quienes “cuentan contigo y a los que estás en disposición de ayudar” (Gilligan, 2003, p. 54). A través de la apertura del yo a los otros se amplía la perspectiva de la ética de la responsabilidad al contexto general de la sociedad en la que se establecen nuevas conexiones interpersonales (Gilligan, 2003, p. 55).

Gilligan nos presenta un ejercicio denominado ‘dilema de Heinz’: chicas y chicos que se enfrentan a un caso problemático relativo a la moral. La gran paradoja con la que se encuentra Gilligan (2003, p. 25) consiste en que cada uno de los dos ‘grupos’ ofrece una respuesta muy distinta, por lo que en este punto se muestra la importancia de la presión civilizatoria de tipo dual en el proceso de adquisición y evaluación de las normas morales entre niñas, niños y jóvenes. Por un lado, los chicos se pliegan a la interpretación unilateral y matemática de las consecuencias de la acción moral, por ejemplo, en el caso de que alguien tuviera que pagar una medicina muy cara para curar a su pareja enferma y no tuviera dinero suficiente.

La estrategia moral de la que se deriva el comportamiento masculino (representada por el pseudónimo Jake) trata de solventar el problema a través de la ruptura de la norma: bien robando la medicina, bien obligando incluso por la fuerza al farmacéutico a entregársela. Una reacción evaluada según la escala de Kohlberg (en relación con su estadio más elevado 6) de postconvencional: madura, directa y resolutiva (en Gilligan, 2003, pp. 18, 19 y 27). Precisamente, esta respuesta coincide con la imagen de lo que es en la actualidad nuestra cultura, basada en la estrategia dual acción-reacción que reproduce el trinomio sexo-género-poder y que se resume en *hagamos lo que sea, incluso si es violento e ilegal, para solucionar cualquier problemática*. La única circunstancia narrativa que el joven Jake toma en consideración es que, una vez preso y frente al juez, trataría de convencerle a través del diálogo de que la norma es irracional, por lo que debería dejarle libre. En este caso, el orden de prioridades sería primero actuar y después argumentar.

Sin embargo, las chicas reaccionan de una forma muy distinta ya que, en vez de romper con una norma, la circunvalan construyendo un relato paralelo que es la sustancia narrativa de la ética del cuidado:

las imágenes contrastadas de jerarquía y relaciones en la mentalidad de los niños acerca de los conflictos morales y de su ulterior elección moral iluminan dos posturas de moralidad que son complementarias en vez de ser secuenciales u opuestas. Sin embargo, esta construcción de diferencias se enfrenta a la teoría del desarrollo tras la que se ordenan estas diferencias de un modo jerárquico. (Gilligan, 2003, p. 33)

Las chicas evalúan como inadecuada e incluso aporética una respuesta de carácter monológico a la pregunta: ¿robarías la medicina para salvar a la pareja enferma? De hecho, una de las participantes en el estudio de Gilligan (apodada Amy) responde de una forma madura, directa y resolutive, sin fisuras a través una acción no-dual, que ni violenta la norma ni tampoco emplea ‘violencia alguna’ para construir una imagen distinta de la realidad tradicional (Gilligan, 2003, pp. 27-28). Amy, la joven entrevistada, simplemente se pone en el lugar de la pareja enferma al empatizar con ella y su problemática. Para la joven lo único que importa es construir una imagen alternativa a través de la narración de lo que podría pasar si alguien tuviera que robar una medicina para salvarle la vida a otra persona con una grave enfermedad. La joven llega incluso a ofrecer varias alternativas como las de hablar con el farmacéutico para que le aplace el pago, agregando, además, otras estrategias ‘creativas’.

Esta posición moral se contrapone a la concepción matemática y racional de la justicia dual, como sucede en el caso de J. Rawls (1999, p. 514) y su ‘posición original’, frente a la que se erige la responsabilidad de una acción cuya respuesta (*response*) es también efectiva. En una posición diametralmente opuesta a la de Jake, Amy plantea: “si el marido y el farmacéutico hablaran largo y tendido encontrarían una solución alternativa al robo” (Gilligan, 2003, p. 29). La respuesta creativa trata de convencer al farmacéutico para

que le rebaje el precio de la medicina o, al menos, aplase su pago. Las soluciones que propone Amy, además de creativas, cumplen con la ley, sin embargo, la de Jake simplemente la traspasa rompiendo la norma establecida.

Luego ambas cosmovisiones son muy distintas y generan imágenes muy diferentes del yo y de la acción que le acompaña. La primera se pliega a la lógica que corresponde con la versión de Kohlberg, en la que el chico se adecúa a lo posconvencional reflejando con ello una (falseada) mayor madurez. Por el contrario, la respuesta de la chica, aunque contenga un mayor alcance interpersonal porque es más creativa y por tanto dialógica, no se adecúa completamente a la escala preestablecida y su resultado no es ‘convencional’ (Gilligan, 2003, p. 31). La respuesta de Jake es unilineal, simple, aunque efectiva, mientras que la de Amy es compleja y solo se puede llevar a cabo en una red de relaciones. Por ende, la descripción abstracta, jerárquica y vertical frente a la resolución de conflictos de los chicos, se enfrenta a la horizontal de las chicas que es relacional y responsable (Gilligan, 2003, p. 38, p. 50 y p. 54).

Pero Gilligan, insatisfecha con una posición tan estereotipada, se cuestiona el porqué de la adopción masculina vertical: los chicos con una edad comprendida entre los 8 y 11 años no pueden ser espontáneos a la hora de establecer relaciones horizontales, ya que la presión civilizatoria les ha obligado a identificarse con un modelo binario aproximadamente entre los 3 y 5 años. Dicho modelo es heteropatriarcal, jerárquico, escindido y en él solo existen las tensiones polares entre el bien y el mal, el amigo y el enemigo (como planeta C. Schmitt, 1996, en “el concepto de lo político”) parejo al establecido en los pares antitéticos pragmático-utilitaristas del ‘vencedor’ frente al ‘perdedor’ (*winner-loser*) (Gilligan, 2003, p. 32). Una situación que provoca dos imágenes muy distintas de la realidad: la de separación y escisión por parte de los chicos y otra alternativa de conexión, empatía y relaciones, propias de las chicas. Lo relevante, explicita Gilligan (2003), es que ambas:

generan dos imágenes distintas del yo y de sus interrelaciones. Lo más sorprendente tras estas diferencias es la imagen de la violencia en la respuesta de los chicos, quienes representan un mundo de confrontaciones peligrosas y de conexiones explosivas, mientras que ellas ven un mundo de cuidado y de protección, una vida que se vive con otros. (p. 38)

En este sentido, podríamos concluir que, frente al dilema (matemático y abstracto), el problema (concreto y corporal) crea imágenes (Gilligan, 2003, p. 60). Además, la imagen de una realidad quizá ignota a la que se enfrentan hombres y mujeres se proyecta para cada uno de los géneros de forma muy distinta, puesto que construyen historias diferentes traducidas a imágenes que reflejan su personalidad (Gilligan, 2003, pp. 39 y 41). Efectivamente, las imágenes que construye cada género son antagónicas y reflejan un problema colateral: donde un grupo se siente seguro y se generan soluciones, el otro percibe peligro y conflictos. Por este motivo, hay respuestas que son incompatibles entre sí (Gilligan, 2003, p. 62), ya que se incrustan en el imaginario personal y colectivo de sus distintos géneros: otra funesta consecuencia del modelo dual.

En el caso de los chicos, en vez de establecer relaciones con el mundo lo rompen violentamente a su favor (Gilligan, 2003, p. 44), porque el patrón masculino se basa en el orgullo (*pride*) que implica sucesión y linealidad, mientras que el femenino se acerca al cuidado (*caring*) y al establecimiento de una red de relaciones interpersonales (Gilligan, 2003, p.48). Empero, cuando las mujeres se identifican finalmente con el modelo heteronormativo debido, sobre todo, a la presión cultural y social que las desborda, desaparecen las respuestas creativas, relacionales y regresa el dominio de la jerarquía en las imágenes de su propia autopercepción (Gilligan, 2003, p. 49). Este es el problema de las jóvenes adolescentes que silencian su voz interior, tal y como sucede en el mito de Perséfone (Gilligan, 2003, p. 51)¹⁰.

¹⁰ Para cerrar el círculo fenomenológico, Ricoeur (2006b) expresa el carácter narrativo del yo y la importancia de la palabra como cura: “Podemos recuperar una experiencia traumática de la infancia utilizando procedimientos específicos

De cada una de las posiciones anteriores surge con fuerza una imagen del mundo y de la responsabilidad que se despliega en todos los ámbitos de la vida personal y social (Gilligan, 2003, p. 30)¹¹, precisamente, porque cada una de las respuestas ofrecida lleva consigo (porta) un universo conceptual fenomenológico que se plasma de modo diferente en cada uno de los sexos generando una dualidad del todo excluyente. Quizá nos encontremos ante el problema al que nos enfrentamos en la actualidad, relativo a cómo compaginar una respuesta cuyos efectos no resquebrajen los patrones normativos de la legalidad y superen la instancia de lo unilateral en la resolución de conflictos. La solución pasa por replantearse la realidad que tenemos al frente para reaccionar adecuadamente y ofrecer también una respuesta, cuando menos creativa. Por encima de todo, Gilligan señala que hemos de generar una imagen distinta, alternativa, reiteramos, sin fisuras y diversa, basada en la comunicación y en el diálogo (narrativa), contraria al enfrentamiento y a la violencia.

La imagen y su reverso fenomenológico

A modo de conclusión, y como muestra fenomenológica de la tensión imagen-genuina imagen-deformada del yo, proponemos el film *Alien: el octavo pasajero* del director británico Ridley Scott (1979) como un ejemplo icónico-visual. En esta cinta se refleja cómo surge con potencia una imagen del interior del ser humano a partir de la transformación genética y morfológica de su realidad. Tomando como excusa un relato de ciencia ficción, cuyo contexto es el espacio extraplanetario,

de lo que llamamos cura hablada (*talking cure*) (...) todos los dolores se pueden soportar si los pones en una historia o cuentas una historia al respecto” (pp. 28-29). Véase también Ricoeur (2006a, p. 174).

¹¹ Hasta el pensador hispánico Ortega y Gasset (1983 [1924], p. 619), después de argumentar largamente la caracterización metafórica de los adolescentes y jóvenes masculinos como una ‘horda’, explicita una forma de *coetaneidad* de tipo reactivo y defensivo propia de las mujeres a la que denomina ‘sororidad’ (término que ya empleara Unamuno en su novela *La tía Tula* de 1921).

se narra el carácter de la protagonista femenina Ripley (encarnada por la afamada actriz Sigourney Weaver) que porta los valores de la valentía, la fortaleza y de la supervivencia. Es, por tanto, una mujer luchadora que también tiene emociones: siente miedo, frustración y empatía por la tripulación que va siendo aniquilada por el xenomorfo invasor. La interpretación de este *Alien* que surge del interior mismo del ser humano (recordemos que en latín significa un ser-otro: lo distinto de sí, del que deriva el término alienación) exterioriza una imagen orgánica completamente deformada de sí que constituye su reverso más tenebroso. La fisonomía de la criatura y su imagen son absolutamente terroríficas: tiene garras, un apéndice a modo de cola con un agujijón, dos mandíbulas retráctiles y una fuerza descomunal. Además, manifiesta una determinación asesina sin parangón, violenta, cuya agresividad se orienta exclusivamente a la supervivencia y a la procreación (aquí creemos que se encuentra la clave) sin que medie cópula o apareamiento, siendo un hermafrodita completo. Precisamente este rasgo definitorio coincide con que el *Alien* es una fémica, que se contrapone física y caracteriológicamente a la teniente Ripley: no presenta emociones, mata y sobrevive, constituyendo el reverso del ser femenino. De ahí que arribemos a la disposición visual del nombre *Ripley* que en inglés antiguo significa: “franja de claro en el bosque” (*rippel lēah*)¹². Ripley constituye, en definitiva, un atisbo de esperanza para la feminidad y para su ser interno que lucha contra todo lo ajeno, sobre todo aquellos múltiples ‘aliens visuales’ que la rodean: los estereotipos sociales, los prejuicios, etc., le ofrecen una imagen deformada que emerge del interior de sí misma. Cerrando el bucle de significados mentamos el nombre del director del film: *Ridley*, en este caso masculino, que también se vincula en la etimología del inglés antiguo (*hrēod lēah*) con los habitantes de los ‘prados de juncos’ (*reed meadow*). Circunstancia que nos lleva a preguntarnos si

¹² Un sustantivo neutro (Roberts y Kay, 1995) al que puede asignarse género masculino o femenino, al igual que sucederá también con el nombre del director del *film*, Ridley Scott. En ambos casos se produce una superación del dualismo a través de un sustantivo de género neutro.

la persona no estará tratando de sí mismo a través de un personaje femenino en el *film* y, por ende, de su identidad.

Como conclusión, el film genera dos *imágenes* contrapuestas que se enfrentan a sí mismas exterior e interiormente y cuyo resultado es, al menos, satisfactorio para la humanidad. La metáfora del *film* puede extenderse a mujeres y hombres de los que surgen *aliens*: imágenes deformadas de una realidad plegada a la mera supervivencia. Por el contrario, el poder de la imagen interior es el que ilumina la forma que tenemos de enfrentarnos a lo desconocido. Esto se aplica a los retos de la vida cotidiana y los problemas que se resuelven, equivocadamente, desde la perspectiva unilateral, disimétrica, dependiente y violenta o, por el contrario, de modo genuino, igualitario, equilibrado y finalmente responsable (Gilligan, 2003, p. 63).

Referencias

- Bachelard, G. (1984) [1957]. *La poétique de l'espace*. Presses Universitaires de France (PUF).
- Balibar, E (2018). *Spinoza politique. Le transindividuel*. Presses Universitaires de France (PUF).
- Balza, I. (2014). Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (63), 13-26. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/199491>
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity Press.
- Blumenberg, H. (1966). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Suhrkamp.
- Boehm, G. (1978). Zu einer Hermeneutik des Bildes. En H.G. Gadamer y G. Boehm (Eds.). *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften* (pp. 444-471). Suhrkamp.
- Bredenkamp, H. (2004). Drehmomente. Merkmale und Ansprüche des iconic turn. En Chr. Maar y H. Burda (Eds.), *Iconic Turn: Die neue Macht der Bilder* (pp-15-26). Du Mont.
- Bredenkamp, H., Dünkel, V. y Schneider, B. (2015). *The Technical Image. A History of Styles in Scientific Imagery*. University of Chicago Press.
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Dunccker y Humblot.
- Brugère, F. (2017). *L'éthique du care*. Presses Universitaires de France (PUF).
- Butler, J. (2018). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista*, (18), 296-314. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/80594>
- Didi-Huberman, G. (2007). *La imagen mariposa*. Mudito & Co.
- Domingo-Moratalla, T. (Ed.) (2019). *Paul Ricoeur: voluntad de responsabilidad. Cuidar de la vida, cuidar de la ciudad*. Dykinson.

- Fernández Guerrero, O. (2010). Fenomenología del cuerpo femenino. *Investigaciones fenomenológicas* (2), 243-252. <https://doi.org/10.5944/rif.2.2010.5584>
- Fernández Porta, E. (2010). €0\$. *La superproducción de los afectos*. Anagrama.
- Fink, E. (1930). Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, (11), 239-309.
- Fisher, B. y Tronto, J. C. (1991). Toward a Feminist Theory of Caring. En E. Abel y M. Nelson (Eds.). *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives* (pp. 29-42). State University of New York Press,
- Flaquer, Ll. (2013). Los trabajos de cuidado: de una obligación tradicional a un derecho social. En C. Gilligan. *La ética del cuidado* (p. 72-85). Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas.
- Gazga Flores, A. (2020). Imaginación y temporalidad en Spinoza. En Ramos-Alarcón Marcín, L. (Coord.) *La imaginación en la filosofía de Spinoza* (pp. 137-152). Unam.
- Gilligan, C. (2003) [1982]. Images of Relationship. En *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (pp. 24-63). Harvard University Press.
- Gumbrecht, H. U. (2010). *Unsere breite Gegenwart*. Suhrkamp.
- Habermas J. (1996). *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp.
- Husserl, E. (1988). Über intentionale Erlebnisse und ihre 'Inhalte'. En V. (Fünfte) *Logische Untersuchungen*. Meiner.
- Huizinga, J. (1950). *Homo ludens, proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*. En *Verzamelde werken. Deel 5. Cultuurgeschiedenis 3*. Tjeenk Willink.
- Krämer S. (2011). Gibt es eine Performanz des Bildlichen? Reflexionen über 'Blickakte'. En L. Schwarte, (Ed.). *Bild Performanz* (pp. 63-88). Fink.

- McPhail, E. (2007). Teoría de las imágenes. *Anuario de Investigación 2007*, UAM-X, 105-126.
- McPhail, E. (2011). La imagen como objeto interdisciplinario. *Razón y Palabra*, (77).
- McPhail, E. (2014). *Desplazamientos de la imagen*. Siglo XXI.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Gallimard.
- Mitchell, W. J. T (2009) [1994]. *Teoría de la imagen. Ensayos sobre representación verbal y visual*. AKAL.
- Ortega y Gasset, J. (1983) [1924]. El origen deportivo del Estado. En *Obras completas*, Tomo 2, Alianza-Revista de Occidente, 607-623.
- Ramos-Alarcón Marcín, L. (2020). Ontología, imaginación y salvación en la *Ética* de Spinoza. En L. Ramos-Alarcón Marcín (Coord.). *La imaginación en la Filosofía de Spinoza* (pp. 25-61). UNAM.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Real Academia Española (2001). *Diccionario de la lengua española* (22ª ed.).
- Richir, M. (2004). *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. J. Millón.
- Ricoeur, P. (2006a). *El sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2006b). Mémoire, histoire, oubli. *Esprit*, (3-4), 20-29. DOI 10.3917/espri.0603.0020.
- Roberts, J. y Kay, Ch. (1995). *A Thesaurus of Old English*. King's College London. Centre for Antique and Medieval Studies.
- Scholz, O. (2005). Bild. En K. Barck, M. Fontius, D. Schlenstedt, B. Steinwachs y F. Wolfzettel (Eds.). *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in 7 Bänden* (pp. 618-669). Metzler.
- Schmitt, C. (1996) [1923]. Der Begriff des Politischen. *Duncler and Humblot*, 7-65.
- Scott, R. (Director). (1979). *Alien [Alien: el octavo pasajero]* [Película]. 20th Century Fox.
- Spinoza, B. (1996). *Ética*. Alianza Editorial.

- Stoller, S., Vasterling, V. y Fisher, L. (Eds.) (2005). *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik* (Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven, Neue Folge Bd. 9). Königshausen und Neumann.
- Stoller, S. (2010). *Existenz - Differenz - Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*. Fink.
- Taylor, Ch. (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton University Press.
- Tchurikov, V.A. (2006). La imagen como base para la descripción matemática de la psique (Sánchez Fernández, J.M. trad.). En *Instituto de Economía y Derecho de Tomsk Boletín* nº 2 (53), Universidad de Tomsk, 14-21. <https://cyberleninka.ru/article/n/individualno-psihologicheskoe-soderzhanie-professionalno-vazhnyh-kachestv-subekta-truda.pdf>
- Trilles Calvo, K. P. (2011). El vidente cegado o el mediodía de la imagen. La actualidad de Merleau-Ponty en nuestro mundo visual. *Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica*, 31(90), 97-120.
- Tronto, J. (1993). *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*. Routledge.

CÓMO CITAR

Labra-Oyanedel, F. (2024). Trans-humanismo y naturaleza tecnologizada: repensar la trans-naturaleza para transformar el Antropoceno. *Ethika+*, (10), 43-78.
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.72489>

Trans-humanismo y naturaleza tecnologizada: repensar la trans-naturaleza para transformar el Antropoceno

TRANS-HUMANISM AND TECHNOLOGICAL NATURE: RETHINKING
TRANS-NATURE TO TRANSFORM THE ANTHROPOCENE

Felipe Labra-Oyanedel
Universidad de Chile, Santiago, Chile¹

RESUMEN: En los albores de una nueva etapa en el Antropoceno, marcada por el avance de las tecnologías de la información y la comunicación, la robótica, la hiperconectividad mediante dispositivos móviles digitales, los sensores remotos, la realidad virtual y la inteligencia artificial; la ciencia, la filosofía y la sociedad en general comienza a cuestionarse los impactos

¹ Dr. (c) en Territorio, Espacio y Sociedad, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad de Chile. Investigador Colaborador en Laboratorio de Medio Ambiente y Territorio, Departamento de Geografía, Universidad de Chile, Santiago, Chile. <https://orcid.org/0009-0008-4631-5549>. El autor agradece a la Agencia Nacional de Investigación (ANID), dado que este trabajo forma parte de los resultados del proceso de investigación doctoral en el programa de Territorio, Espacio y Sociedad (DTES) de la Universidad de Chile, financiado mediante la Beca ANID de Doctorado Nacional, Folio 21210400, Año 2021.



tanto ecológicos como ontológicos de estas tecnologías sobre el bienestar humano y el bienestar de la naturaleza. En este contexto, este artículo, elaborado a partir de una revisión bibliográfica de definiciones precedentes, sobre la base de un enfoque holístico y biocéntrico que posiciona a la naturaleza en el centro de la problemática, busca aportar a la discusión teórica y filosófica acerca del concepto de 'transnaturaleza'. Entendiendo a la 'transnaturaleza' de una manera alternativa a la que se puede desprender desde el enfoque de transhumanismo antropocéntrico dominante vigente. Con esto se espera, aportar a la reflexión ética y teórica sobre la relación humano-tecnología-naturaleza en el contexto de la policrisis vigente, con el propósito de incentivar transformaciones valóricas y conceptuales que propicien futuros más auspiciosos para la naturaleza en su noción amplia y compleja que integra tanto a seres humanos como no humanos.

PALABRAS CLAVE: transnaturaleza, transhumanismo, tecnologías digitales, naturaleza, Antropoceno.

ABSTRACT: At the dawn of a new stage in the Anthropocene, marked by the advancement of information and communication technologies, robotics, hyperconnectivity through digital mobile devices, remote sensors, virtual reality, and artificial intelligence, science, philosophy, and society, in general, are beginning to question the ecological and ontological impacts of these technologies on human well-being as in nature well-being. In this context, this article, based on a bibliographic review of previous definitions and a holistic and biocentric approach that places nature at the center of the problem, seeks to contribute to the theoretical and philosophical discussion about the concept of 'transnature'. Understanding 'transnature' as an alternative way from the one derived from the current dominant anthropocentric transhumanism approach. The idea is to contribute to the ethical and theoretical reflection on the human-technology-nature relationship in the context of the current poly-crisis, to encourage value and conceptual transformations that promote more promising futures for nature in its broad and complex notion that integrate both human and non-human beings.

KEYWORDS: trans-nature, transhumanism, digital technologies, nature, anthropocene

La humanidad actual vive y construye una era en donde las transformaciones provocadas por los propios seres humanos sobre el planeta son de tal magnitud que algunos científicos han propuesto entenderla como una nueva era geológica denominada 'Antropoceno' (Crutzen y Stoermer, 2000; Steffen et al., 2011). Investigaciones recientes dan cuenta de que el planeta Tierra en la actualidad se encuentra lejos de constituir un espacio funcional seguro para la humanidad debido a la transgresión de límites planetarios considerados críticos (Richardson et al., 2023), con proyecciones de futuro poco auspiciosas para la humanidad, según informan importantes centros de investigación e instituciones internacionales, como IPBES y IPCC, entre otras².

La humanidad se ve enfrentada actualmente a múltiples crisis a escala global (Araiza, 2021; Steffen et al., 2015). Estas crisis son de orden ambiental y/o ecológico y se ven agravadas por la crisis climática (Estenssoro, 2010; Herrera, 2021), pero también son de orden social-cultural (conflictos, migraciones, guerras) (Harari, 2018; Martínez-Alier, 2020), de orden político (crisis de las democracias, y de legitimidad y confianza en las instituciones) (González de la Garza, 2018; Rosanvallon, 2017) y de orden económico (desestabilización de las economías post-COVID-19) (Díez, 2020). Se trata de una 'policrisis' (Merchand, 2024; Morin y Brigitte, 2006) que, por lo demás, ha sido propiciada antrópicamente, siendo los seres humanos los causantes y responsables de su propia vulnerabilidad (Cohen, 2017; Ribot, 2017). En palabras de Beck (2006), actualmente constituimos una sociedad del riesgo global, en donde los riesgos han sido construidos socialmente.

El Antropoceno en el presente se concibe, entonces, como un periodo complejo, riesgoso, crítico y poco auspicioso, caracterizado, además, por el impresionante avance en el desarrollo de las más diversas tecnologías creadas por los seres humanos, destacando, entre otras, las tecnologías digitales de la información y la comuni-

² IPBES: Plataforma Intergubernamental sobre Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos. IPCC: Panel Intergubernamental de Cambio Climático.

cación (TIC), ligadas al desarrollo de la computación y el internet ultra-rápida (internet 5G), el big data, la computación en la nube, el internet de las cosas (IoT), la robótica, la realidad aumentada, la inteligencia artificial (IA), la biotecnología y la ingeniería genética (Chaparro, 2017; Harari, 2018). Constituye este un periodo histórico altamente tecnologizado y digital, cuyo impacto en términos de la transformación que han sufrido las actividades sociales y económico-productivas ha resultado tan significativo que ha llevado a que se le identifique también como la era de la 'revolución industrial 4.0', caracterizada por una incipiente 'sociedad 5.0' (Hossein et al., 2020; Aquilani et al., 2020; Roblek et al., 2020). Esto corresponde a una sociedad 'super inteligente' y 'basada en datos', posterior a la sociedad de la información (o sociedad 4.0), centrada en el bienestar del ser humano pero con el concepto de sostenibilidad en su centro, la cual lograría equilibrar el desarrollo económico con la resolución de problemas sociales en base a un sistema que integrará el ciberespacio y el espacio físico, en donde las necesidades individuales y/o organizacionales serían identificadas con precisión y satisfechas, tras proporcionar todos los productos y servicios de alta calidad requeridos en el momento y cantidad exacta; de ahí su relación estrecha con el concepto de Industria 4.0 (Aquilani et al., 2020; Roblek et al., 2021).

Es en este contexto antropizado, convulsionado y tecnologizado, en el que se discute actualmente sobre transhumanismo en tanto filosofía 'de moda' (Diéguez, 2017), movimiento científico-tecnológico y también como movimiento social-cultural. La noción dominante de transhumanismo se asocia a la búsqueda del mejoramiento humano en términos físicos, mentales, morales, emocionales o de otra índole mediante procedimientos tecnológicos, en particular a través de la biotecnología, la robótica y la IA (Diéguez, 2018). Dadas las pretensiones que presenta el transhumanismo antropocéntrico en el contexto de polícrisis, es que resulta urgente comprender y dimensionar el rol (el efecto o el impacto) que tiene y tendrá la implementación de las tecnologías digitales contemporáneas para el mejoramiento humano, por sobre el bienestar, el equilibrio, la subsistencia y/o el

mejoramiento de las condiciones en que se encuentra la naturaleza. Entendiendo en este marco a la naturaleza, no desde una visión estrictamente antropocéntrica (forma de pensar en Occidente que, según Descola (2005), sería herencia del naturalismo como ontología, el cual ha separado al ser humano de la naturaleza y ha hecho entender la naturaleza como aquello que ‘nos rodea’ y que utilizamos como fuente de recursos y servicios para el bienestar humano), sino que aproximándose a ella, en primera instancia, desde el reconocimiento de la diversidad de tipologías y valores con las cuales se concibe la naturaleza dependiendo de los sistemas culturales y ontológicos (Pascual et al., 2023). Pero más precisamente, en particular en este artículo, entendiendo la naturaleza desde una perspectiva biocéntrica que reconoce la existencia de valores propios en los seres vivos y en el ambiente, y constituye una postura que va más allá de concepciones utilitaristas (Gudynas, 2015). Un biocentrismo que aboga por concebir a todos los seres vivos como parte de una comunidad biótica planetaria, con interdependencias biológicas y ecológicas entre seres humanos y no humanos (Reyes Lobos, 2019). Naturaleza como un todo armónicamente integrado en donde el ser humano constituye una especie o ser vivo más dentro de un sistema vivo planetario o ‘meta-organismo’, aludiendo con ello a teorías como ‘Gaia’ de Lovelock (1979), los sistemas sociales autopoieticos de Maturana y Varela (1984), la panarquía y los sistemas complejos estudiados por Holling (2001) y los sistemas socio-ecológicos investigados por Ostrom (2009); todas teorías que postulan que el bienestar de los seres humanos depende estricta y necesariamente del bienestar, las interrelaciones y el equilibrio en que se encuentre la naturaleza.

El presente artículo reflexivo y relativo a la ética humana en la era tecno-digital tiene por objetivo fundamental problematizar los conceptos de ‘transhumanismo’ y de ‘naturaleza digital y tecnologizada’, en tanto fenómenos y/o movimientos sociales-culturales y tecnológico-digitales vigentes que tienen efectos o impactos sobre la naturaleza. Esto con la finalidad de re-pensar la naturaleza en términos de una ‘transnaturaleza’ toda vez que nos reframamos a ella en el

ámbito de lo tecnológico-digital. Para ello, desarrolla los siguientes pasos argumentales: revisión del concepto de transhumanismo en cuanto a su pretensión de mejoramiento de la naturaleza humana; revisión del concepto de naturaleza virtual o digitalizada en cuanto a su pretensión conservacionista; discusión sobre la transnaturaleza tecnocientífica mercantilista; y una revisión del concepto de transnaturaleza a partir de un enfoque sistémico biocentrado como perspectiva que puede aportar para las transformaciones socio-técnicas y culturales, valóricas y ontológicas necesarias para la resiliencia socio-ecológica, en el antropoceno tecno-digital. Transformaciones que interrumpen trayectorias poco auspiciosas para la transnaturaleza entendida en el sentido amplio y complejo, que integra tanto a seres humanos como no humanos, naturales y artificiales. El propósito final es aportar a la discusión sobre la excesiva centralidad que ha adquirido el ser humano en la era tecno-digital, factor que contribuye finalmente a la prolongación y profundización de la policrisis.

El transhumanismo y su pretensión de mejoramiento de la naturaleza humana

Los últimos avances tecnológicos han reforzado y profundizado las discusiones en torno al transhumanismo entendido en su versión más radical como aquel que promueve el advenimiento de una ‘nueva especie humana’ lograda mediante la implementación de las tecnociencias (Diéguez, 2018). Esta noción hace referencia a un transhumanismo tecnocientífico que utiliza la tecnología como elemento central en el proceso de superación y sustitución de lo humano a partir de la “integración del ser humano con la máquina, esto es, la creación del *cyborg* en sentido pleno” (Diéguez, 2018, p.55). Otras versiones menos radicales hacen referencia a un transhumanismo cultural, contrario al anterior, desde donde resurgen antiguas críticas humanistas a las relaciones de poder asimétricas que se incuban producto de la utilización de tecnologías por parte de las élites (Diéguez, 2018).

Centrando la discusión en el transhumanismo como ‘mejoramiento humano’, es posible y necesario separar tres tipos de intervenciones tecnocientíficas para estos efectos (Lagos, 2022): el ‘mejoramiento químico o farmacológico’ relacionado con el uso de medicamentos no solo con fines terapéuticos sino más bien para potenciar ciertas capacidades específicas como la atención, la memoria, el rendimiento sexual, etc; el ‘mejoramiento cibernético o digital’ asociado más precisamente a la idea del *cyborg*; el ‘mejoramiento genético’ mediante el cual la ingeniería genética manipula a voluntad el genoma humano. Todas estas intervenciones tendrían como propósito mejorar y/o potenciar las capacidades físicas (resistencia, fuerza, longevidad), mentales (memoria, concentración, estados de ánimo) e incluso, las capacidades morales del ser humano. El fin último que promueven los transhumanistas, desde esta óptica tecnocientífica, es conseguir una mejor calidad de vida y mayor bienestar para la sociedad a partir de intervenciones del cuerpo humano mediante tecnologías (Lagos, 2022).

A pesar de estas ‘buenas intenciones’ de los transhumanistas tecnocientíficos, a todas luces antropocéntricas al relevar como objetivo fundamental el bienestar del ser humano y de la sociedad, Diéguez (2018) propone como central en la agenda investigativa y filosófico-reflexiva discutir sobre quiénes podrán beneficiarse realmente de estas nuevas tecnologías y qué intereses serán priorizados, así como cuáles serán las consecuencias sociales y ecológicas derivadas de un uso generalizado de las mismas. Esto, ya que, a pesar del fuerte y convincente optimismo de los transhumanistas, la utilización de este tipo de avances tecnológicos podría aumentar aún más nuestras vulnerabilidades frente a los agentes naturales (Diéguez, 2018), sobre todo considerando el escenario de múltiples crisis que atravesamos en el tiempo presente. En este sentido, este autor nos invita a tomar seriamente la discusión que supone la utilización de las tecnociencias para el mejoramiento humano por sus implicancias a ratos insospechadas para la sociedad y los futuros posibles, en particular considerando la existencia de intereses económicos detrás de estas ideas transhumanistas. En palabras de Diéguez:

El transhumanismo, en efecto, si bien incluye corrientes ideológicas diversas y propugna cambios sociales radicales, se ha convertido en una de las fórmulas culturales recientes que mejor se prestan a la radicalización del capitalismo, convirtiendo al propio ser humano en un bioartefacto sometido a la oferta y la demanda. Entre sus defensores más notables se encuentran científicos e ingenieros de prestigio, y, sin embargo, a poco que se tenga una visión realista de la sociedad, de la ciencia y de la tecnología actuales, resulta difícil asumir su confianza incommovible en que el desarrollo tecnológico nos llevará hacia la resolución de todos los males que nos han aquejado a lo largo de nuestra existencia, incluida la muerte; en que los asuntos sociales son en última instancia problemas técnicos solventables mediante mejores técnicas, o simplemente seleccionando el tipo de seres adecuados para la existencia; en que el dominio total sobre la naturaleza es posible y deseable; y en que la felicidad general, el paraíso en la tierra, está al alcance de nuestros laboratorios. (Diéguez, 2018, p.61)

El auge y la seducción que provocan estas nuevas tecnologías en determinados miembros y agentes de la sociedad (sobre todo aquellos que buscan y consumen cada vez más las nuevas tecnologías), el optimismo de los científicos y tecnólogos transhumanistas más acérrimos y los intereses económicos ‘en las sombras’ detrás del transhumanismo constituyen una triada que podría no solo dejar en segundo plano u olvido determinados problemas sociales, económicos y ambientales más urgentes y necesarios de atender (Diéguez, 2018); sino que también podría generar nuevas y más complejas problemáticas. A modo de ejemplo, los efectos que tendría el uso extendido de robots y de IA en los sistemas y modos de producción en general (Diéguez, 2018) podrían repercutir directa y ampliamente sobre la naturaleza debido a los impactos que se derivarían de la intensificación de procesos productivos, su automatización, profundización, amplificación, especificación, etc., bajo el pretexto de una mayor eficiencia y eficacia de los sistemas productivos. Así mismo, el transhumanismo basado en las biotecnologías, que tendería poco menos que a asumir una

dirección controlada de la evolución del ser humano y la de otros seres vivos (Diéguez, 2018), podría provocar efectos ecológicos relevantes en la medida en que no exista el suficiente control y monitoreo de las especies intervenidas. Si bien es cierto la utilización de técnicas de manejo e intervención genética en especies alimenticias o productoras en la agricultura es una práctica realizada desde hace varias décadas, lo que ha permitido contar con productos agrícolas de mejor calidad, mayor tamaño, plantas y cultivos más resistentes a la sequía u otras condiciones que complican la productividad, los avances más recientes en terapias y/o ediciones genéticas (como la tecnología CRISPR) permiten la realización de otro nivel de modificaciones genéticas en los seres vivos, los cuales en manos equivocadas, con objetivos perversos o desvirtuados, podrían generar efectos ecológicos y sociales significativos (Diéguez, 2018).

Naturaleza virtual o digitalizada y su pretensión conservacionista

Así como sucede con los seres humanos, los últimos avances de las tecnologías refuerzan y profundizan los procesos de transformación de la naturaleza. Actualmente las tecnologías digitales (por ejemplo, dispositivos móviles táctiles conectados a internet tales como celulares inteligentes, computadoras y tablets) son utilizadas cada vez más por los seres humanos (independiente de la clase socioeconómica, cultura, ubicación territorial) para conocer la naturaleza, interactuar con ella y en ella, lo que, a su vez, provoca cambios en los intereses de los seres humanos, sus comportamientos y/o hasta en su ‘forma de ser’ (cuestión a la que Stinson (2017) alude como una ‘nueva ontología de la naturaleza’).

En general, las tecnologías digitales alimentan y alteran las capacidades sensoriales humanas, la cognición y la toma de decisiones de las personas en general, promoviendo prácticas y conductas que superan la propia materialidad de la tecnología (Ash et al., 2019).

Las tecnologías digitales, tanto por su masificación como por la altísima variedad (tipo de uso, disciplina, objetivo) y frecuencia en su utilización, han transformado radicalmente casi todos los aspectos de la vida humana así como la forma en que nos involucramos tanto en el mundo material como en el mundo digital; de hecho, ya casi no existe área de trabajo o de la vida social en general que permanezca ajena a las técnicas, lógicas o dispositivos digitales (Ash et al., 2019). En este contexto, se señala, en particular, a las TIC como un macrofenómeno de especial relevancia, ya que afecta, de una u otra forma, directa o indirectamente, todas las actividades productivas y, con ello, a la naturaleza, y a la estabilidad de los territorios y sociedades (Chaparro, 2017).

La relación entre tecnología-naturaleza digital ha sido estudiada desde diversas aristas. Se han investigado las potencialidades y desventajas del uso de tecnologías digitales para fines de conservación de la biodiversidad (Arts et al., 2015; Adams, 2017; Adams, 2020), la capacidad para la representación espacial y colaborativa de la naturaleza (Zoderer et al., 2020) y las implicancias del uso de estas tecnologías para fines económicos/mercantilistas en base a las lógicas de gubernamentalidad digital y 'economía 2.0' (Astaburuaga et al., 2022). Esta última noción se vincula a aquella naturaleza digital estudiada en términos de 'naturaleza 2.0' (Büscher e Igoe, 2013; Büscher, 2014; Büscher et al., 2017; Elliot, 2016). Estos autores conceptualizan 'naturaleza 2.0' como aquellas nuevas formas o manifestaciones relacionadas con la naturaleza y su conservación que son creadas de manera virtual o en entornos virtuales y que se cruzan con la naturaleza 'material' produciendo nuevas y complejas formas de naturaleza. Esto se refiere no solo a que la información y/o conocimientos sobre la naturaleza en internet deriva de la participación (co-creación) de múltiples usuarios (dada la utilización de tecnologías web 2.0³),

³ Web 2.0 se refiere a aquellas aplicaciones donde los usuarios pueden contribuir (ingresar) información, a diferencia de las aplicaciones web 1.0 donde los usuarios solo pueden visualizar y consultar la información disponible en pantalla (De Longueville, 2010; Haklay et al., 2008; Hudson-Smith et al., 2009)

sino que es más bien resultado de procesos de mercantilización de la naturaleza que buscarían aportar a su conservación a partir de su propia comodificación. La naturaleza (en particular la naturaleza prístina, silvestre o salvaje) se entiende como un producto (recurso, servicio, capital) que es buscado y co-producido por los usuarios en internet (Büscher, 2013)

Stinson (2017), investigando la práctica de recreación que realizan los seres humanos de la naturaleza mediante la utilización de dispositivos digitales móviles, la web 2.0 y la geolocalización, advierte que, si bien es cierto que estas tecnologías permiten cada vez más producción de contenidos sobre la naturaleza (fotos, videos, blogs y wikis de flora, fauna, paisajes, etc.), al mismo tiempo, el consumo de tales contenidos acerca de la naturaleza ‘desde el ciberespacio’ influye (media) cada vez más en las percepciones humanas y la relación ontológica humano-naturaleza en el mundo real/material (Stinson, 2017). Esto ya que la naturaleza re-construida socialmente (en particular aquella naturaleza prístina o salvaje, ‘*wilderness 2.0*’) mediante las tecnologías digitales, no solo permite que esta sea representada y experimentada de formas novedosas, sino que también la expone y la deja disponible como producto para nuevas formas de explotación económica en función de una racionalidad o subjetividad neoliberal (Stinson, 2017). Este fenómeno se puede entender también en términos de gubernamentalidad digital (Büscher, 2013; Astaburuaga et al., 2022). ‘*Wilderness 2.0*’ constituye, entonces, una re-creación social y neoliberal continua de la naturaleza en el ciberespacio dependiente, a su vez, de los diferentes contextos culturales, donde a pesar de que inicialmente los seres humanos la consumen como resultado de una lógica (necesidad) de ‘conectarse con la naturaleza’, termina siendo una nueva forma de materialización y comodificación de la naturaleza al servicio del capitalismo tecnológico contemporáneo (Stinson, 2017), también denominado ‘tecnocapitalismo’ (Kellner, 2021). El problema de todo lo descrito, que de por sí resulta alarmante, es que para las nuevas generaciones e incluso más antiguas, como los ‘millennials’ (al

menos en América del Norte), el tener una relación o contacto físico con la naturaleza ya no poseería tanto significado e importancia. Esto debido principalmente a que hoy es posible ‘enterarse sobre la naturaleza’ y ‘conectarse con ella’ mediante tecnologías digitales. La hiperconectividad se encuentra entonces desafiando la importancia de los lugares, es decir, los efectos que provocan en las personas el estar presentes físicamente en la naturaleza (Smith y Kirby, 2015).

La hiperconectividad y la creciente mayor oferta en el mercado de dispositivos tecnológicos invitan también a cuestionarse sobre cómo las tecnologías digitales permiten actualmente a los seres humanos observar y vigilar con mucho mayor periodicidad y resolución la vida privada de los animales salvajes en la naturaleza (Essen et al., 2021). Actualmente, la tecnología permite monitorear mediante cámaras web, audio y fotografías, la vida silvestre y en tiempo real desde dispositivos móviles digitales. Esto genera relaciones humano-naturaleza de ‘intimidad digital’ que producen y propician el cuidado mutuo pero que también involucran a la vida silvestre en relaciones de mercantilización y control. Essen et al. (2021) demuestran cómo estas tecnologías digitales constituyen finalmente modalidades de biopoder (Foucault) que pueden determinar representaciones específicas de la vida silvestre, las cuales pueden luego fomentar miradas o interpretaciones particulares sobre la vida silvestre en los observadores-vigilantes; cuestión que puede tener repercusiones negativas para las relaciones humano-naturaleza tanto en espacios digitales como *offline* (Essen et al., 2021).

Conforme se ha descrito antes, los avances de las tecnologías digitales contemporáneas se encuentran posibilitando tanto la transformación del concepto de naturaleza así como la posibilidad de comprender, gestionar y controlar (vigilar) funcionalmente la naturaleza acorde a ciertos intereses y actores (mercantilistas) bajo el pretexto de objetivos conservacionistas. Considerando el transhumanismo tecnocientífico como la posibilidad de acceder mediante dispositivos tecnológicos acoplados al cuerpo humano a grandes cantidades de información sobre la naturaleza en forma remota, además de la capacidad eventual

de controlarla y gestionarla digital y remotamente para fines utilitaristas (económicos), es que se hace necesario discutir las implicancias de este fenómeno y propiciar formas alternativas más auspiciosas de entender la naturaleza en el contexto tecnológico-digital, complejo y de policrisis en el que nos desenvolvemos.

¿Hacia una ‘transnaturaleza’ tecnocientífica mercantilista?

La noción de transhumanismo tecnocientífico dominante supone, entre otras modificaciones para el ‘mejoramiento humano’, la utilización de biotecnologías para la modificación de características naturales de los seres humanos, así como también la integración del ser humano con las máquinas, entre las cuales se encuentran, ciertamente, los dispositivos tecnológicos digitales. Estas intervenciones del cuerpo humano (en el sentido de Lagos, 2022) podrían significar, eventualmente, nuevas y directas ‘conexiones’ con la naturaleza, en particular con la naturaleza digitalizada que se aloja en el ciberespacio, cuya fuente de información para su existencia puede también proceder directamente de intervenciones sobre el ‘cuerpo’ de otros seres vivos.

A modo de ejemplo, por el lado de los seres humanos, parte de las pretensiones de las ideas transhumanistas más recientes, anunciadas por grandes corporaciones privadas, constituye el avance en el desarrollo de dispositivos tecnológicos que se implantarían directamente en el cerebro de las personas de manera de establecer conexión entre el cerebro y el computador⁴, con lo cual eventualmente (en un futuro) los seres humanos podrían estar directamente ‘conectados a internet’, acceder a la información en la nube, en tiempo real, etc.

⁴ Un ejemplo es el proyecto Neuralink, disponible en su sitio web: <https://neuralink.com/>. Link a noticia de los anuncios en prensa: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-53955394> (Visitado el 31 de octubre de 2023)

Por el lado de la naturaleza (no humana), ya desde hace varios años investigadores relacionados a las ciencias forestales, la ecología y la ecofisiología vegetal, vienen utilizando diferentes dispositivos tecnológicos para el estudio del comportamiento fisiológico (por ejemplo, relaciones suelo-agua-planta-atmósfera) de las especies vegetales y los ecosistemas. Las tecnologías de tipo ‘SAP Flux’ para medir los flujos de temperatura, agua, nutrientes (por ejemplo, azúcares), CO₂, entre otros (Diacci et al., 2021; Komatsu et al., 2017; Kumar et al., 2022), corresponden a un ejemplo de intervenciones tipo ‘implantes’ que se realizan directamente en las estructuras vegetales (el ‘cuerpo’ de las plantas). Actualmente, estos dispositivos implantados en la vegetación se encuentran conectados a internet, por lo cual es posible observar y monitorear los datos de flujos analizados en la vegetación desde lugares remotos a través de dispositivos móviles digitales tales como celulares y computadores (Kumar et al., 2022) (Figura 1). La consolidación del desarrollo de estas tecnologías para la investigación forestal ha significado con el tiempo su comercialización, siendo utilizadas por empresas agrícolas y forestales para optimizar sus procesos productivos, por ejemplo, mediante la optimización del riego gracias al monitoreo constante de las dinámicas evapotranspirativas de las plantas en consideración de las condiciones climáticas específicas de una jornada (Kumar et al., 2022). Finalmente, dada la conexión de estos dispositivos de monitoreo vegetal con el ciberespacio, se podría entonces señalar que estas tecnologías de sensoramiento constituyen otra vertiente más de digitalización de la naturaleza, toda vez que es posible conocer los flujos y dinámicas vegetales (el ‘ritmo cardíaco’ o ‘estado de salud’ de las plantas y ecosistemas) mediante estas tecnologías digitales que en definitiva disponibilizan y acumulan información de la naturaleza en el ciberespacio.

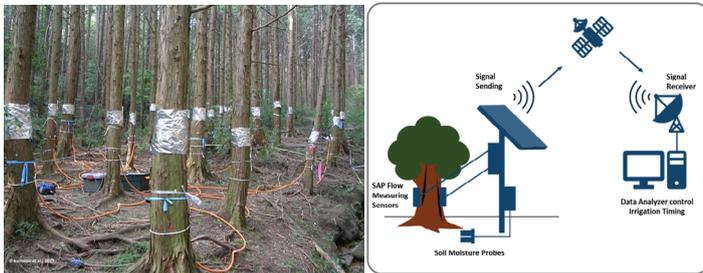


FIGURA 1: Imagen izquierda: fotografía de árboles monitoreados con tecnología SAP Flux; imagen derecha: esquema de modelo para monitoreo del contenido de agua y manejo del riego en plantas utilizando una combinación de sensores remotos. Fuente imagen izquierda: Komatsu et al. (2017)⁵; fuente imagen derecha: Kumar et al., (2022).

Revisitando la transnaturaleza para la transformación del antropoceno tecno-digital

Invertir la trayectoria actual para propiciar un futuro ambientalmente justo, socialmente equitativo, ecológicamente saludable, tecnológicamente resiliente y sostenible, requiere de la implementación urgente de transformaciones radicales en ámbitos fundamentales relativos al comportamiento humano, normas sociales y culturales, forma de vida y modelos de desarrollo, cuestión que implica realizar cambios relevantes en las formas de ser, de comprender y de pensar, cambios de orden cultural, valóricos y hasta ontológicos (McPhearson et al., 2021). En este sentido, para que las nuevas tecnologías digitales permitan que los futuros seres transhumanos sean más conscientes de la naturaleza no humana, se requiere que estos adhieran a un cambio de paradigma con respecto a lo que se entiende por naturaleza, transitando desde el enfoque antropocéntrico a otro alternativo. Esto ya que, tal como ha señalado Diéguez (2018), el transhumanismo tecnocientífico

⁵ Fotografía extraída de sitio web vinculado a la publicación científica: <https://ist.blogs.inrae.fr/afs/2017/05/16/optimal-sap-flux-sensor-allocation-for-stand-transpiration-estimates-a-non-dimensional-analysis/>

antropocentrista en su afán de mejoramiento de la especie humana para su subsistencia, con sus necesidades e intereses (sobre todo económicos), sus relaciones de poder, pero también con sus miedos ante las incertidumbres globales, sus vulnerabilidades y múltiples crisis que le aquejan, podría encontrar en estas nuevas conexiones electrónicas y digitales con la naturaleza una nueva posibilidad para perpetuar y profundizar la sobreexplotación y dominación de la naturaleza no humana (producto del paradigma utilitarista y mercantilista en el cual subyace). Lo anterior podría propiciar, perpetuar y profundizar los desequilibrios y el deterioro de la naturaleza actualmente existentes.

A su vez, es muy probable que las posibilidades de generar nuevas conexiones tecnológicas y digitales con la naturaleza estarán accesibles y disponibles en primera instancia para las élites económicas y científicas, quienes poseen y controlan el conocimiento, las técnicas, la tecnología y el capital para mantener el dominio sobre la naturaleza a expensas de las otras clases o grupos sociales, tal como ha sucedido durante la larga historia del capitalismo en sus más diversas formas y expresiones. El cambio en la forma de ser/pensar de los futuros transhumanos podría propiciarse entonces a partir de una nueva noción de naturaleza entendida en la era tecno-digital en términos de ‘transnaturaleza’, razón por la que es preciso visitar este concepto para comprender y dimensionar los alcances de las nociones de ‘transnaturaleza’ ya existentes.

Nicolescu (1992) habla sobre la ‘naturaleza como transnaturaleza’ en el contexto de una discusión sobre niveles de realidad, de complejidad y de representación. Este autor realiza una revisión histórica-filosófica y transdisciplinaria sobre el concepto de naturaleza, aunque fuertemente basado en estudios de física cuántica.

Nicolescu conceptualiza la ‘transnaturaleza’ mediante una aproximación ‘ternaria’ dependiente de los ‘niveles de realidad’. Primero hace referencia a una ‘naturaleza creatural’ (*creaturely-Nature*) la que se define por los procesos cósmicos tomados en su integridad, es decir, tal como se nos presentan sin la intervención de la actividad

humana (por ejemplo, el hombre, los animales, las plantas, la tierra, los planetas, las galaxias), aspecto de la naturaleza que se revelaría en un nivel macrofísico de realidad. En segundo lugar, hace referencia a una 'naturaleza intermedia' (*intermediate-Nature*), la cual puede explorarse mediante experimentos, aunque las leyes que gobiernan los correspondientes niveles de realidad en este nivel son radicalmente diferentes de las que rigen el nivel macrofísico de la naturaleza creatural. Según Nicolescu, parte de la naturaleza intermedia es lo que denomina 'tecnonaturaleza' (*techno-Nature*), un nivel diferente de realidad correspondiente a una proyección externa-material de la mente, lo que genera resultados que no son producidos por los llamados procesos cósmicos 'naturales'. La tecnonaturaleza se asocia, en definitiva, al concepto de realidad virtual (*virtual reality*) entendida por Nicolescu como una 'realidad potencial'. Esta posee un lugar central en la tecnonaturaleza debido a que la abstracción es un componente de la realidad, un fenómeno que se encuentra presente en el mundo cuántico.

En tercer lugar, se encuentra la 'supernaturaleza' (*super-Nature*), la cual hace referencia a todos los niveles de realidad inaccesibles mediante los experimentos científicos. La 'supernaturaleza' no sería realmente algo 'sobrenatural', dado que simplemente responde a una doble limitación: la limitación de nuestros órganos humanos de los sentidos y sus extensiones, y las limitaciones de la metodología científica galileana.

Posteriormente, Nicolescu (1992), en consideración de las aproximaciones al concepto de naturaleza antes descritas, entiende (define) la naturaleza 'viviente' (*living Nature*) también como un concepto 'ternario' compuesto por: (i) la naturaleza (*Nature*) entendida como un conjunto de fenómenos que se nos presentan como resultado de procesos cósmicos o de nuestra mente, caracterizada por una entropía creciente, por una tendencia a la fragmentación y por un agotamiento de la energía, siendo este lugar donde ocurre la involución y la muerte; (ii) la anti-naturaleza (*anti-Nature*) caracterizada por una disminución de la entropía, la tendencia a la unidad en la

diversidad y el crecimiento en densidad de la energía, siendo este lugar donde ocurre la evolución y la vida; y (iii) la transnaturaleza (*trans-Nature*) que corresponde a todo lo que cruza o que está más allá de la naturaleza y la anti-naturaleza.

Según Niclescu (1992) la transnaturaleza engendra ‘transcultura’, la cual aparece como una encarnación de la transnaturaleza en términos de experiencia de vida e imaginarios de todas las naciones del mundo. De este modo, según este autor, “transnaturaleza induce a una verdadera transpresencia en todos los niveles de realidad” (Niclescu, 1992, p.10). Las definiciones de Niclescu no significan un retorno al pensamiento mágico o mecanicista ya que se fundamentaría en una doble afirmación contradictoria: “el hombre puede estudiar la naturaleza a través de la ciencia, pero la naturaleza no puede concebirse como independiente del hombre” (Niclescu, 1992, p.13). En palabras del autor:

He intentado, por mi definición de naturaleza, aportar una contribución a los fundamentos metodológicos de la transdisciplinariedad. La transdisciplinariedad, sin ser una disciplina nueva, aparece como la ciencia de la naturaleza viva. Traté de mostrar cómo el fundamento de un mundo sin fundamentos es precisamente la ausencia de fundamentos. El conocimiento aparece como un nacimiento común del hombre y la naturaleza. La famosa ‘conquista de la naturaleza’ conduce a la desaparición de nuestra propia naturaleza. Una verdadera cooperación entre el hombre y la naturaleza debe reemplazar la locura asesina de la ‘conquista de la naturaleza’. Un futuro evolutivo parece estar íntimamente ligado a la formulación de una nueva Filosofía de la Naturaleza, fundada en la naturaleza como Transnaturaleza. (Niclescu, 1992, p.13)

Otro autor que ha trabajado el concepto de transnaturaleza es el filósofo colombiano Darío Botero Uribe (revisado en profundidad por Cepeda, 2013), quien apuesta por un humanismo del ser humano pero no desnaturalizado, es decir, un ser humano vinculado de alguna manera a su ambiente natural.

En su obra está presente una concepción particular sobre naturaleza y transnaturaleza. En *Vitalismo cósmico* (2007), estos conceptos aparecen en primera instancia al explicar el concepto de vida como aquello determinado por las energías básicas del Cosmos: la energía material, la energía vital (naturaleza) y la energía espiritual (transnaturaleza). En palabras de Botero Uribe (2007), “la vida es la fuerza organizativa de la naturaleza” (como se citó en Cepeda, 2013, p.65). La naturaleza corresponde a la materia animada y organizada por la vida. Puede darse la materia sin vida, pero no tiene sentido pensar la vida sin materia. La materia es el sustrato de la vida. La vida es inmaterial y no es espiritual; vida y materia conforman la naturaleza (Cepeda, 2013). Luego, la transnaturaleza se entiende como ‘un más allá de la naturaleza’ que se construye en la medida en que el ser humano se posiciona frente a la naturaleza, la asume de manera crítica, y busca transformarla con su mente y su cuerpo. Es como una actitud natural del ser humano que se hace acción en su relación con la naturaleza, en la que busca valerse de ella para mejorar su estar en el mundo. Corresponde al desarrollo de la vida psicosocial construida sobre y en torno a la naturaleza gracias al lenguaje, el pensamiento y la cultura del ser humano. El lenguaje posibilitó al ser humano la creación de un mundo (la transnaturaleza) a partir de la naturaleza de la cual proviene (Cepeda, 2013). La naturaleza da paso a la transnaturaleza, no como una antítesis sino como un proceso natural en donde se va constituyendo el uno en el otro, aunque la transnaturaleza no se queda simplemente como lo natural, sino que trasciende y va más allá, constituyendo el ámbito del pensamiento y la cultura (Cepeda, 2013).

La naturaleza puede comprenderse entonces como una de las dimensiones del ser humano, aunque se diferencia de la transnaturaleza (que también es una dimensión del ser humano) debido a que esta es resultado del lenguaje, el pensamiento y la práctica de multitud de generaciones precedentes en la historia. En el ser humano, por lo tanto, no puede darse naturaleza sin transnaturaleza y viceversa (Cepeda, 2013). También, en el ser humano, ambos ámbitos se en-

cuentran interrelacionados e interdependientes, aunque originalmente la transnaturaleza debió darse como una ruptura con la naturaleza. En la naturaleza el ser humano es resultado, en la transnaturaleza el ser humano es un agente (Cepeda, 2013).

De manera natural, el ser humano se identifica con la naturaleza (no es algo diferente a ella), pero transnaturalmente se distingue de ella, es un otro con respecto a la naturaleza, siendo acá creador, cultural, hablante. Naturaleza y transnaturaleza no solo se distinguen, sino que se separan, poseen líneas divisorias o fronteras borrosas entre ellas. Sin embargo, en la realidad no se oponen dado que son interdependientes, coexisten en una interacción integradora e intensa. Es la naturaleza la que posibilita la transnaturaleza, mientras que es la transnaturaleza la que se realiza en y con la naturaleza (Botero Uribe, como se citó en Cepeda, 2013).

La transnaturaleza para Botero Uribe posee tres funciones principales: (i) Productiva, cuyo objetivo fundamental es solucionar necesidades, lo que exige el uso práctico del entendimiento y la razón, cuestión que implica un desarrollo intelectual; (ii) Creativa, definida como la capacidad de innovación, de proponer soluciones posibles racionales y no-racionales, de idear posibilidades inéditas, de diseñar instituciones, de intuir otras opciones posibles, de imaginar, reflexionar, y camina de la mano con la función productiva; (iii) Deseante, lo cual se asocia a la realización de la persona en la vida social, es una fuerza de creación artística e intelectual, ligada al poder, a la posesión de bienes y a la sexualidad (sin reducirse a esto último). La función productiva es esencialmente racional, mientras que la función deseante integra razón y no-razón. El deseo potencia a los seres humanos, los hace creadores o destructores, los ayuda a emancipar o los paraliza (Cepeda, 2013).

Cepeda (2013) advierte que el ser humano necesita constantemente conciliar su capacidad vital con su acción transformadora. En la actualidad, la razón capitalista y su método tecnocientífico son los grandes causantes de los desequilibrios sociales y ecológicos

contradiendo con ello el proyecto mismo de construcción de humanidad del propio ser humano. El daño ocasionado sobre el medio natural sería por lo tanto un resultado de la “miseria de la vida, no sólo económica, sino intelectual, artística, ética, cultural. Sólo la miseria de la vida conspira contra la persistencia de la vida” (Botero Uribe, como se citó en Cepeda, 2013, p.4). Es por ello que el filósofo colombiano insiste en la necesidad de construcción de un nuevo paradigma que logre equilibrar las dimensiones cósmica, biológica y psicosocial de la vida en armonía con la razón y sus herramientas. Sin duda, es necesario reconocer que los seres humanos difícilmente pueden sobrevivir y desarrollar una civilización sin un intenso intercambio con la naturaleza, pero ese intercambio no puede destruir masiva y progresivamente los ecosistemas, la biosfera y con ello la vida en nuestro planeta (Botero Uribe, como se citó en Cepeda, 2013, p.9). En este sentido, los seres humanos están llamados a no olvidar que la transnaturaleza depende de la naturaleza, ya que de lo contrario ocurrirá una catástrofe. Es por este motivo que el cuidado de la naturaleza debe constituirse como un compromiso personal y social, ético y político, natural y transnatural. Así, entonces, “el ser humano como ser deseante tendrá que atender más seriamente a su deseo de vivir y a pensar dónde vivir. Desear meramente confort aun a costa del ambiente natural puede que nos toque pagarlo y muy caro” (Cepeda, 2013, p.10).

Si bien es cierto que fue la naturaleza la que posibilitó la transnaturaleza, esta última es la que “ha producido un desequilibrio al programar la destrucción sistemática de la vida” (Botero Uribe, como se citó en Cepeda, 2013, p.9). Este desequilibrio ambiental ha surgido producto de la potenciación de la dimensión transnatural del ser humano (mediante la ciencia, la técnica y sus efectos en la producción), lo cual termina por destruir su dimensión natural. Los avances en el desarrollo de tecnología y el deseo de confort propios de la cultura capitalista (que somete a la mente y al espacio de manera depredadora) han sido determinantes en los desequilibrios entre naturaleza y transnaturaleza. La transnaturaleza entonces debe volver

a aprender de la naturaleza como una maestra, como si fuera un libro o un modelo de desarrollo científico-social. Naturaleza y transnaturaleza se complementan y exigen prácticas coordinadas para el logro del equilibrio biológico y social en el que los seres humanos puedan vivir en forma comunitaria. La compleja y difícil tarea de alcanzar este equilibrio en la práctica, conforme sentencia Botero Uribe, le corresponde a la filosofía (Cepeda, 2013).

Cosmotécnica como noción complementaria a la transnaturaleza

La discusión sobre la relación ser humano-tecnología-naturaleza, el efecto de las nuevas tecnologías sobre la naturaleza como un todo incluyendo al ser humano y el debate en torno a la reconceptualización del Antropoceno se puede complementar con la noción de ‘cosmotécnicas’ que provee el filósofo chino Yuk Hui. Este pensador, quien señala asumir la “tarea inevitable para la filosofía de la tecnología de reflexionar sobre el futuro desarrollo tecnológico planetario” (Hui, 2020, p.114), busca resolver la tensión en la relación entre tecnología y naturaleza a través del concepto de cosmotécnica, entendiéndola desde una perspectiva ‘cosmopolítica’. Hui entiende cosmotécnica como la unificación del orden cósmico y el orden moral a través de las actividades técnicas, de modo que las actividades humanas, siempre acompañadas de objetos técnicos (por ejemplo, las herramientas), son, en este sentido, cosmotécnicas.

Hui intenta demostrar que “la relación entre naturaleza y tecnología tiene una raíz moral que ha sido suprimida por la industrialización planetaria” (Hui, 2020, p.116) frente a lo cual intenta establecer una relación renovada entre tecnología y naturaleza a partir de la noción de cosmotécnica. El concepto de naturaleza en Hui (2020) se basa en la noción que deriva del denominado giro ontológico de la antropología, vinculada a autores como Philippe Descola y Bruno Latour, y que apunta a superar el discurso europeo dominante del

naturalismo. Esta noción la complementa con una conceptualización de coexistencia o ‘ecología de relaciones’ entre naturaleza y tecnología moderna, derivada del trabajo de Gilbert Simondon, lo cual apunta a los diferentes modos de reticulación entre humanos y no humanos (en tanto naturaleza y objetos técnicos o máquinas); es decir, entender la tecnología en términos de modos de reticulación y el progreso tecnológico como la transformación constante de estas formas de reticulación (cuestión que se evidencia cuando observamos la evolución de aplicaciones tecnológicas como las redes sociales digitales actuales). En este sentido, Hui (2020) sugiere “considerar lo técnico a priori dentro del concepto de naturaleza, puesto que nos permite abandonar una imagen pura e inocente de la naturaleza” (p.125). Sugiere también “tener en cuenta a priori lo cósmico en el desarrollo tecnológico, lo que significa que las técnicas siempre son cosmotécnicas desde el principio” (Hui, 2020, p.125).

El trabajo de Simondon influye en el pensamiento sobre la naturaleza de Yuk Hui, quien releva que el objetivo del pensamiento de este filósofo francés es “proponer un programa a través del cual la cultura pueda reintegrar la tecnología y volver a conectar la naturaleza con la técnica. Al hacerlo, se puede resolver el antagonismo entre tecnología y naturaleza” (Hui, 2020, p. 129), antagonismo que se ha vislumbrado también antes mediante el análisis del transhumanismo tecnocientífico antropocentrista según Diéguez (2018). Para Yuk Hui es importante complementar la noción de Simondon con los debates actuales en antropología, de manera de concebir una cosmotécnica que permita hacer frente a la actual explotación tecnológica global.

En cuanto a la definición de Antropoceno, Hui discute sobre su relación con la naturaleza y la tecnología en el sentido de la cosmotécnica, lo cual sirve como argumento complementario para avanzar hacia la transformación del concepto de antropoceno tecno-digital basado en un enfoque de transhumanismo de orden cultural. Para Hui (2020), el Antropoceno con frecuencia hace referencia al planeta Tierra como un sistema complejo, un sistema cibernético gigantesco. Esta forma de entender el Antropoceno corresponde a una epistemología

específica, que se deriva del proceso de globalización tecnológica. Se entiende la globalización tecnológica como un proceso de universalización de tecnologías industriales capitalistas (es decir, cuando estas trascienden las fronteras culturales y nacionales), lo que corresponde a un proceso de homogenización epistemológica y tecnológica a nivel planetario (Hui, 2020). Las tecnologías industriales capitalistas son eficientes porque son en su mayoría homogéneas y se rigen estrictamente por el cálculo, entendiendo por homogéneas su capacidad de evitar el surgimiento y funcionamiento de epistemologías y prácticas culturales particulares y heterogéneas (Hui, 2020).

Así entonces, la globalización tecnológica exporta o impone tecnologías homogéneas integradas en una epistemología muy estrecha y predefinida, frente a lo cual las diversas culturas se ven obligadas a adaptarse o, dicho de otro modo, a replicar tales tecnologías (Hui, 2020). Este proceso que viven las culturas se entiende también como modernización, el cual, impulsado por la competencia económica y militar, ha impedido ver o reconocer la multiplicidad de cosmotécnicas o, más bien, ha logrado identificar toda cosmotécnica como parte de un proceso tecnológico universal. En este sentido, para Hui (2020) el concepto de cosmotécnica, en el sentido de una nueva relación entre naturaleza y tecnología, responde al intento de explorar el límite del concepto actual de tecnología y reafirmar la relación entre cosmología, moralidad y tecnología que ha desaparecido con el sistema tecnológico universal u homogéneo asociado al Antropoceno.

En base a esta noción de cosmotécnica, Hui (2020) sugiere aproximarse a la tecnología moderna de dos maneras. En primer lugar, desde el interior, cuestionando la epistemología de las aplicaciones tecnocientíficas universales, repensarlas críticamente y proponer alternativas. Esto hace necesario reflexionar críticamente los modelos tecnológicos industriales capitalistas universalizados, buscando la posibilidad de reapropiarse de las tecnologías modernas. En segundo lugar, desde el exterior, concibiendo el cosmos como una exterioridad del sistema tecnológico, en lugar de lo que se propone desde una visión antropocéntrica, para tener en cuenta el límite

de dicho sistema. Esto implica desarrollar nuevas sensibilidades que permitan reapropiarse de la tecnología moderna, no solo para su reutilización, sino también para inventar la cosmotécnica de la época en que vivimos. Cada cultura tendrá que recuperar y formular su propia historia de la cosmotécnica, para lo cual solo un estudio histórico permitirá revelar una nueva cosmotécnica (Hui, 2020). El Antropoceno presenta entonces la necesidad de volver a concebir la relación entre los seres humanos y la Tierra/Cosmos. En esta tarea, para Hui (2020), la filosofía de la tecnología tendrá que redescubrir múltiples cosmotécnicas que vayan más allá del discurso actual que circula acerca de la tecnología.

Discusiones y conclusión

El antropoceno tecno-digital constituye una era compleja con múltiples crisis que aquejan a la naturaleza en su definición amplia, profunda y sistémica que incluye a los seres humanos como parte de ella. Los recientes avances en el desarrollo de tecnologías digitales permiten establecer nuevas y disruptivas conexiones entre seres humanos y no humanos, lo que motiva a la reflexión y discusión sobre la necesidad de reconceptualizar el transhumanismo entendido solamente desde un enfoque tecnocientífico antropocéntrico, cuyo propósito central es el mejoramiento humano, conforme señala Diéguez (2018). Las nuevas posibilidades de interacción y conexión entre los seres de la naturaleza (humanos y no humanos) mediante dispositivos tecnológicos digitales llevan a redefinir la naturaleza en términos de transnaturaleza, concepto con el que se intenta, en este artículo, dar cuenta de la hibridación entre los seres de la naturaleza gracias a estas tecnologías, la pérdida de los límites materiales-corpóreos y la superación de la disociación entre seres humanos y no humanos heredada de ontologías como el naturalismo en Occidente. No obstante, para que esta noción de naturaleza como transnaturaleza no se someta nuevamente al dominio de los mecanismos y poderes capitalistas (o tecno-capitalistas conforme el contexto tecno-digital),

es preciso que su concepción emerja sobre una base de pensamiento diferente, no antropocéntrica ni funcional a los intereses propios de los seres humanos en su afán de subsistencia como especie indiferente o desvinculada de la naturaleza de la cual forma parte.

El concepto de transnaturaleza de Nicolescu (1992), en particular los conceptos de ‘tecno-naturaleza’ y de ‘transnaturaleza’ (*trans-Nature*) como generadoras de realidades y de cultura, resuenan con lo revisado en términos de naturaleza digital o virtualizada (naturaleza 2.0) en tanto dispositivo modulador de conocimientos, conductas y ontologías. Tal como define Nicolescu, la ‘tecno-naturaleza’, vinculada al concepto de realidad virtual, corresponde a una proyección externa-material de la mente que finalmente genera resultados que no son producidos por procesos naturales. Luego, según Nicolescu la ‘transnaturaleza engendra transcultura’, correspondiente a una materialización de la transnaturaleza en forma de experiencias de vida e imaginarios en las distintas sociedades y culturas.

Por su parte, el concepto de transnaturaleza de Botero Uribe (2007) invita a comprenderla también como una dimensión, creación o proyección del ser humano (producto del lenguaje, el pensamiento y la cultura), que trasciende y que es insoluble de su propia existencia, y que en definitiva ha sido la causante del desequilibrio y la destrucción ambiental.

Retomando lo descrito en términos de naturaleza 2.0 como una recreación digital de la naturaleza funcional al capitalismo producto de la comodificación de lo natural que es consumida por los usuarios a través de los dispositivos digitales (Büscher, 2013; Stinson, 2017), así como entendiendo la naturaleza tecnologizada como aquella conectada con sensores y dispositivos tecnológicos para efectos de monitoreo remoto constante en función de una mayor productividad (ejemplo de Kumar et al., 2022), es posible concluir que la transnaturaleza como creación y proyección humana para efectos utilitaristas y mercantilistas en la era tecno-digital no conducirá a las transformaciones valóricas ni culturales necesarias. Esto debido

a que fomentará la reproducción de los mecanismos de producción y acumulación capitalista actuales que han llevado al deterioro y destrucción de lo ambiental. Sin embargo, en la medida en que la transnaturaleza en el sentido de Botero Uribe surja (se cree y proyecte) a partir de cambios culturales, valóricos y ontológicos previos en el propio ser humano, que reconozca y aprenda de la propia naturaleza 'como una maestra' de modo que vuelvan a ser complementarias y no antagonistas (dado que no puede existir transnaturaleza sin naturaleza, como se citó en Cepeda, 2013), es posible que permita avanzar hacia la superación de los desequilibrios entre lo ecológico y lo social así como propiciar una reconstrucción o regeneración de lo ambiental que se ha deteriorado y destruido.

Considerando lo gravitante que es la necesidad de cambios en la forma de ser/pensar la naturaleza por parte de los seres humanos y futuros seres transhumanos, es que surge como opción pertinente reposicionar a la naturaleza entendida desde un enfoque biocéntrico que reconozca a los seres vivos, tanto humanos como no humanos, como sujetos y objetos con igual importancia por su valor intrínseco (Gudynas, 2015; Pascual et al., 2023); todos interdependientes formando parte de una comunidad biótica planetaria (Reyes Lobos, 2019) como un sistema socio-ecológico, complejo y adaptativo (Holling, 2001; Ostrom, 2009; Castillo-Villanueva y Velásquez-Torres, 2015) con propiedades emergentes (Schlüter et al., 2019). Esto permitiría crear y proyectar luego una transnaturaleza que considere a los seres humanos y no humanos de una manera distinta a la que se promulgaría en base a un transhumanismo tecnocientífico antropocéntrico conforme incita a reflexionar Diéguez (2018). Sin embargo, esta propuesta de reenfoque hacia una transnaturaleza biocentrada resulta finalmente discutible toda vez que se considera, por un lado, la noción de cosmopolítica de Hui (2020) que nos invita a reconocer y relevar la heterogeneidad de cosmotécnicas así como la posibilidad de surgimiento de nuevas cosmotécnicas producto de la re-apropiación de tecnologías por parte de las diversas culturas; y por otro lado, tras reconocer la diversidad valórica existente en torno a la noción de

naturaleza (como biodiversidad) conforme han reportado Pascual et al. (2023). En este sentido, pensar en una transnaturaleza universal o única y pretender que todos los seres humanos, culturas y sociedades conciban a la naturaleza como transnaturaleza de manera homogénea no solo es funcional al proyecto homogeneizador del tecnocapitalismo en el Antropoceno, sino que también impide al surgimiento de otras, nuevas o alternativas formas futuras de comprender la relación ser humano-naturaleza-tecnología que puedan ser tanto o más transformadoras del status quo que nos mantiene en la poli-crisis.

Reflexiones finales

El presente artículo representa un esfuerzo por indagar, cuestionar y reflexionar desde diferentes perspectivas tanto científico-conceptuales como filosóficas, la problemática de las relaciones entre ser humano, tecnología y naturaleza en el contexto de la denominada era del antropoceno tecno-digital. Esto desde un enfoque que intenta acercarse a lo interdisciplinario, pretendiendo encontrar y divulgar pistas filosóficas sobre nuevas o alternativas formas de ser y pensar la naturaleza y la tecnología que permitan re-orientar las trayectorias de nuestra era con la finalidad de optar a mejores futuros posibles.

En este ejercicio se han encontrado interesantes hallazgos de otros científicos, así como pensamientos y reflexiones filosóficas que sirven de base para continuar una línea de investigación que es preciso robustecer revisando tanto las otras obras de los principales autores citados así como el trabajo de otras autoras y autores que se han dedicado a discutir sobre estos temas. En este sentido, este artículo constituye tan solo un primer acercamiento a las diversas miradas desde las cuales se pueden extraer conceptos y reflexiones orientadoras.

Continuar trabajando el concepto de ‘transnaturaleza’, buscando posicionar a la naturaleza en el centro de la discusión, en el contexto tecno-digital y de policrisis, se presenta entonces como un proyecto filosófico en línea con la necesidad de plantear nuevas o alternativas

formas de ser y pensar al ser humano y su relación con lo no humano para propiciar cambios culturales, valóricos y ontológicos.

De todas maneras, es de esperar que las nuevas generaciones de seres humanos, que han nacido o están naciendo en un mundo deteriorado ambientalmente y en donde ya prácticamente toda acción y realidad se encuentra mediada por algún tipo de dispositivo tecnológico-digital, sin duda tendrán y generarán nuevos pensamientos, hallazgos y reflexiones desde enfoques renovados, así como nuevas formas de ser y pensar con respecto al mundo tecnologizado y antropizado que les ha tocado vivir. Esta es, sin duda, la apuesta de quienes investigamos y reflexionamos sobre esto hoy, cuando la filosofía se transforma en una aliada y un resorte fundamental para poder desarrollar aquellas nuevas formas de pensamiento en cuanto a la relación ser humano-tecnología-naturaleza. O mejor dicho, en cuanto a la relación naturaleza-tecnología como un todo complejo, interconectado pero heterogéneo, como noción necesaria para repensar y propiciar mejores futuros posibles.

Referencias

- Adams, W. (2017). Geographies of conservation II: Technology, surveillance and conservation by algorithm. *Progress in Human Geography*, 43(2), 337-350. <https://doi.org/10.1177/0309132517740220>
- Adams, W. (2020). Geographies of conservation III: Nature's spaces. *Progress in Human Geography*, 44(4), 789-801. <https://doi.org/10.1177/0309132519837779>
- Aquilani, B., Piccarozzi, M., Abbate, T., y Codini, A. (2020). The Role of Open Innovation and Value Co-creation in the Challenging Transition from Industry 4.0 to Society 5.0: Toward a Theoretical Framework. *Sustainability*, 12(21). <https://doi.org/10.3390/su12218943>
- Araiza, V. (2021). Las humanidades del Antropoceno desde la mirada de Donna Haraway y Rosi Braidotti. *Tabula Rasa*, (41), 201-223. <https://doi.org/10.25058/20112742.n41.09>
- Arts, K., Van der Wal, R. y Adams, W. (2015). Digital technology and the conservation of nature. *Ambio*, 44(Suppl. 4), 661-673. <https://doi.org/10.1007/s13280-015-0705-1>
- Ash, J., Kitchin, R. y Leszczyński, A. (2019). Introducing digital geographies. En J. Ash, R. Kitchin y Leszczyński, A. (Eds.), *Digital Geographies* (pp. 1-10). SAGE Publications.
- Astaburuaga, J., Martín, M., Leszczyński, A. y Gaillard, J. C. (2022). Maps, volunteered geographic information (VGI) and the spatio-discursive construction of nature. *Digital Geography and Society*, (3). <https://doi.org/10.1016/j.diggeo.2022.100029>
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós Básica.
- Bennett, E., Solan, M., Biggs, R., McPhearson, T., Norstrom, A., Olsson, P., Pereira, L., Peterson, G., Raudsepp-Hearne, C., Biermann, F., Carpenter, S., Ellis, E., Hichert, T., Galaz, V., Lahsen, M., Milkoreit, M., Martín López, B., Nicholas, K., Preiser, R. ... Xu, Jianchu. (2016). Bright spots: Seeds of a good Anthropocene.

- Frontiers in Ecology and the Environment*, 14(8), 441-448. <https://doi.org/10.1002/fec.1309>
- Botero Uribe, D. (2007). *Vitalismo cósmico*. Corteza de Roble.
- Büscher, B. (2013). Nature 2.0. *Geoforum*, 13(3), 283-305.. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2012.08.004>
- Büscher, B. e Igoe, J. (2013). 'Prosuming' conservation? Web 2.0, nature and the intensification of value-producing labour in late capitalism. *Journal of Consumer Culture*, 13(3), 283-305. <https://doi.org/10.1177/1469540513482691>
- Büscher, B. (2014). Nature 2.0: Exploring and theorizing the links between new media and nature conservation. *New media & Society*, 18(5), 726-743. <https://doi.org/10.1177/1461444814545841>
- Büscher, B., Koot, S. y Nelson, I. (2017). Introduction. Nature 2.0: New Media, Online Activism and the Cyberpolitics of Environmental Conservation. *Geoforum*, (79), 111-113. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2016.12.001>
- Castillo-Villanueva, L. y Velásquez-Torres, D. (2015). Sistemas complejos adaptativos, sistemas socio-ecológicos y resiliencia. *Quivera, Revista de Estudios Territoriales*, 17(2), 11-32. <https://quivera.uaemex.mx/article/view/9811>
- Cepeda, J. (2013). Naturaleza, transnaturaleza y transcendencia en Darío Botero Uribe [ponencia presentada en Encuentro sobre Darío Botero Uribe]. Universidad Nacional de Colombia. . <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/2967/Cepeda%20H.%2C%20Juan%202013.pdf?sequence=1>
- Chaparro, J. (2017). *Un mundo digital. Territorio, segregación y control a inicios del siglo XXI*. Biblioteca Abierta Universidad Nacional de Colombia.
- Cohen, M. (2017). Riesgo ambiental: la aportación de Ulrick Beck. *Acta Sociológica*, (73), 171-194. <https://doi.org/10.1016/j.acso.2017.08.006>

- Crutzen, P. y Stoermer, E. (2000). The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, (41), 17-18.
- De Longueville, B. (2010). Community-based geoportals: The next generation? Concepts and methods for the geospatial Web 2.0. *Computers, Environment and Urban Systems*, 34(4), 299-308. <https://doi.org/10.1016/j.compenvurbsys.2010.04.004>
- Descola, P. (2005). Más allá de la naturaleza y la cultura. *Etnografías Contemporáneas*, 1(1), 93-114.
- Diacci, C., Abedi, T., Lee, J., Gabrielson, E., Berggren, M., Simon, D., Niittylä, T. y Stavrinidou, E. (2021). Diurnal in vivo xylem sap glucose and sucrose monitoring using implantable organic electrochemical transistor sensors. *iScience*, 24(1). <https://doi.org/10.1016/j.isci.2020.101966>
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica por el mejoramiento humano*. Herder.
- Diéguez, A. (2018). Transhumanismo. Propuestas y límites. La integración del hombre con la máquina. *Telos. Cuadernos de comunicación e innovación*, (108), 52-61.
- Díez, J. (2020). Post COVID-19: retos para Iberoamérica. *Pensamiento Iberoamericano* (9), 34-41.
- Elliot, G. (2016). Contesting Nature 2.0 or ‘the power of naming’. *Geoforum*, (77), 192-195. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2016.10.020>
- Essen, E., Turnbull, J., Searle, A., Jorgense, F., Hofmeester, T. y Van der Wal, R. (2021). Wildlife in the Digital Anthropocene: Examining human-animal relations through surveillance technologies. *Nature and Space*, 6(1), 679-699. <https://doi.org/10.1177/25148486211061704>
- Estensoro, F. (2010). Crisis ambiental y cambio climático en la política global: un tema crecientemente complejo para América Latina. *Universium*, 25(2), 57-77. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762010000200005>

- González de la Garza, L. (2018). La crisis de la democracia representativa. Nuevas relaciones políticas entre democracia, populismo virtual, poderes privados y tecnocracia en la era de la propaganda electoral cognitiva virtual, el microtargeting y el big data. *UNED Revista de Derecho Político*, (103), 257-302. <https://doi.org/10.5944/rdp.103.2018.23203>
- Gudynas, E. (2015). *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Tinta Limón.
- Haklay, M., Singleton, A. y Parker, C. (2008). Web mapping 2.0: The Neogeography of the GeoWeb. *Geography Compass*, 2(6), 2011-2039. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8198.2008.00167.x>
- Harari, Y. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Debate.
- Herrera, L. (2021). *Ecología, cambio climático y sexta extinción*. Mc Graw-Hill Interamericana S.L.
- Holling, C.S. (2001). Understanding the complexity of economic, ecological, and social systems. *Ecosystems*, (4), 390-405. <https://doi.org/10.1007/s10021-001-0101-5>
- Hosseini, N., Mohammadrezaei, M., Hunt, J. y Zakeri, B. (2020). Internet of Things (IoT) and the Energy Sector. *Energies*, 13(2), 494. <https://doi.org/10.3390/en13020494>
- Hudson-Smith, A., Crooks, A., Gibin, M., Milton, R. y Batty, M. (2009). Neogeography and Web 2.0: concepts, tools and applications. *Journal of Location Based Services*, 3(2), 118-145. DOI: <https://doi.org/10.1080/17489720902950366>
- Hui, Y. (2020). Sobre cosmotécnica: una nueva relación entre tecnología y naturaleza en el Antropoceno. *Cosmotheoros*, 1(1), 113-136.
- Kellner, D. (2021). *Technology and Democracy: Toward a critical theory of digital technologies, technopolitics, and technocapitalism*. Springer VS Wiesbaden.
- Komatsu, H., Kume, T. y Shinohara, Y. (2017). Optimal sap flux sensor allocation for stand transpiration estimates: a non-di-

- mensional análisis. *Annals of Forest Science*, (74), 38. <https://doi.org/10.1007/s13595-017-0638-x>
- Kumar, R., Hosseinzadehtaher, M., Hein, N., Shadmand, M., Jagadish, K. y Granbarian, B. (2022). Challenges and advances in measuring sap flow in agriculture and agroforestry: A review with focus on nuclear magnetic resonance. *Frontier in Plant Science*, (13). <https://doi.org/10.3389/fpls.2022.1036078>
- Lagos, R. (2022). La disputa por la naturaleza humana. Comentarios sobre el concepto de naturaleza humana en el contexto del trans-humanismo y las mejoras biotecnológicas. *Ethika+*, (5), 101-117. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.66219>
- Lovelock, J. (1979). *Gaia: A new look at life on Earth*. Oxford University Press
- Martínez-Alier, J. (2020). A global environmental justice movement: mapping ecological distribution conflicts. *Disjuntiva*, 1(2), 83-128. <https://doi.org/10.14198/DISJUNTIVA2020.1.2.6>
- Maturana, H. y Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento*. Editorial Universitaria.
- Merchand, M. (2024). Policrisis o crisis múltiple latinoamericana. *Ar@cne. Revista Electrónica de Recursos en Internet sobre Geografía y Ciencias Sociales*, (289). <https://doi.org/10.1344/ara2024.289.44777>
- McPhearson, T., Raymond, C., Gulsrud, N., Albert, C., Coles, N., Fagerholm, N., Nagatsu, M., Stahl Olafsson, A., Soininen, N. y Vierikko, K. (2021). Radical changes are needed for transformations to a good Anthropocene. *npj Urban sustainability*, 1, 5. <https://doi.org/10.1038/s42949-021-00017-x>
- Morin, E. y Brigitte, A. (2006). *Tierra-Patria*. Nueva Visión.
- Nicolescu, B. (26-31 octubre, 1992). Levels of complexity and levels of reality: Nature as Trans-nature. *Proceedings of the Pontifical Academy of Sciences on "The emergence of complexity in mathematics, physics, chemistry and biology"*. El Vaticano. <https://lss.fnal.gov/archive/other/ipno-th-92-97.pdf>

- Ostrom, E. (2009). A general framework for analyzing sustainability of social-ecological systems. *Science*, 325(5939), 419-422. <https://doi.org/10.1126/science.1172133>
- Pascual, U., Balvanera, P., Anderson, C.B., Chaplin-Kramer, R., Christie, M., González-Jiménez, D., Martin, A., Raymond, C.M., Termasén, M., Vatn, A., Athayde, S., Baptiste, B., Barton, D.N., Jacobs, S., Kelemen, E., Kumar, R., Lazos, E., Mwampamba, T. H., Nakangu, B. ... y Zent, E. (2023). Diverse values of Nature for Sustainability. *Nature* (620), 813-823. <https://doi.org/10.1038/s41586-023-06406-9>
- Reyes Lobos, M. (2019). Biocentrismo o el valor de una ética del respeto a la naturaleza. *Investigación joven*, 6(1), 11-17.
- Rosanvallon, P. (2017). La democracia del siglo XXI. *Nueva Sociedad*, (269), 148-162.
- Ribot, J. (2017). Causa y responsabilidad: vulnerabilidad y clima en el Antropoceno. *Acta Sociológica*, (73), 13-8. <https://doi.org/10.1016/j.acso.2017.08.002>
- Richardson, K., Steffen, W., Lucht, W., Bendtsen, J., Cornell, S., Donges, J., Druke, M., Fetzer, I., Bala, G., Von Bloh, W., Feulner, G., Fiedler, S., Gerten, D., Gleeson, T., Hofmann, M., Huiskamp, W., Kummu, M., Mohan, Ch. Nogués-Bravo, D. ... Rockström, J. (2023). Earth beyond six of nine planetary boundaries. *Science Advances*, 9(37). <https://doi.org/10.1126/sciadv.adh2458>
- Roblek, V., Mesko, M., Pejic, M., Thorpe, O. y Sprajc, P. (2020). The interaction between Internet, Sustainable Development, and Emergence of Society 5.0. *Data*, 5(3), 80. <https://doi.org/10.3390/data5030080>
- Roblek, V., Mesko, M. y Podbregar, I. (2021). Mapping the Emergence of Society 5.0: A bibliometric analysis. *Organizacija*, 54(4), 293-305. <https://doi.org/10.2478/orga-2021-0020>
- Schlüter, M., Haider, J., Lade, S., Lindkvist, E., Martin, R., Orach, K., Wijermans, N. y Folke, C. (2019). Capturing emergent phenomena

- in social-ecological systems: an analytical framework. *Ecology and Society*, 24(3), 11. <https://doi.org/10.5751/ES-11012-240311>
- Smith, K. y Kirby, M. (2015). Wilderness 2.0: what does wilderness mean to the Millennials? *Journal of Environmental Studies and Sciences*, (5), 262-271. <https://doi.org/10.1007/s13412-015-0250-z>
- Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P. y McNeil, J. (2011). The Anthropocene: Conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transaction of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, (369), 842-867. <https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>
- Steffen, W., Richardson, K., Rockström, J., Cornell, S., Fetzer, I., Bennett, E., Biggs, R., Carpenter, S., de Vries, W., de Wit, C., Folke, C., Gerten, D., Heinke, J., Mace, G.M., Persson, L.M., Ramanathan, V., Reyers, B. y Sörlin, S. (2015). Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*, 347(6223). <https://doi.org/10.1126/science.1259855>
- Stinson, J. (2017). Re-creating Wilderness 2.0: Or getting back to work in a virtual nature. *Geoforum*, (79), 174-187. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2016.09.002>
- Zoderer, B., Carver, S., Tappeiner, U. y Tasser, E. (2020). Ordering wilderness: Variations in public representations of wilderness and their spatial distributions. *Landscape and Urban Planning*, (202). <https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2020.103875>

CÓMO CITAR

Moya, I. N. (2024). La contingencia de lo xeno. Un extraño ensayo sobre el caos y la incertidumbre. *Ethika+*, (10), 79-98. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.73941>

La contingencia de lo xeno. Un extraño ensayo sobre el caos y la incertidumbre

THE CONTINGENCY OF THE XENO: A STRANGE ESSAY
ON CHAOS AND UNCERTAINTY

Isaac Nehemias Moya¹

Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile

nehemias_isaac@hotmail.com

RESUMEN: *Xeno*, indica lo extraño y entre extrañezas el mundo contemporáneo ha quedado atrapado. La acelerada digitalización de las epistemes ha propiciado una hendidura que permite pensar multiplicidades que le sean extrañas al humanismo. Nuevas lecturas sobre la aceleración tecno-digital son pertinentes para enfrentar las problemáticas sobre lo técnico y sus aporías catastróficas. Por lo tanto, la incógnita que dirige este escrito se dibuja sobre la posibilidad de re-concebir el supuesto apocalipsis tecnológico. El concepto de lo *xeno* buscará darle un vuelco al final escatológico de nuestro modo de existencia sobre la base del ciberespacio, la inteligencia artificial, y el poshumanismo.

¹ Antropólogo, Estudiante de Magíster en Pensamiento Contemporáneo. <https://orcid.org/0009-0006-9052-5813>



PALABRAS CLAVES: poshumanismo, extrañezas, ciberespacio, aceleración, inteligencia artificial.

ABSTRACT: *Xeno* indicates the strange, and amidst strangeness, the contemporary world has been ensnared. The accelerated digitization of epistemes has fostered a cleft that allows the consideration of multiplicities that are strange to humanism. New readings on techno-digital acceleration are relevant upon addressing issues regarding the technical and its catastrophic aporias. The enigma of this writing is drawn upon the possibility of re-conceiving the supposed technological apocalypse. The concept of the *xeno* will seek to overturn the eschatological end of our mode of existence based on cyberspace, artificial intelligence, and posthumanism.

KEYWORDS: posthumanism, strangeness, cyberspace, acceleration, artificial intelligence.

Lo inhumano es algo alojado más en el interior
de mí mismo que mi propio yo.²

LYOTARD (1981)

Lo *xeno* se recubre tras su propia experiencia de lo extraño, se codifica, transita y se decodifica³. Este no tiene un estado como el *ὄντος* (ser) sino que se conforma co-procesualmente como una *incertidumbre* que entre sus fauces devora el tiempo y la presencia en tanto fun-

² La frase que constituye este epígrafe fue enunciada por Lyotard en el programa de televisión *Apostrophes*, producido por Bernard Pivot.

³ Al concebir la experiencia de lo *xeno* como aquello que se codifica, transita y se decodifica, se hace referencia a lo que en conectividad y redes se define como la transmisión de señales en la codificación digital, esta relación es fundamental para situar lo *xeno* como una experiencia que transita aceleradamente como señales que emergen desde las intensidades informáticas que regurgita la aceleración tecno-digital.

damento eidético de la *ἐπιστήμη* (episteme) occidental, pero se eleva como elemento analítico necesario en la frecuente mirada desdeñosa sobre la digitalización del mundo.

La raíz etimológica de *xeno* viene del griego antiguo ζένοσ, que indica lo extraño, lo fuera de sí, una diferencia abierta al χάος. esta es transitoria, varía, produce una sollicitación en las estructuras ontoepistémicas del pensamiento heredado y nos inmiscuye en la negativización continua del αἰών⁴ de nuestra condición. Emerge, así, el χάος como elemento comprensivo de lo *xeno*: “en primer lugar existió el Caos” (Hesíodo, 1978, p. 76). Χάος hace referencia, según la teogonía, a la figura primordial de la narración cosmogónica griega de la cual habrían de surgir las deidades elementales, pero su importancia para este esbozo de pensamiento radica en su conceptualidad, la cual, según el concebir habitual, comprende un estado de perpetua confusión, desorganización contraria al orden. Lo anterior, bajo el lente dual que configura el entendimiento entre oposiciones binarias en la estructura metafísica de Occidente, pero su peculiaridad aplicativa subyace en la definición griega que “indica un espacio abierto” (Hesíodo, 1978). Esta hendidura se extiende en lo *xeno*, permitiéndole una apertura a la multiplicidad. Este agrietamiento se representa en un abismo del cual la *incertidumbre* constituye el vínculo entre lo *xeno* y el χάος, erigiendo esta forma tripartita de entendimiento, mas no secuencial, de lo *xeno*.

La *incertidumbre*⁵ es un ethos —el ethos de negar lo cierto— compuesta por el prefijo del latín *in* —que indica una negación—, y

⁴ La transitoriedad y variación pone énfasis en la desavenencia de lo *xeno* respecto a los preceptos ontológicos que sitúan la permanencia y la esencia como tópico del pensamiento occidental. Lo cual, produce una sollicitación, la palabra sollicitación indica un estremecimiento determinado a las estructuras del pensamiento filosófico, introduciéndonos a la negativización del Εόν conceptual. Αἰών se traduce como Αἰόν - Εόν, lo cual, hace referencia en principio a la deidad mitológica que representaba una eternidad no secuenciada, pero en el sentido aplicado se entiende el Αἰόν, u Εόν, como lapsos de tiempo que rozan la infinidad, extremadamente largos, tiempos de existencia que han condicionado la formación de lo constituido.

⁵ Tal como Foucault (2006) concibió la Ilustración como “un ethos filosófico que se podría caracterizar como una crítica permanente de nuestro ser histórico” (p.

el sufijo *certus* —traducido como cierto—, la *incertidumbre* se define como la negación de lo cierto. En aquel sentido, la interacción entre lo *xeno*, el *χάος* y la *incertidumbre* se explicita como la abdicación crítica de las certezas que abre el espacio a lo extraño, y a la edificación de un programa de acción desde la extrañeza.

La *incertidumbre* conduce a arrojarse al abismo de lo extra-sistémico. El pensar lo *xeno* está plagado de contradicciones y aporías. Las certezas se difuminan como el ser en la digitalización del mundo. Esta es la radicalidad de esta matriz crítica. Lo *cierto*, en cambio, se representa en la consecución lógica del pensamiento ontológico, el cual recurre a la certeza, o a la facticidad en Heidegger (1971), el hecho absurdo, pero existencial de ser-en-el-mundo. El meollo crítico de las certezas sobre lo que somos señala su incapacidad para pensar la multiplicidad entretejida en la imaginación. La *incertidumbre* nos sitúa en el espacio co-creativo de la ficción, donde algo se articula como extraño, en constante dubitación de sí, pues, tal como definieron Deleuze y Guattari (2002), “una multiplicidad (...) no pierde o gana ninguna dimensión sin cambiar de naturaleza” (p. 254).

Este texto nos llevará a una pregunta fundamental que emerge de las disoluciones y fragmentaciones contemporáneas: ¿es posible re-concebir el supuesto apocalipsis tecnológico y la aceleración perpetua del mismo? Como hipótesis, lo *xeno* emergerá para explorar la extrañeza que se cierne sobre las sociedades inmersas en flujos e intensidades de información, desde la inteligencia artificial, lo siniestro de la inhumanidad, el ciberespacio y la información digital para así reintegrar —hacia el por-venir— el horror provocado por la tecnología, permitiendo abrir un espacio a finales y comienzos que tienden a deshacer la poco consistente pared de lo humano, una continua reconfiguración de los códigos —a este punto— neo-sensibles del *ánthrōpos*.

86). La *incertidumbre* no figura como una medición física, ni una irregularidad epistémica que apunte a la desviación de información. Es fundamental diferenciar y distanciar la *incertidumbre* de sus dimensiones físicas, y aproximarla como un *ethos* crítico que contiene la negativización de las certezas que constituyen la ontología.

El entendimiento de los sistemas técnicos entre contemporaneidades yace bajo una gruesa tela apocalíptica que lo recubre, abstraído de la realidad social y encadenado al concebir escatológico judeocristiano respecto a lo tecnológico. La técnica ha sido desarraigada de la realidad social para posicionarla esquemáticamente fuera de nosotros, relegada a un extraño auxilio utilitario.

Entre contingencias e inteligencias

Es necesario llevar dentro de sí mismo el caos, para poder engendrar una estrella danzarina.

NIETZSCHE (1997)

En el crepúsculo digital de la inteligencia artificial generativa mucho se ha dicho sobre su capacidad analítica y de producción de textos, y sobre cómo estas emergencias epistémicas constituyen una amenaza para el conocimiento, haciéndose énfasis en la bajera intelectual de las mismas, pero el compuesto relacional que conforma el desocultamiento discursivo del conocimiento está mutando. Ya no es sostenible la idea de un sujeto humano en el cual se funda el conocimiento, nos encontramos *ad- portas* de la transformación de las disposiciones del hombre. Foucault no erraba al describirlo como una invención reciente, pues la acelerada sollicitación del pensamiento clásico está borrando el rostro del ser humano en la arena. Es aquí cuando se torna necesaria la conceptualización de una episteme poshumana⁶,

⁶ Es primordial aclarar uno de los contrastes más habituales en las reflexiones que se entretienen entre el pensamiento tecnológico: la diferencia entre poshumanismo y transhumanismo. El transhumanismo se entenderá como “lo que atraviesa o va más allá” de lo humano, es decir, parte de un código previo de lo humano para acrecentar la transformación de este a través de la tecnología. Esto, justificado en uno de los precursores del transhumanismo como es el ruso Nikolái Fiódorov, y su constelación de ideas cósmicas, cual, se mostraría a favor de la transformación de las funciones básicas del ser humano, buscando

que integre lo *xeno*, los softwares, las redes y, además, los animales.

Es sustancial discutir cómo la inteligencia enarbolada ingenuamente desde el sentido común ha tendido a formalizarse como un modelo de capacidades y habilidades determinadas que posicionan al humano en un espectro comparativo y de superioridad frente a otras especies que, quizás, comparten la propia condición antropocéntrica de inteligencia, mas no el escalafón de capacidades necesario para vincularse óptimamente desde la razón con el mundo. Lo anterior, además de ser somero para solventar las significaciones y tejidos conceptuales de la misma se focaliza en un arquetipo determinado para brindarle un ordenamiento ontológico al mundo.⁷

Epistémicamente, la psicología experimental y la psicología estructural no fueron capaces de entregar una orientación clara sobre la inteligencia, pues tendieron a una posición estructural definitiva de la inteligencia orientada a un esquema psicométrico. Como señala Rose (1990), “en la medida en que proveyeron los medios para registrar las propiedades, las energías y las capacidades del alma humana (...) permitieron que los poderes humanos se transformaran en material que proveyó las bases del cálculo” (p. 6). Esta perspectiva

una libertad extendida por medio de la técnica científica: la tecnología nos libraría de la muerte. “En su base, el proyecto de la tarea común (De Fiódorov) consistía en la creación de las condiciones tecnológicas, sociales y políticas que permitieran resucitar por medios tecnológicos a todos los seres humanos que alguna vez vivieron en la tierra” (Groys, 2021). También, es posible identificar como fundamento contemporáneo del transhumanismo las ideas de trascendencia de la condición humana del biólogo evolutivo Julian Huxley, quien enuncia que si es deseo de la humanidad, podríamos trascender nuestra propia especie (1959). Mientras que el poshumanismo es lo que está “después de”. El poshumanismo se entenderá como un continuo re-concebir de lo humano, no erigirá una configuración previa, sino que se emplazará contra las mismas; el poshumanismo es una negativización de lo humano, una desantropologización que asume la no sustancialización en su matriz de pensamiento.

⁷ El discurso de la inteligencia de las ciencias cognitivas es incapaz de solventar la virtualidad significativa de la misma, en tanto solo funciona para otorgar un ordenamiento ontológico determinado al mundo, este ordenamiento prescinde de la noción de Gaia como un sistema interactivo y cibernético

sobre la inteligencia ha producido a la misma desde los confines de la razón —permeándola hasta la actualidad de pruebas de coeficiente intelectual—.

La inteligencia fue erigida como una estructura definible a través de mecanismos de evaluación métricos los cuales estandarizan una abstracción cuya potencia de cálculo no es estrictamente diáfana, universalizándola como una característica por defecto de la psique. La evaluación de la inteligencia no sería tan empírica como la capacidad de calcular la distancia de separación de las neuronas en la sinapsis eléctrica a través de una escala definida en nanómetros. Esto nos apuntaría a que una formulación matemática aplicable en términos químicos y eléctricos no necesariamente debe trascender su estructura tautológica como lo ha intentó dilucidar la psicología experimental y estructural, enarbolando una errada parafernalia matemática de algunas ciencias⁸. Hemos elevado apologías de la inteligencia humana —programándola en nuestro código— y levantado fronteras nooesféricas para comparar y distribuir los procedimientos cognitivos entre las multiplicidades y sus interacciones perpetuas. Pero, como plantean Carrión et al. (2023), quizá haya otro modo:

Tal vez no tenga que ser ese su destino. ¿Y si los sistemas informáticos alcanzaran algún día una inteligencia más parecida a la de los pulpos, las plantas, las colonias de hongos o los pájaros, los extraterrestres imaginados por Ursula K. Le Guin o Stanislaw Lem? Una inteligencia otra. (p. 36).

⁸ La estandarización de la inteligencia, a través de una errada parafernalia matemática ha surgido desde la supuesta aplicación homogénea de los preceptos matemáticos que rigen las condiciones físicas del funcionamiento del cerebro, esta situación no es un ataque propio a las matemáticas, cuales son una edificación significativa para aproximarse a las sociedades de la información, sino a la determinada concepción que reduce a las matemáticas al ámbito de la lógica modal, negando su potencialidad mágica. Tal como comenta Erik Davis (2023) en *Tecgnosis*, la creciente informatización del mundo no devino en la estandarización de la razón y el cálculo, sino en la proliferación de diferentes nociones místicas en relación con la trascendencia del cuerpo, la realidad virtual, los planos astrales, u los tráficos de intercambio de xeno-corporalidades en los videojuegos.

La inteligencia, además de situarse constructivamente, no sería un término esencial del cual deriven capacidades determinadas y parámetros de comportamientos sólidos, más bien sería como el mar cubierto de una densa bruma: sabemos que se encuentra ahí, pero meramente observamos ápices de visibilidad. Entonces, si concebimos poco abarcable y definible la inteligencia humana ¿cómo nos permitimos contrastarla con lo que es la inteligencia artificial?, homologando su naturaleza, pero enfrentándola en un escalafón axiológico. La anterior problemática la ejemplificaría Yuk Hui (2022) con la IA Alpha Go y el lamento de los comentaristas de un encuentro de Go. Alpha Go es la IA que derrotó a Lee Sedol, un prolífico jugador, relevando una contradicción latente en los comentarios de la partida:

por un lado, los comentaristas ven una oposición entre lo mecánico y lo orgánico y consideran superior al ser humano orgánico de manera que lamentan su derrota; por otro lado, afirman que existe una equivalencia entre máquina y organismo, ya que las máquinas pueden reemplazar ahora a los humanos. (p. 213)

Los sistemas digitales se entenderán según lo que Yuk Hui (2022) denomina ‘sistemas recursivos’, los que se articulan a través de las concatenaciones del pensamiento algorítmico. Estos permanecen abiertos a lo imposible remitiendo a la necesidad inmanente del evento reflexivo, es decir, la contingencia (abstraída de la lógica modal aristotélica). Estos sistemas técnico-digitales no son una mera abstracción de lo que se enmarca como la propia realidad humana, sino que transitarían hacia lo inorgánico organizante. Lo anterior se puede esbozar desde el universo ciberespacial que yace en internet como conjunto interconectado de redes, en el cual se desvanece toda definición concreta y se dinamiza en la caosmosis⁹ de una red ciber-neuronal.¹⁰ El universo lógico se retroalimenta con

⁹ Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Ediciones Manantial.

¹⁰ Guattari dará a entender por caosmosis a aquella caotización sin esquemas preestablecidos que confronta los estados diferenciados de la complejidad; es la

la heterogeneidad del pensamiento, no es una fundición abstracta de conceptos arquetípicos como en algunas ciencias, sino que sería *xeno*, una hendidura al abismo, a la multiplicidad.

El aparecimiento de modelos de IA generativa ha sido más concreto en el proceso de aceleración tecnológica que caracteriza a los sistemas digitales. Su aceleración se formaliza en el movimiento de la información respecto al tiempo. Esta comprensión impugnaría la ingenuidad de los aceleracionistas¹¹ al concebir la misma como una intensificación de lo erigido, cuando la aceleración como *velocity* implicaría un redireccionamiento perpetuo de la información entre diferentes nodos reticulares del cosmos, transitando la temporalidad y resquebrajándola, transformando el *Aión* heredado y suscitando líneas de fuga —desplazando la narrativa tecnológica—. La misma se vincularía con un horror resignificado, pues reintegraría la inhumanidad técnica al pensamiento, fragmentando el futuro a través de reivindicaciones heterogéneas de la tecnología para co-crear la multiplicidad, la contingencia asumida en su articulación, figurando lo *xeno* en redes pululantes que proliferan.

fuerza creativa que emerge de la relación compleja con el entorno y su propia disolución en el caos. “Nos confrontamos con ella en la vida en grupo, las relaciones económicas, el maquinismo informático por ejemplo”. *Ibid*, 106.

¹¹ Es de gran importancia el aporte realizado por los principales aceleracionistas como Nick Land para la maquinación de una corriente que surge de la velocidad, en parte, propuesta y retomada por Deleuze y Guattari, pero justamente es la velocidad la que altera los puntos en líneas, los que surgen, se desvían, se modifican, y se entretajan entre diferentes conjunciones del AND. En *Rizoma*, la introducción de Mil Mesetas (2002). Deleuze y Guattari nos emplazan en un tono asertivo “¡no seáis ni uno ni múltiple, sed multiplicidades!” para posteriormente sentenciar “¡haced la línea, no el punto! La velocidad transforma el punto en línea” (p.28). La aceleración, –en tanto velocidad– se desliza sin rechistar como el movimiento continuo, aquella virtualidad que metamorfosea los puntos en líneas, cuales cambian sus dimensiones alterando su propia naturaleza en el perenne desplazamiento de los umbrales tecnológicos, reconfigurando el código fuente que subyace a nuestro supuesto modo de existencia, produciendo con avidez líneas de fuga desde el horror de una sensibilidad humana fragmentada. La aceleración es movimiento, y el movimiento es fragmentación. Es el desplazamiento de la unidad por flujos e intensidades ficcionales.

El xenofeminismo constituiría una lectura inmersiva en la manera en que “busca implementar estratégicamente tecnologías existentes para rediseñar el mundo” (Hester, 2018, p. 21), y también una pequeña aproximación al ethos de la incertidumbre enmarcado en su matriz antinaturalista, pero las raíces de dicho ethos se alimentan de la disconformidad, por ende, la matriz crítica es necesaria frente a todo conocimiento estructural. Por otra parte, frente al eventual arquetipo apocalíptico que sitúa lo tecnológico, —en especial lo digital— como prospecto destructivo del humanismo, se tornaría menester el anexarnos a la hospitalidad. La idea en la cual la emancipación del supuesto yo sería propulsada por el huésped, el otro, el cual es un extraño contingente que nos envuelve en el horror de lo indeterminable. Nuestras estructuras de conocimiento deberían moverse reticularmente de manera que no estén en un estado concreto, sino que en flujos diferenciados en las redes de lo cognoscible, hospedando la extrañeza y su horror de manera perpetua en la información fluctuante de nuestros pensamientos.

Entre el horror y la creación

Todas las cosas las gobierna el rayo.

HERÁCLITO (1996)

En el *Fedro* se comentará que la escritura producirá el olvido “en las almas de quienes la aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos” (275a) A tientas en la reflexión derridiana se lograría enunciar el logocentrismo impreso en el seno de la filosofía occidental, pero podemos ampliar el análisis hacia cómo la escritura se enmarca técnicamente y es situada taxonómicamente en lo extraño, lo que está fuera del hombre, siendo reducida y desprestigiada como un saber auxiliar. No es solo que la presencialidad y la *phoné* sean parte del

núcleo metafísico de Occidente, sino que la escritura es reducida en tanto es técnica.

El atisbo que permitiría abrirnos a la multiplicidad implicaría la negativización de nuestra supuesta condición sobre lo humano, integrando la inhumanidad latente a nuestro pensamiento para exteriorizarlo. Lo negativo emergería del inframundo para invocar místicamente espacios creativos anexados a una profunda resignificación y reapropiación del horror. ¿Qué indicaría el fundirnos con el horror para hacerlo nuestro? La extensión siniestra de la tecnología es su propia propulsión co-creativa, pero el pensamiento heredado la ha determinado fuera de nosotros y nos ha enmarcado en la determinación de una lógica aparentemente auto-conclusiva. ¿Y si nos volvemos extraños a nosotros mismos? ¿Y sí nos deberíamos rebosar?

Yuk Hui (2022) comentará que lo más inhumano del ser humano es su propia sensibilidad, pues se mantiene en una continua actualización a través de la integración técnica. Lo siniestro recubriría la sensibilidad debido a que lo familiar se iría tornando lisérgicamente en algo repulsivo por la permanente incertidumbre del pensamiento, lo cual se ha visto potenciado con la variabilidad de las formas en las sociedades de la información. La manera en que podemos abrirnos a la multiplicidad para fragmentar la escatología de la tecnología es desbordar lo siniestro de nuestra interioridad y extrañarnos. Volver ficción la idea maquinada de realidad y analizar la misma ficción como un espacio co-creativo que se encontraría acompañado de una neo-estética que asimila la acelerada transformación de la sensibilidad, como a su vez la inclusión de una sensibilidad otra. Inhumanizarla sería concebirla como poshumana, extenderla más allá de lo que reducimos a lo real, fundirnos con la imaginación para que la extrañeza técnica se conecte con la nueva hiperrealidad¹² social. De esta

¹² Hiperrealidad no hará referencia al abrigo de la fantasía, y la desavenencia distintiva de lo real y lo imaginario (Baudrillard, 1978), sino que de manera impetuosa establece que la nueva realidad está inmiscuida en la imaginación a través de diferentes procesos co-creativos, la ciencia ficción ya no solo permea distorsionadamente, sino que atraviesa nuestra comprensión de lo supuestamente

manera seremos capaces de concebir la hendidura del espacio de lo extraño, el continuo caos y, a su vez, explorar diferentes técnicas que abarquen la creación y proliferación de cosmologías técnicas, ya que la “génesis de la tecnicidad propone también una multiplicidad de cosmotécnicas que guardan relación con diferentes fondos o fundamentos, tenemos diferentes cosmotécnicas en diferentes culturas en vez de una *techné* griega” (Hui, 2022, p. 50).

Lo anterior permitiría pensar extrañamente la aceleración tecno-digital, en la medida que la misma nos enfrenta a lo que en su posición somos para re-programar nuestro código en una continua actualización que abstrae las supuestas configuraciones por defecto. La tecnología es siniestra porque desde un principio siempre ha estado con nosotros, pero ha sido extraída como un tumor cancerígeno de nuestro cerebro, desfamiliarizándola. Llegado a este punto, debemos comprender el horror, lo siniestro, lo indescriptible como un espacio de co-creación que ya no nos involucraría solo a nosotros y, a la vez, abrirnos a la multiplicidad de mundos, matemáticos vibratorios, acuosos, fluctuantes y no hilemorficos. Lo *xeno* surgiría de lo teorizado en relación con el apareamiento de los sistemas digitales, su extrañeza y horror, ojos rebuscados que miran con paranoia digital, cuando lo extraño presupone una multiplicidad. ¿Nos quedaremos atentos al final o co-produciremos diferentes por-venires como umbrales hacia el infinito?

real, reivindicada en la tecnología y su potencia reintegrativa de lo inhumano. Ya no hay lugar para lo humano, ya no hay lugar para lo real, pero tampoco para lo imaginario en contraste con lo asumido real.

Entre redes y por-venires próximos

Dentro de ochenta años, el mundo será muy distinto. Internet estará en todas partes. La gente tendrá acceso a ella en casa, en su coche, incluso en su ropa. Internet será tan rápido y grande que constituirá otro mundo.

CARRIÓN & GPT 3.0 (2023)

La hiperrealidad ciberespacial florece entre la transmisión acelerada de información, decodificando lo cierto, evadiendo a cronos, emerge como una dimensión que regurgita lo constituido y abre las puertas hacia nuevas interacciones reticulares que no suponen una eidética conceptualización. No es que sea más real, o menos real, sino que es inhumano, es *xeno*, apunta al pensar en nuevos universos, siendo este el universo de la información. De dicha manera, la espada de Damocles que pende sobre nuestras cabezas se identificará en el hilemorfismo impreso en el núcleo del pensamiento filosófico occidental.

El hilemorfismo, expresado a través de la matriz de la reflexión filosófica, se dilucidaría, en primera instancia, por la materialidad en la otredad del *ánthrōpos* (aquello de lo que está hecho), constituyéndose esta como el sustrato esencial de lo real. Y, en segunda instancia, sometiendo al pensamiento a un encadenamiento ontoepistémico sobre lo humano. Para poder discutir sobre un desencadenamiento del hilemorfismo deberíamos proyectar una solitación de las estructuras de conocimiento que ha erigido la reflexión filosófica. El anclaje empírico entra en tensión con una formación no empírica como el ciberespacio y la información digital, la que se constituye como flujos reticulares, —esta constituye la variabilidad de las formas—. Aun cuando se pueda entrever un referente empírico en el aparataje del hardware, la intelección de este no es empírica, no es presente, pero tampoco ausente.

En la aceleración tecno-digital lo *xeno* erige una multiplicidad de por-venires próximos. El desvanecimiento de fronteras divisorias abre una apertura a la necesidad de nuevos conceptos que nos empujen a la

incertidumbre necesaria para desbordarnos a la extrañeza. El término *cyborg* es un ejemplo que reconceptualiza desde un cruce transversal de la narrativa de ciencia ficción y una episteme poshumana. Proviene de la raíz etimológica *cyb* de *Κυβερνήτης* que designa en la antigua Grecia al timonel de una embarcación, y *org* de *organism*, del griego *organón* que significa instrumento, e instrumento es el medio de la propia articulación interna, una organización. *Organism* se asocia con mayor frecuencia al concepto biótico ligado a formas de vida definidas taxonómicamente alrededor del carbono y el hidrógeno. Aquí comienzan a brotar aporías y dificultades, pues la organización entendida como el proceso de un sistema se puede dilucidar en los sistemas técnico-digitales a través del modelo recursivo, en el cual el algoritmo funciona interactuando con los eventos contingentes los que lo transforman, incorporando la contingencia a su continuo movimiento. De otra forma, el concepto biótico de organismo es atravesado interseccionalmente por arquetipos que lo envuelven de nociones sobre naturaleza integrativas o divisorias. En esta línea la tensión conceptual llega a su punto álgido con la supuesta hibridación, “noción que sugeriría la existencia de un imposible estado anterior no híbrido” (Hester, 2018, p. 13).

Tras la infección de la pureza, los dilemas se difuminan bajo lo que somos y una vida sin dilemas es una vida sin pensar en lo que somos, por lo cual lo *xeno* es un esbozo de pensamiento que busca tensar las amplitudes conceptuales. Esto para hacer referencia a la extrañeza provocada por los sistemas técnicos al humanismo, concibiendo esta extrañeza desde una intelección contingente —pensar lo extraño nos permitirá explorar nuevas multiplicidades—. Lo anterior, enfocado en la supuesta hibridación de la corporalidad-sensible-biótica-anthropomórfica, es decir, *cyborg*. Esta es analizable conceptualmente como un *xeno-corporus*, *corpus* en la reivindicación de lo troncal abstraído de la absoluta sustancia humana. Se erige una red de *xeno-corporalidades* que mutan entre las intensidades numéricas de la información digital, cuya apertura se nutre del componente transformador de su supuesta naturaleza —espacio de lo extraño—, y la propia incertidumbre —abdicación crítica de las certezas—.

Entre la extrañeza de la información

La información no es la forma ni un conjunto de formas, es la variabilidad de las formas, el aporte de una variación de forma, no la pura imprevisibilidad de toda variación.

SIMONDON (2008)

La información suscita una atención fundamental, pues constituiría una situación epistémica extraña, además de la propia atingencia en las sociedades digitales, que se constituyen en sociedades de la información. Simondon es ideal para el tratamiento conceptual de la información, pues su trabajo es un destello de aplicación a las aceleradas transformaciones sociotecnológicas, como también un proceso de desaparición de la información de su origen, lo que se constituyó tradicionalmente en un término privilegiado para la cibernética de primer orden —que propone su formalización y acepción frente a una noción tecnológica autónoma—. Así, se incrusta una definición de información que amplía la perspectiva a las ciencias humanas: “la información no es una cosa, sino la operación de una cosa que llega a un sistema y que produce allí una transformación” (Simondon, 2016, p. 139). A diferencia de la cibernética clásica —que centra tu atención en el emisor— Simondon focaliza su teorización sobre el receptor, incidiendo directamente la información en la capacidad de transformación energética del receptor.

La información digital es un término contemporáneo que se gesta en la digitalización procesual del mundo. La principal desavenencia es la reducción de la densidad semántica a parámetros numéricos transmisibles. En aquel determinado sentido, la diferencia entre la señal digital y las demás señales —como la análoga— es su capacidad de transmisión, de forma más concertada, de lo digital, por lo cual, tiene una mayor precisión y capacidad de almacenar datos, debido a que no es continua y solo puede tomar dos valores. Esta reducción no implica el desvanecimiento, sino un espacio conectivo

de extrañezas, pues cada nodo descripta y encripta nuevamente la información para continuar su comunicación y transformación reticular.

La información digital se vincularía de manera emergente a lo *xeno*, esto sobre la idea de una constante transformación de los elementos numéricos (datos) remitiendo a nuevas multiplicidades que sean extrañas al humanismo, es decir, aun cuando se encuadren los datos bajo un marco número-lógico, la diferencia yace en las significaciones particulares que van más allá de la reducción numérica, hacia universos de (im)posibilidades, calculando lo incalculable. El ciberespacio, en su acaparador grosor de información en la red, constituye una representación hiperreal que es extraña a su propio proceso de cuantificación digital. He aquí donde se sitúa el punto conectivo, cuando los dígitos interactúan a través de la totalidad y sus valores se rebalsan hacia la no definición, en tanto un 0 y 1 puede contener un valor definible, una imagen, un sonido, una palabra. Su adecuación numérica no avista su pérdida o desvanecimiento, sino su apertura a la multiplicidad.

La interacción ciberespacial sitúa el dígito y el pensamiento a una red caótica en la cual el orden digital y el caos —como una hendidura— del pensamiento se funden en la información digital emergente desde los códigos neo-sensibles y extraños de la red ciberespacial. El ciberespacio no contradice el orden numérico con el caos interactivo, es más, yace en su conexión reticular. No es que la discusión se ubique banalmente en que el dato digital se vuelva humano o el humano se vuelva dato digital (ya que aquellas nociones no abarcan la densidad de lo que se busca dar a conocer), es que no existe determinación taxonómica entre maneras de existir y allí se encuentra su diferencia. El humano como *estatus quo* se informatiza digitalmente —bajo una determinación numérica— para situarse como indeterminación, (im)posibilidad sin tiempo: la información digital deviene *xeno*.

Entre finales extraños y nuevos comienzos extraordinarios

Cada partida es la anticipación de la muerte y cada encuentro una anticipación de la resurrección.

SCHOPENHAUER (2002)

¿Existirá algo como un final o un nuevo comienzo? *Exsistere* no es un posicionarse para emerger hacia fuera. La existencia extraña desprende su unidad cronológica, emergiendo ex, hacia fuera, fuera de sí, se torna hacia un caos efervescente y fragmentado, pues extraño es el otro y también yo. Esta resolución tan confusa de una existencia extraña que se desborda hacia lo liminal, la ilustra notablemente E.M Cioran “podéis encontrar en mí todo lo que queráis. Soy la contradicción absoluta, el paroxismo de las antinomias y el límite de las tensiones; en mí todo es posible.” (1991, p. 68).

La multiplicidad de lo *xeno* se identifica por su constante huida, no busca ser algo —cual caminante oriental que no habita en ningún lugar—, el diseño que tome lo *xeno* tenderá a la multiplicidad en tanto resignifica lo siniestro como espacios de co-creación no secuencial. Es aquí cuando el final y el comienzo se codifican y decodifican para volverse extraños, se desbordan para entremezclarse no solo con presencias y ausencias. Este final, quizás es solo tu final, mi final, el final de todos, o el final de nadie. Final viene del latín *finis*, que designa la frontera o el margen. Estos trazos fronterizos separan la experiencia del final; en lo *xeno*, esta experiencia es parte de la multiplicidad. Voluptuoso el hipertexto que nos anexa a la vivencia de la infinitud, de la concatenación heterárquica que anula la linealidad para emerger reticularmente como espacios más ajenos al reducto hilemórfico de lo real, para enlazar, conectar, crear y transformar. El infinito se torna liminal siendo el umbral transitorio de algo que florecerá con extrañeza tras su aparente final, desplazándonos en comienzos extraordinarios, ex de lo común.

Las extrañezas, que ciernen la contemporaneidad nutrida de la información digital, de *xeno*-corporalidades, de ficciones transversales que quiebran la narrativa de la realidad y abdicaciones generales de las certezas del pensamiento heredado constituyen caoideos¹³ que surgen de la caosmosis continua del ciberespacio y las interacciones reticulares entre actantes poshumanos. Se trata de exploraciones inhumanas que involucrarían la noción de actualización constante de la sensibilidad para re-concebir la línea escatológica. Esto se aproximaría erigiendo prácticas que reivindicquen la tecnología para abrirla a la multiplicidad a través de emergencias neo-estéticas. Es decir, producciones que desvinculen una sensibilidad eidética inmiscuyéndose en lo *xeno*, la incertidumbre y el caos como una hendidura —infinitud de imposibilidades—. Mientras que lo humano como unidad nos enmarcaría en una concatenación sobre el infinito de lo mismo, bajo una conceptualidad que se va deshaciendo poco a poco pues, como sentenció Stiegler (1994), de nuestra propia carencia de una unidad, habría que decir que “El hombre no se define más que negativamente, por medio del rasgo de esa inhumanidad técnica que permite diferenciarlo sin permitir sin embargo identificarlo” (p. 235).

Para Deleuze (2010 [1987]), “la filosofía es una disciplina que consiste en crear conceptos. Los conceptos es necesario fabricarlos. Y no se fabrican, así como así, es imprescindible que exista una necesidad” (p. 1). La contingencia de lo *xeno* se torna una necesidad y ampliar su red conceptual se transforma en un programa de acción y pensamiento en el cual el asombro funciona como motor. Esta conceptualidad no está predispuesta por el logocentrismo que identifica al núcleo metafísico de la filosofía occidental, sino que surge de imágenes, movimientos, información, redes, vibraciones, fluctuaciones, elementos numéricos(datos) de la propia inhumanidad, los que se dinamizan en las interacciones de lo *xeno*.

¹³ Caoideo, de caos e idea, constituye una aproximación conceptual fundamental sobre la capacidad del caos de tornarse consistente, de ser un contenedor de infinitas posibilidades.

Referencias

- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Editorial Kairós.
- Groys, B. (2021). *Cosmismo ruso. Tecnologías de la inmortalidad antes y después de la revolución de octubre*. Caja Negra.
- Carrión, J., Taller Estampa, GPT 2.0 y 3.0 (2023). *Los campos electromagnéticos. Teorías y prácticas de la escritura artificial*. Caja Negra.
- Cioran, EM. (1991). *En las cimas de la desesperación*. Tusquets Editores.
- Davis, E. (2023). *Tecnosis. Mito, magia y misticismo en la era de la información*. Caja Negra.
- Deleuze, G. (2010) [1987]. ¿Qué es el acto de creación? *Trama. Proyecto de Cooperación y Confrontación entre Artistas*.
- Deleuze, G y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-textos.
- Foucault, M. (2006). *Sobre la Ilustración*. Editorial Tecnos.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Ediciones Manantial
- Heráclito (1996). Fragmentos. En *Los filósofos presocráticos. Heráclito. Parménides. Zenón de Elea. Meliso de Samos*. Planeta-De Agostini.
- Hester, H. (2018). *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Caja Negra.
- Hesíodo. (1978). *Teogonía*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Heidegger, M. (1971). *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Hui, Y. (2022). *Recursividad y contingencia*. Caja Negra.
- Huxley, J. (1959). *Nuevos odres para el vino nuevo*. Editorial Hermes
- Nietzsche, F. (1997). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.
- Pivot, B. (Productor del programa). (9 de enero de 1989). *La Post-modernité*. [Episodio de serie de televisión] En Bountang, P. A. (Productor del capítulo), Seligmann, G. (Realizador), *Apostrophes*. France Régions 3; France Télévisions.
- Platón (1986). *Diálogos III. Fedon, Banquete, Fedro*. Editorial Gredos.
- Rose, N. (1990). *Governing the Soul*. Free Association Books.

- Schopenhauer, A. (2002). *Parábolas, aforismos y comparaciones*. EDHESA.
- Simondon, G. (2016). *Comunicación e información. Cursos y Conferencias*. Editorial Cactus.
- Simondon, G. (2008). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo Libros.
- Stiegler, B. (1994). *La técnica y el tiempo. Vol 1. El pecado de Epimeteo*. Hiru.

CÓMO CITAR

Pérez, J. E. (2024). La paradoja de la constitución del sujeto en la evaluación educativa en Latinoamérica. Un análisis desde la antropología fenomenológica. *Ethika+*, (10), 99-121. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.74510>

La paradoja de la constitución del sujeto en la evaluación educativa en Latinoamérica. Un análisis desde la antropología fenomenológica¹

THE PARADOX OF THE CONSTITUTION OF THE SUBJECT IN
EDUCATIONAL EVALUATION IN LATIN AMERICA. AN ANALYSIS FROM
PHENOMENOLOGICAL ANTHROPOLOGY

Johann Enrique Pérez²

Universidad San Buenaventura, Medellín, Colombia

perezjohann@hotmail.com

RESUMEN: Este artículo expone el primero de tres análisis que componen una investigación sobre la cuestión del sujeto en la evaluación educativa en

¹ El presente artículo deriva del estudio titulado *La cuestión del sujeto en la evaluación educativa en Latinoamérica. Tres análisis desde la Antropología Fenomenológica*. Investigación que es desarrollada por el autor en el Programa de Investigación Posdoctoral en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, en el énfasis de Educación, prácticas contrahegemónicas y transformación cultural, ofrecido por el Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Fundación CINDE, en convenio con la Universidad de Manizales, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y la Red de Posgrados del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

² <https://orcid.org/0000-0003-0398-5426>



Latinoamérica. La evaluación es asumida como uno de los escenarios de conexión en el plexo de relaciones intersubjetivas, en cuyo interior es necesario aclarar el sentido de la noción de sujeto y sus procesos de constitución. Desde esta perspectiva se analiza la evaluación como fenómeno de experiencia humana y de interacción social. Se describe e interpreta la forma en la que el sujeto se da a la experiencia y cómo desde ella se constituye y deviene en constituyente mediante las síntesis de estratos pasivos y activos. Se revela, entonces, una paradoja en sus procesos constitutivos en el escenario de la evaluación educativa.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, evaluación, sujeto, constitución, antropología fenomenológica.

ABSTRACT: This article presents the first of three analysis which structure the research on the question of the subject in educational evaluation in Latin America. Evaluation is assumed as one of the connection scenarios in the plexus of intersubjective relationships within it is necessary to clarify the meaning of the notion of subject and the processes of constitution in it. From this perspective evaluation is analyzed as a phenomenon of human experience and social interaction. The way in which the subject gives itself to the experience and how it is constituted and becomes a constituent from the synthesis of passive and active strata is described and interpreted. A paradox is then revealed in its constitutive processes in the scenario of educational evaluation.

KEYWORDS: phenomenology, evaluation, subject, constitution, phenomenological anthropology.

Este estudio teórico consiste en una reflexión pedagógica que apela a métodos filosóficos para esclarecer cómo la noción de sujeto se halla en la base de la evaluación educativa. Desde esta reflexión pedagógica se devela la evaluación educativa como experiencia de constitución y no como evento contingente que sirve para certificar e instrumentalizar a los sujetos que le son inherentes.

Toda la investigación se instala en el terreno de la antropología fenomenológica, entendiéndola como descripción del ser humano en términos de lo que se conoce como *actitud fenomenológica*. Desde ella se asume la evaluación como una realidad que es vivida por un sujeto y a partir de la cual se constituye la realidad que vehiculiza la vida humana.

En este marco se busca interpretar, desde la antropología fenomenológica, la cuestión del sujeto en la evaluación educativa en el contexto latinoamericano. Dos interrogantes conducen la investigación: ¿cómo se puede fundamentar desde la antropología fenomenológica un análisis en torno al sujeto inherente a la evaluación educativa? y ¿cuáles son los elementos de incidencia de tal cuestión para comprender la evaluación educativa como fenómeno antropológico en el contexto latinoamericano?

Esta búsqueda implica entender la evaluación educativa como una experiencia humana que se afirma en una necesidad de no ser cosificada e instrumentalizada. Esto conlleva recordar que referirnos a evaluación no solo remite a aquella que se realiza de los aprendizajes, sino también a aquella que comprende la evaluación educativa en términos generales, como experiencia social, asumida como uno de los escenarios de conexión en el plexo de relaciones intersubjetivas y en cuyo interior es necesario aclarar el sentido de la noción de sujeto y sus posibilidades de constitución. Es precisamente desde esta perspectiva que se analiza la evaluación como fenómeno de interacción social. Se pretende, además, indagar la noción fenomenológica de subjetividad e intersubjetividad como vectores en los procesos de constitución del sujeto en la evaluación educativa y sus alcances como referencia para la concepción de una evaluación como fenómeno antropológico.

La evaluación educativa en el contexto latinoamericano es descrita con frecuencia como un terreno complejo de investigación dada la polisemia del concepto mismo y sus connotaciones sociales con implicación de efecto en los sujetos que en ella intervienen. Cabe considerar también la ritualización de la evaluación desde las repre-

sentaciones sociales y cómo se ha instrumentalizado para alcanzar metas establecidas por las pretensiones regulatorias de agentes externos e internacionales que son los que dictan lo que debe hacerse en materia educativa y evaluativa en la región latinoamericana. Estas regulaciones operan invisibilizando a los sujetos inherentes a la práctica evaluativa que determina un acto certificatorio más que una experiencia de formación y de reconocimiento del desarrollo humano en el escenario educativo. Se maximiza, así, la competencia y la modelación del éxito como *ethos* social y la creación de realidades prefijadas por medio de mediciones.

Sumado a ello, cabe considerar la denuncia que hacen investigaciones en México, Colombia y Chile sobre cómo se atribuye al docente la responsabilidad de los fracasos de los estudiantes en pruebas estandarizadas en contraste con los países industrializados, y cómo esa perspectiva sobre el docente fundamenta políticas de injerencias y regulaciones externas que delinear el fundamento de una pedagogía basada en la búsqueda de la eficiencia para la productividad. Desde esta perspectiva, se genera una compleja dinámica intersubjetiva en los procesos de evaluación, por lo que estos se describen como experiencias de tensión, incertidumbre y complejidad tanto para el estudiante como para el docente. Este último se constituye en un actor que es evaluado como sujeto expuesto a la disyuntiva del fracaso o el éxito y el carácter certificatorio se convierte en instancia de garante social del alcance de metas preestablecidas.

Se resalta con preocupación la injerencia, los proyectos de homogenización y el condicionamiento que desde finales del siglo XX han ejercido organismos multilaterales externos, como la OCDE, la ONU, y hasta empresarios locales e internacionales, en el diseño de las políticas educativas y evaluativas. Este fenómeno se expande en América Latina instaurando un mecanismo de regulación y control de los sistemas escolares de los países de la región, tensionando no solo las relaciones de los sujetos inherentes a estos sistemas, sino la forma en que han de ocurrir las experiencias educativas y evaluativas. En estas se han venido implantando progresivamente sistemas de

verificación de calidad y eficiencia desde metas y resultados esperados por dichos organismos externos, lo que se traduce en la concepción de la evaluación como instrumento de medición de los contenidos enseñados y procesos para la categorización de las escuelas, y la correspondiente certificación de estudiantes, maestros e instituciones de acuerdo a niveles de productividad y desempeño en el entorno escolar y, por ende, en la estratificación social.

Esta perspectiva de la evaluación en el contexto latinoamericano ha generado una imprecisión conceptual en torno a lo que comporta la experiencia evaluativa. Se ha carecido del rigor epistemológico que permitiría reconocer las diferentes nociones y saberes que la fundamentan como experiencia y, subsecuentemente, se la ha vinculado con razones de medición y comprobación. La experiencia evaluativa ha sido anclada solo a la información derivada de esta como dispositivo colectivo e institucional de control, esto es, como instrumento de poder. Se ha dejado afuera, así, el núcleo central de la misma que es el proceso constitutivo y constituyente del sujeto inherente a ella que exige ser visibilizado, valorado y reconocido desde su intencionalidad y procesos de avance en su racionalidad humana, y no desde esa fuerza regulatoria que implica la medición que toma al otro para medirlo y ajustarlo a sus modelos de racionalidad técnica y prefijada.

La primera parte de la investigación que presenta este artículo aborda varios elementos que despliega la fenomenología para una descripción del ser humano sin caer en el problema de la antropologización o el solipsismo del que se acusó a Husserl en sus primeras obras. Se detalla en estas líneas por qué desde el ámbito de la enunciación se profundiza en la cuestión del sujeto y su constitución en la evaluación como experiencia humana. Su terreno de anclaje es la antropología fenomenológica, bajo el presupuesto de que esta formulación metodológica describe el ser humano en términos de lo que se conoce como actitud fenomenológica. Desde la interpretación que hace Roman Igarden sobre el concepto husserliano, se asume que la constitución del sujeto como tal consistiría en la donación de

sentido a los fenómenos del mundo a través del paso de la conciencia originaria a las experiencias vividas³.

En este estudio se asume que la constitución del sujeto desde la fenomenología trascendental no debe entenderse como un proceso causal de producción de sentido fabricado o controlado, sino como un proceso que permite la manifestación de las cosas en un marco unitario⁴. Toda vivencia de la conciencia lleva en sí misma un contenido que se amplifica en nuevos estratos de constitución, en la medida que esa experiencia es sumada a un nuevo contenido como

³ Al respecto, Nicolás Silva Gálvez subraya que Husserl no ofrece una definición precisa sobre el concepto de constitución, sino que se dedica, tanto en la quinta lección de *La idea de la fenomenología* como en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* y en *Ideas II*, a describir los procesos constitutivos de los objetos de conciencia (2022, pp. 15-25). A su vez, este mismo autor cita en su texto a Roman Irgarden para encontrar en él argumentos que le den fuerza a la premisa de su escrito y para fundamentar que la cuestión de la constitución del sujeto está ligada a dos problemas disímiles: el primero se refiere a la introducción de la idea de reducción fenomenológica y el segundo se relaciona con el descubrimiento del hecho de que las experiencias vividas de la conciencia son el producto de una constitución originaria en el flujo de la conciencia y no algo último y absoluto (2022, p. 22).

⁴ Cabe recordar que la fenomenología posee dos enfoques o perspectivas de estudio. El primero es el estático, el cual se orienta a captar, mediante un análisis de las vivencias, la estructura esencial de los fenómenos (lo que se nos da a la conciencia); para esta corriente, esos fenómenos son descritos como hechos consumados. Por su parte, el enfoque genético intenta develar la historia de la conciencia y sus correlatos, sujeto y objeto se revelan como resultado de un proceso de génesis, y de cómo ese correlato resulta trascendental a través de un proceso constitutivo. Para esta vertiente, la subjetividad se asume como potencial de desarrollo y despliegue progresivo a través de la experiencia. Es justamente, desde esta perspectiva que la antropología fenomenológica encuentra su base teórica como aplicación fenomenológica que permite la indagación sobre la concepción de lo que es el hombre, como sujeto que vive la responsabilidad histórica del ejercicio pleno de la vida intencional. Roberto J. Walton (2022, pp. 22-36) explica ambos enfoques de la fenomenología y, además, su explicación en cinco niveles de la sedimentación de actos intencionales de sentimiento sirve como referente para ampliar los procesos constitutivos del sujeto que experimenta el mundo, sobre todo lo referido a las síntesis pasivas que se analizan en el segundo apartado de este artículo.

unidades sintéticas que se articulan a otras. El sujeto, por operación de conciencia, trasciende estas unidades sintéticas, en la medida que ellas efectúan y donan un sentido para él.

Este primer análisis se configura desde la perspectiva interpretativa que han desarrollado dos autores en torno al proceso constitutivo del sujeto en la fenomenología de Husserl. De este último se toma, como referencia de primer orden, su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*.

En este artículo, se presentan tres apartados sobre la descripción y la problematización. En el primer apartado se caracterizan las actitudes del sujeto que se constituye en las vivencias de conciencia para explicar cómo desde las *modificaciones fenomenológicas* se delimita la constitución como proceso dinámico del sujeto en relación con el mundo y sus experiencias, fundamento que permite entender que si la evaluación educativa es una experiencia antropológica debe asumirse bajo el presupuesto constitutivo de su carácter de dinamicidad y no como prefijada o estática.

El segundo apartado se refiere a la explicación que ofrece Andrés Miguel Osswald sobre el concepto de sujeto a partir de las síntesis pasivas y activas como fundamentos constitutivos de la experiencia, reflexión que realiza el autor desde los estudios desarrollados por Husserl sobre la pasividad, en las décadas de los veinte y los treinta del siglo pasado. La explicación que presenta Osswald, en su libro *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl* (2016), posibilita, para esta investigación, la descripción de los estratos pasivos de la conciencia, entre ellos la síntesis asociativa y la pasividad secundaria, como niveles de constitución del sujeto que experimenta y constituye el mundo desde sus vivencias. Además, permite abordar sus posibilidades de trascendencia a los estratos activos de su conciencia, lo cual representa un sujeto hallable en la evaluación con niveles pasivos-activos de conciencia que le constituyen en ella como experiencia antropológica.

Desde este segundo apartado se consolidan las bases para comprender el tercero. En este se retoman las formulaciones que desarrolla López en torno al sujeto como vida humana desde la obra de Husserl. Se toma como referencia el texto *Psicología pura de la primera infancia y las experiencias fundantes. Dos meditaciones fenomenológicas y una disertación lírica sobre la educación* (2017). En este libro, el autor describe al sujeto humano como potencialidad en constante latencia desde la formulación antropológica con bases fenomenológicas, lo cual permite entender, para los propósitos de este estudio, las posibilidades de despliegue del sujeto que se constituye en la evaluación educativa. Este se constituye como sujeto de actos trascendentes desde sus vivencias cotidianas e intencionalidad de conciencia, es decir, no es un sujeto pasivo que solo recepta su realidad.

Desde las interpretaciones obtenidas de los tres apartados que configuran el análisis, se infiere que el mundo es inmanente a la conciencia en su darse con sentido para la experiencia subjetiva y ese mundo es un plexo de relaciones en el que opera el sujeto. Ese operar en el mundo no es del sujeto solo consigo mismo, sino en correlación con otros, desde los cuales se constituye y es constituyente en una relación intersubjetiva. Estas consideraciones han de permitir asumir la evaluación educativa como plexo de relaciones constitutivas de manera intersubjetiva y no solo subjetiva. Además, sirven de entrada para entender el segundo análisis de esta investigación, en el que han de ser descritas estas relaciones como dos vectores en la evaluación. En virtud de ello, las conclusiones que se derivan del análisis devienen un producto del movimiento estratégico que se sigue en esta investigación como interpretación de *fluctuación estructural* (López, 2017).

Caracterización de las actitudes del sujeto y de las modificaciones fenomenológicas

Interesa a Husserl el carácter de la actitud del sujeto que intuye y piensa sobre su realidad. Este filósofo distingue entre actitud dóxica, teórica,

valorativa y práctica. La *actitud dóxica* es descrita por el autor como actos de representación *objetivantes*, determinados por las vivencias de conciencia. Esta actitud, a su vez, está presente en las *actitudes valorativa y práctica*. Es característico de una y otra, la manera como las vivencias son ejecutadas por el sujeto, en función de estar dirigido a lo objetivo de una forma constitutiva. Finalmente, Husserl le asigna el nombre de *actitud teórica* a las vivencias dóxicas ejecutadas bajo una disposición del sujeto sobre el objeto de manera activa, en función de conocimiento, donde el primero no está simplemente en esa vivencia para el segundo sino que, desde una correlación *objetivante*, se establece un vínculo activo de correspondencia de sentidos que se actualizan en el percatarse activo sobre el objeto.

En consecuencia, para Husserl, en los procesos de constitución del sujeto, entendido para él como el *ego* que pertenece inseparablemente a todo *cogito*, son las actitudes, determinadas por las vivencias de conciencia, las que relativizan la forma en las que el sujeto se da a la experiencia, desde una u otra intención de dar sentido a una objetividad con la que se correlaciona en esa experiencia. Esto es, un mismo sujeto constituido biofísicamente y con presencia en el mundo se constituye en múltiples *yo* de experiencia, desde sus intenciones egoicas, desde su pensar, sentir, percatarse, valorar, captar, juzgar y mentar en su relación con lo que objetiva y da sentido desde sus vivencias de conciencia. El autor distingue como sujeto puro a aquel que alcanza el mentar teórico, el que determina, en síntesis explicitadoras, una objetividad.

A su vez, Husserl define las objetividades categoriales, entendiendo estas como atributos, estado de cosas, pensamientos sobre una objetividad que aún no ha sido mentada teóricamente por el sujeto y que cuando lo hace se convierten en objetos teóricos, cuya nueva propiedad de sentido asignada por el sujeto en ese mentar teórico fundamenta un sustrato de objetos teóricos que constituyen las *predaciones*, como constituciones categoriales precedentes de mentares teóricos anteriores en la conciencia, de una objetividad sobre la cual opera a distintos niveles el mentar teórico del sujeto, como

acto superior en el mentar constitutivo al mundo y síntesis de sus actos preteóricos y teóricos en el dar sentido a las objetividades de conciencia. Así, toda la donación de sentido y constitución se da de un grado a otro a través de pasos espontáneos singulares de los actos constituyentes de conciencia del sujeto que se correlaciona y, en un nivel superior, mienta teóricamente al mundo.

Entender, entonces, las implicaciones que estas caracterizaciones husserlianas de la actitud del sujeto tienen para la noción de sujeto que se constituye en la evaluación educativa, fundamenta dos cuestiones. La primera tiene que ver con el mentar mismo en los procesos de constituir objetivades en la conciencia desde las vivencias. Estos no son procesos arbitrarios de abstracción discrecional de realidades, mucho menos si estas realidades son concebidas como prefijadas. Se trata de procesos dinámicos correlativos de la constitución del sujeto en su experiencia con el mundo. La segunda cuestión estriba en la donación de sentido que se configura en esos procesos constitutivos y de la cual no escapa la evaluación educativa si se asume como experiencia antropológica, desde ella, los sujetos y las cosas están en continua mudanza constitutiva. Pasamos de percepciones en los procesos de captación como conciencia primigenia de la experiencia a diversas y posibles síntesis de aprehensiones, como derivación intencional de la captación (*Erfassung*) de un acto yoico a otro, de donaciones de sentido que se actualizan, de vivencias espontáneas a conexiones sintéticas de predaciones. En virtud de esto, Husserl destaca lo sensorial y sus instancias de sensación como esfera primigenia del alcanzar lo otro, las cosas y el estado de cosas, donde los estados valorativos y volitivos, como el querer, el sentir, el volcarse resolutivamente a, están íntegramente conectados a esta esfera constitutiva.

Husserl llama al pasar de una actitud a otra *modificación fenomenológica*, como posibilidad ideal de todos los actos yoicos, aún en la actitud teórica, cuando se actualizan las *protensiones*⁵ con nuevos

⁵ Aquí es necesario recordar que Husserl, en sus análisis del tiempo, distingue tres niveles en los actos constituyentes que, unidos, hacen parte de una estructura

atributos y predicados categoriales. Esto lo explica en la sección primera de *Ideas II*, a través del ejemplo de quien capta contemplativamente una obra de arte o un cuadro y luego pasa de lo emotivo disfrutante de esa contemplación al juzgar teórico de la obra. Este último se da mediante objetividades categoriales sobre el objeto, asignándole atributos que, siendo sedimentación categorial de la primera actitud, objetiva el cuadro desde una actitud judicativa y predica de manera categorial el valor estético del cuadro como obra de arte. Esa modificación fenomenológica es constitutiva, descrita en el actualizarse el objeto desde la actitud de quien pasa de vivir el objeto en un intuir meramente sensible (constitución primigenia) a un mentar teórico desde una esfera o nivel superior, donde se va de un *estar captante* a un *estar exigido*, volitivo cognoscente, en la eventualidad de juzgar sobre la base teórica intuitiva o representativa del mentar (constitución teórica).

Viviendo en el *intuir meramente sensible*, el del nivel inferior, ejecutándolo teóricamente, tenemos una *mera cosa* captada de la manera más simple. Pasando a la captación de valor y al juicio de valor estéticos, tenemos más que una mera cosa; tenemos la cosa con el carácter de valor como propio de su ser-así (o con el predicado expreso del valor), tenemos una cosa valiosa. Este objeto de valor, que en su sentido objetivo encierra el carácter de la valiosidad como propio de su ser-así, es el correlato de la captación teórica del valor. Es por tanto un *objeto* de nivel superior. (Husserl, 2014. pp. 38-39)

Esta capacidad del *yo-puedo*, al actualizarse en las vivencias desde sus actitudes, en las cuales se constituye el sujeto y es constituyente de los objetos, puede significar una actualización del sentido que adquiere el acto mismo en el sujeto. Esto es, la posibilidad de reflexionar sobre el acto que se ejecuta en ese nivel de constitución y no en el objeto.

unitaria: la atención, la retención y la protensión. El último está referido a las intenciones anticipatorias que se delinear desde el contenido de las representaciones anteriores (Husserl, 2011). También, resultan interesantes, respecto de los análisis del tiempo, los trabajos de Walton (2002) y el artículo de Calabrese (2019).

Husserl advierte la distinción que existe en el emitir juicio sobre el agradar como acto y el emitir juicio sobre el objeto que agrada. De tal manera que, el volverme como sujeto sobre mis acciones implica reflexionar como acto constituyente y no solo sobre los objetos que constituyo en mis realidades. Es así que, en los actos de evaluar y ser evaluado, no solo se fundamenta la reflexión sobre el sujeto-objeto de la evaluación, sino sobre el acto mismo que constituye la evaluación, lo que constituye el fundamento de constitución de la experiencia de la evaluación como vivencia antropológica. En ella se superponen los estratos objetivos de las vivencias sobre el estrato de los predicados que constituyen un valor para el sujeto y no necesariamente para todos los sujetos que se correlacionan con el mismo objeto.

Por lo tanto, el reflexionar como un acto teórico constituyente implica que ese *yo-puedo* del sujeto se constituya desde su atención, donación de sentido y búsqueda explicativa de los por qué de un acto específico; percepción inmanente dirigida al acto o retención inmanente, si el acto ya ha pasado como vivencia anterior. Es aquí donde empieza a configurarse la paradoja, inclusive desde los niveles constitutivos inferiores, porque desde la intencionalidad constituyente del sujeto, a través de sus vivencias de conciencia objetivante, el sujeto también es constituido desde el objeto o realidad que objetiva y constituye; en efecto, es la paradoja de constituir lo que me constituye.

La noción de sujeto desde las síntesis pasivas y activas como sustratos constitutivos

En su estudio fenomenológico sobre la fundamentación pasiva de la experiencia en el contexto de la fenomenología genética, Andrés Oswald (2016) establece que la conciencia es concebida por la fenomenología en permanente génesis, cuyos momentos en su curso temporal se relacionan a la manera de uno a partir de otro (*Auseinander*) y no en la forma de uno tras otro (*Nacheinander*). Esta consideración obliga a repensar la noción de sujeto en la fe-

nomenología. En él hay un *yo* que se actualiza con el contenido de sus actos, el que no se define de manera estática en la síntesis de sus contenidos, pero tampoco es un *yo* que se dirige a ellos de forma vacía; ya no es indiferente a sus propios actos, en la medida en que gana, en cada uno de ellos, una nueva propiedad que le es permanente desde sus síntesis constitutivas. Esta sedimentación de actos *yoicos* no es conservada como contenido en el tiempo, sino como hábitos de ese *yo* que se actualiza desde sus vivencias. Desde estas operaciones de conciencia hay un nivel de síntesis que implica que el presente de las vivencias se enlace de múltiples maneras, en virtud de su contenido, con el pasado y el futuro. A este nivel Husserl le denomina *síntesis de asociación*.

Esta dimensión de la experiencia abordada como fenómeno, es concebida por Husserl como dimensión o génesis pasiva de la experiencia. La pasividad, según Osswald, debe ser pensada en relación con la intencionalidad, no desde el planteamiento erróneo de asumir el concepto como simple receptividad de datos o relaciones *pre-categoriales*. Osswald explica que Husserl encuentra como antecedente de la síntesis pasiva la teoría kantiana de la “síntesis de la imaginación productiva”. Esta última está llamada a mediar, según Kant, entre la sensibilidad y el entendimiento como las dos facultades del conocimiento del ser humano. Al respecto, Osswald (2016) afirma:

De aquí que la fenomenología husserliana haga pensable una noción distinta a la mera receptividad, mediante un doble procedimiento: por una parte, disuelve la separación tajante entre sensibilidad y entendimiento; por otra parte, redefine los alcances del concepto de intencionalidad. (...) Ahora bien, si la constitución de los objetos externos depende de los actos constituyentes de la percepción (...), la estructura impresión-retención-protensión, propia de cada fase de la conciencia, no solo hace posible la percepción de los objetos externos sino que posibilita, al mismo tiempo, la percepción misma y, en general, a todos los actos de conciencia. (pp. 48-49)

Se subraya, entonces, la precisión que hace Osswald sobre Husserl en cuanto a que este último, en 1909, empieza a interpretar la relación entre sensibilidad y entendimiento como una unidad fluente y no como dos facultades abruptamente separadas en lo humano. Para Osswald, esta aclaración permite entender que la noción de pasividad es distinta a una mera receptividad. Esto es, desde la formación de unidades sensibles, gracias al operar de las síntesis asociativa, se constituyen las condiciones de posibilidad de los actos yoicos que no devienen únicamente de la intencionalidad del *yo* de la vivencia, sino en correlación con intencionalidades descentradas a él y que pululan en su periferia, en cuyos extremos se encuentra un campo predado.

Las síntesis pasivas configuran un campo sensible pre-dado dotado de un relieve, cuya topografía se define en virtud de la capacidad de sus unidades para despertar el interés del yo; i.e de la fuerza con la que llaman su atención. El yo, por su parte, se vuelve hacia las unidades *hyléticas* como respondiendo a la propuesta que ellas le dirigen. Se configura un vínculo dinámico en cuyos extremos se encuentra el campo pre-dado constituido pasivamente y el yo que se vuelve activamente sobre aquel. (Osswald, 2016. pp. 52)

Resulta interesante, para esta investigación, cómo Osswald detalla la forma en que se va sedimentando en diferentes niveles la síntesis pasiva, como base del operar constitutivo desde la intencionalidad. Sin embargo, ya en la cita anterior, se advierte que desde el avance en los estudios genéticos husserlianos se tiende a reconocer formas de la pasividad no-intencionales y que estas se corresponden con los estratos más elementales de la conciencia. El autor lo explica reconociendo que la pasividad intencional se va fundando desde una pasividad no-intencional como base de los actos de la conciencia.

Esta explicación permite reforzar lo expuesto sobre la no existencia de una división tajante entre sensibilidad y entendimiento, y sobre el hecho de que la distinción entre actividad y pasividad, como síntesis constitutivas, no remite a una separación arbitraria entre

estructuras fijas e incommunicadas de la conciencia. Ambos fundamentos sirven de base para entender que la constitución del sujeto que interpretamos en la experiencia de la evaluación educativa es dinámica y progresiva, de manera que va desde las formas pasivas no intencionales hasta los sustratos activos del operar de la conciencia, por lo que se determina que ese sujeto no es medible como objeto desde el acto mismo de evaluar. Ese sujeto es vida humana que constituye y es constituyente a través del vínculo dinámico de los estratos pasivos y activos de su conciencia, cuyo progreso, en lugar de ser medido, debe ser reflexionado en la evaluación educativa, si se concibe como experiencia antropológica.

La pasividad configura, en los estadios previos de constitución, la fuerza que impulsa al sujeto hacia la razón, que es su condición hacia la actividad, como despliegue de su operar de conciencia en el marco de sus vivencias; en él emerge una dinámica de virtud progresiva de *yo es*. Sin embargo, la posibilidad de sus propios conflictos y rupturas en su progresión teleológica no imposibilita, sino que, por el contrario, pone en juego una posibilidad o dimensión de crisis en el ámbito de los sentidos que adquiere en el experimentar y constituir el mundo para sí, y en las posibilidades de afectación de los otros y con los otros, en la comunización que representa la experiencia. Es el riesgo de adormecimiento o ruptura con el sentido al que se expone el sujeto en el constituirse y constituir al mundo, como paradoja de sí, que está implícita y es advertida en la descripción que hace Osswald de la síntesis de la pasividad como *protofuente*, condición y articulación continua de la actividad constitutiva.

Estos análisis, desde la perspectiva genética, conducen a una ampliación de la noción de sujeto y a una comprensión más profunda de la actividad como síntesis ulterior, además de su relación vinculante con las dimensiones de la síntesis pasiva en un sujeto que no es asumido como estático y vacío; por el contrario, es un sujeto que resulta siendo descrito con potestad creadora de sentido, y con capacidad constitutiva y constituyente.

Sujeto humano como potencialidad en constante latencia

A partir de la obra fenomenológica de Husserl es posible exponer el problema de lo humano dentro de los postulados de la fenomenología trascendental, interrogando no solo la constitución del sentido a través de las estructuras intencionales y trascendentales de la conciencia, sino también cómo el sentido de lo humano constituye relevancia para asumir problemas cotidianos. Estos resultan ser vectores de la subjetividad y la intersubjetividad, como lo es la evaluación educativa como experiencia antropológica. Lo anterior, desde el sujeto que cobra sentido y que se descubre inherente en esa correlación con el mundo y no desde la determinación ontológica de nuestra esencia, implica el cuestionamiento de la razón por su genética antropológica, la cual permite elaborar una descripción del ser humano desde la fenomenología, sin que se renuncie a su proyecto ontológico universal.

Es así como lo señala López (2017). Su obra sirve de fundamento, para esta investigación, por su valor descriptivo y por el balance que ofrece sobre la relación entre el sujeto humano y el sujeto trascendental en la fenomenología de Husserl que permite una descripción del sujeto desde la paradoja de la conciencia en su condición humana.

A la luz del pensamiento de Husserl, el ser humano no solo es *bios*, ni solo *ser en el mundo*, sino que es constituyente y es constituido por el sentido con el que dota al mundo desde la intencionalidad asumida como forma operacional de la conciencia. De ahí que, en términos de la fenomenología de Husserl, lo trascendental esté determinado por cómo en el sujeto se lleva a cabo la correlación intencional entre las objetividades y la conciencia, en tanto experiencias trascendentes desde la existencia o vida humana; esto es, vivencias fecundadas de sentido. Al inicio de su primera meditación, López explica lo anterior y subraya que Husserl le asigna la cualidad de trascendental al sujeto en tanto que en él es posible esa correlación entre objetividades trascendentes y la conciencia, correlación que posibilita la experiencia en términos de trascendencia. En este sentido, y como parte del análisis de la

vida misma, en razón al argumento de que nada puede ser captado con independencia de la subjetividad trascendental, trascendencia experimentada por la conciencia, el sujeto está referido al modo de darse en la conciencia las objetividades que se experimentan como acto general de la vida. Esto implica que cada uno porta en sí la posibilidad de un *yo* trascendental, cuya voluntad puede ser descrita como dirección hacia metas y supone un escrutinio de la conexión de las vivencias en ese *yo* al que alude Husserl y que reclama, desde la fenomenología trascendental, ser clarificado desde sus actos que muestran y constituyen la existencia humana.

Existe la evidencia universal de la certeza de sí como hombre racional que cuestiona la esencia del mundo desde sus vivencias al pasarlas por el cedazo contingente de su conciencia. Husserl aclara que esta conciencia no debe ser concebida ni asumida como un órgano que se reduce a lo físico instrumental, sino que debe ser entendida como la equivalencia trascendental del *yo* con posibilidades de efectuación, donde el mundo y su sentido es asumido como producto fecundo de la corriente y conexión de vivencias de la dualidad generativa egológica e intersubjetiva de la conciencia.

El considerar que la antropología es formulable con base en la fenomenología se fundamenta en la afirmación de Husserl sobre lo fáctico como el transcurso de la conciencia. Mientras nos abstraemos en los quehaceres cotidianos, el transcurrir de la vida diaria, permanece oculta una subjetividad, y el operar constitutivo y constituyente de la misma que reclaman ser develados. Desde esta formulación filosófica es posible por dos vías de lo que Husserl nominaliza como *suspensión*. La primera vía, desde la cual alude a la ruptura de nuestra creencia explícita de un mundo independiente de la conciencia, significa un cambio de actitud frente a la realidad. La segunda vía, que Husserl designa como *reducción*, alude a la correlación subjetividad-mundo como determinación subjetiva de dotar de sentido esa realidad que ya no es la misma por la condición constitutiva de suspensión-reducción y no es asumida de manera ingenua en la actitud natural que Husserl ha criticado. López (2017) lo formula de la siguiente manera:

El fenomenológico es un método de clarificación (cf. Hua V 93) y la Fenomenología en su conjunto es la ciencia de los orígenes, de las madres de todo conocimiento (Id.80), en tanto que la puesta entre paréntesis o la desconexión de todo cuanto existe en verdad, saca de su anonimato el experimentar trascendental, los actos de la conciencia constituyente; esa suspensión tiene la forma de no aceptar el “es” de los objetos sin las funciones constitutivas de la conciencia. Husserl desconecta la tesis de la *actitud natural* en función de perder el mundo en un tiempo reflexivo- ἐπιχώ. (p. 36)

En efecto, López explica, en su primera meditación, que describir al sujeto humano desde el método fenomenológico implica describirlo como potencialidad en constante estado de latencia, que avanza o progresa hacia el *telos* desde sus actos intencionales que le constituyen mientras confiere sentido a las objetividades que le permiten constituir y que, en doble vía, le constituyen el mundo en el cual es vida humana, desde sus vertientes transitoria y reflexiva. A su vez, la intencionalidad sintiente y objetivante configura una subjetividad que se constituye de manera progresiva desde las unidades de experiencias, por la adquisición de grados de toma de conciencia. De este modo, Husserl concibe como subjetividad la actividad de la conciencia y cómo en ella se enlazan sintéticamente todas las operaciones intencionales. Al respecto, como justificación de una antropología de base filosófica, López (2017) determina que uno de los resultados de la investigación descrita en su libro es la primera de las dos precisiones fundamentales para este estudio. Afirma el autor:

[1] Puede que el proyecto de Husserl no haya sido conscientemente la construcción de una analítica del ser humano, pero la descripción universal de la conciencia es a su vez una teoría de las fuentes constitutivas de la humanidad (...). [2] El principio fundador de la fenomenología, *el a priori universal de la correlación* -que Husserl dice haber descubierto en 1898 cuando preparaba las *Investigaciones lógicas*- tiene un punto, un aspecto común en el que precisamente las realidades de la

objetividad y subjetividad, el ente trascendente y sus modos subjetivos de donación, convergen y se integran, *ese punto es la vida*. (p. 62, 76)⁶

De ahí que sea necesario establecer, desde esta investigación, que la evaluación hace parte del mundo *fenomenizado* y, por ende, en ella, el sujeto experimenta como vida humana el fenómeno puro del vivir, del constituir la experiencia, donde la objetividad y los acaecimientos relacionales de la naturaleza pasan de ser hechos a ser fenómenos de conciencia. Es esta consideración la que delimita el presente estudio en su propósito de comprender al sujeto que constituye y es constituido en la experiencia de la evaluación educativa, tomando en consideración que López nominaliza vida como la totalidad de los procesos constituyentes de sentido. Lo peculiar de la vida es estar viviendo siempre algo y es en esa vivencia donde se constituye al mundo de ese algo, de esa realidad, la cual se afirma, se valora, se siente, se juzga, desde los modos de darse ese algo en los planos de conciencia de quien lo vive. Por lo tanto, referirnos a constitución, bajo tal fundamento de la fenomenología, se erige como la relación entre unidad de sentido y multiplicidad vividas, desde donde, según López (2017), aparecen dos niveles de interrogación a partir de los cuales se explicitan las tareas de la fenomenología estática y genética:

Aquí aparecen dos niveles de interrogación: el primero es el que concierne a la atención que el yo presta a los objetos de su experiencia y hacia los cuales toma posiciones una vez hecho un acto objetivante. La denominada Fenomenología estática es responsable de lo anterior, y la Fenomenología genética de lo que sigue, que es el segundo nivel: la inserción del objeto en la historia del yo, en su temporalidad; las condiciones que hacen posible que el sujeto tome posiciones. (p. 93)

Lo anterior fundamenta, entonces, que el sujeto que se constituye en la evaluación educativa como sujeto de actos trascendentes desde

⁶ La numeración es propia para ilustrar las dos razones y la cursiva es del autor de la cita.

sus vivencias cotidianas e intencionalidad de conciencia no es un sujeto estático-pasivo, es dinámico en permanente constitución-constituyente desde su potencialidad en constante latencia, y exige ser declarado desde su dinamicidad en relación con los otros y con el mundo. Es en la correlación sujeto-mundo/mundo- sujeto desde donde se describe la necesidad del uno para el otro, sin la supremacía del uno sobre el otro. Son mutuamente interdependientes y se complementan. Vargas Guillén (2006) propone dos movimientos fenomenológicos al respecto: 1. detrascentalización, cuando el mundo se impone al sujeto y le constituye; 2. trascendentalización, cuando de manera inversa el sujeto se impone al mundo y le constituye desde su subjetividad. Señala el autor: “Se trata de que el sujeto se exprese y, simultáneamente, de que se haga responsable de sí. La detrascentalización –el lenguaje, el trabajo y la interacción pueden verse, entonces, como presupuestos de la constitución del sujeto” (p. 175).

Tal como lo explica Vargas Guillen (2006): “En cualquiera de los casos, el resultado manifiesto es que, si se abandona el sujeto y su constitución trascendental, se decapita el ser personal que otorga y recibe el sentido (del mundo, de los otros, de sí mismo)” (p. 162). Ese sujeto se une al mundo a través de lenguaje, de los discursos, comunica y se comunica con otros que le constituyen. En ese mecanismo de comunicarse hay un trasfondo de constitución propia, pero también constituyente del mundo mismo. No es tarea, en este primer análisis de la investigación, el indagar sobre el plano discursivo constitutivo y constituyente que refiere el problema de esta (la evaluación). Esto supondría una derivada investigativa al respecto, pero se hace necesario hacer esta referencia porque hasta aquí se ha descrito un sujeto que se constituye sin remarcarse la propiedad que hace posible el mentar lo otro, al mundo y a los otros desde el lenguaje. La pretensión hasta aquí descrita subraya las cuestiones de la donación de sentido en el operar de la conciencia, de la necesidad de reconocimiento de un sujeto que opera en el mundo desde sus sustratos pasivos y activos, a través de los cuales es constituido en el mundo y es constituyente en interacción con otros.

Entonces, el conferir atención al otro en ese plexo de relaciones es constituyente desde la evaluación educativa, comprendida, en este análisis, como experiencia antropológica, necesaria de ser aclarada desde el fundamento fenomenológico. Somos uno constituido, en constitución y constituyentes desde la perspectiva en la que nos realizamos desde el despliegue inmanente en nosotros en proyección para el mundo. Desde dicho despliegue conferimos sentido (constituimos) y desde esa proyección con otros y con el mundo somos significados y se nos confiere atención y sentido (somos constituidos). Se contribuye a la constitución del sentido del mundo; de la subjetividad, desde el entorno comunitario, desde la relación con lo otro y el otro que hacen su entrada en mí y mi proyección subjetiva hace su entrada en ello y en ellos; es en ese terreno donde se posibilita su darse concreto en la experiencia.

A modo de cierre

Desde el terreno de enunciación de la antropología fenomenológica se busca en este estudio indagar en la noción de sujeto que se constituye en la evaluación y que se reconoce desde ella como constituyente en una experiencia que no es habitada unívocamente, sino comunizada en procesos constitutivos de trascendencia subjetiva e intersubjetiva. No corresponde a este estudio indagar por procesos de evaluación por aprendizajes, sus recursos o sus instrumentos, porque ese no es el objeto del que se ocupa. Su objeto de estudio es el sujeto con sus estratos constitutivos, reconocido en su experiencia con sus síntesis pasivas y activas. Implica, además, un análisis que indaga en la intersubjetividad como vector en los procesos de constitución del sujeto en la evaluación educativa y sus alcances como referencia para la concepción de una evaluación como fenómeno antropológico.

En efecto, asumir el mundo como realidad representable por un sujeto configurador de sentido y esta realidad en correlación con el mundo que deviene un fenómeno espacial e histórico, funda la An-

tropología fenomenológica sobre esa posibilidad de trascendencia en lo humano desde su justificación racional en su cotidianidad. Se argumenta, desde Husserl, por qué ese sujeto no puede ser medido a través de una evaluación instrumentalizada, si a ese sujeto se le reconoce como humano. Es un *yo* que biofísicamente se constituye, pero en ese *yo-cuerpo* hay unos estratos y operatividades intencionales de conciencia que le constituyen y es constituyente en un mundo en el que se correlaciona no solamente con las cosas y las realidades de ese mundo, sino con otros que también poseen intencionalidades constitutivas.

En este primer análisis se han abordado varios elementos que despliega la fenomenología para una descripción del ser humano sin caer en el problema de la antropologización o solipsismo. Entender la evaluación educativa como una experiencia humana, que se plantea desde la necesidad de no ser cosificada e instrumentalizada, implica recordar que evaluación educativa no solo remite a aquella que se realiza de los aprendizajes, sino aquella que comprende la evaluación asumida como uno de los escenarios de conexión de relaciones intersubjetivas en el que es necesario aclarar el sentido de la noción de sujeto y las posibilidades de constitución en esas relaciones.

Por otro lado, desde este análisis se ha precisado que la evaluación no puede determinarse como un instrumento de medición. La descripción y el planteamiento fenomenológico logra establecer lo equivocado y erróneo de esa noción porque ella permite determinar que el sujeto no se mide. Husserl define a los sujetos como unidades de desarrollo infinito y de carácter teleológico. Se evidencia, entonces, que la evaluación no es para medir sujetos como objetos en realidades prefijadas, sino para valorarla, reflexionar sobre ella y reconocerla como escenario de experiencia antropológica constitutiva, en la que hay presencia de un sujeto que desde su paradoja de constitución exige ser reconocido desde sus síntesis pasiva y activa, y ser declarado, desde sus modificaciones fenomenológicas, como humano en sus potencialidades y en permanente latencia.

Referencias

- Calabrese, C. (2019). Conciencia del tiempo en San Agustín y en Husserl. Los modos originarios de la subjetividad. *Alpha*, (48), 109-122.
- Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Herder.
- Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. UNAM y Fondo de Cultura Económica.
- López, A. F. (2017). *Psicología pura de la primera infancia y las experiencias fundantes. Dos meditaciones fenomenológicas y una disertación lírica sobre la educación*. Editorial Bonaventuriana.
- Osswald, A. M. (2016). La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl. Plaza y Valdés.
- Silva, N. (2022). Cuestión del sentido de la constitución en la fenomenología husserleana. *Resonancias*, (14), 15-25.
- Vargas Guillén, G. (2006). Constitución del sujeto y constitución subjetiva de mundo. De los límites de la detranscendentalización. *Revista Colombiana de Educación* (50), 162-176.
- Walton, R. (2002). Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl. *Naturaleza humana*, 4(2), 253-292.
- Walton, R. (2022). Niveles del sentimiento en Edmund Husserl. *Tópicos del Seminario*, (48), 22-36.

La producción del medio (*milieu*) en la práctica biopolítica

THE PRODUCTION OF THE *MILIEU* IN BIOPOLITICAL PRACTICE

Celsio Arceu¹

Universidad de Valparaíso, Valparaíso, Chile
celsio.arceu.a@gmail.com

RESUMEN: El siguiente artículo explora los estudios sobre biopolítica que realiza Michel Foucault referidos al espacio en base al concepto de *milieu* (medio). El arte liberal de gobernar no se ejerce solo sobre la población, sino también sobre el territorio donde circula y se relaciona aquella multiplicidad viva. La práctica biopolítica configura, por lo tanto, un medio en base a dispositivos de seguridad para la población puesto que esta, como especie viva, está rodeada de un entorno vital que la afecta. Este artículo aborda las técnicas y transformaciones del medio desde el liberalismo clásico hasta el neoliberalismo del siglo XX.

¹ Profesor de Filosofía y Magister en Filosofía por la Universidad de Valparaíso. Ha publicado *Apertura discursiva de una ciudad: Método y elementos de la ciudad en Gonzalo Millán* (Ensayo en Tensiones del pensar, Cenaltes Ediciones, Viña del Mar 2016). Ha realizado Talleres en la Universidad de Valparaíso relacionados a la Biopolítica y la Teoría de la imagen. Dedicó sus investigaciones en las áreas de Estética, Filosofía política y Territorio. <https://orcid.org/0009-0008-0757-9082>

PALABRAS CLAVE: Michel Foucault, biopolítica, medio, dispositivo de seguridad, neoliberalismo.

ABSTRACT: The following article explores Michel Foucault's studies on biopolitics concerning space based on the concept of *milieu* (environment). The liberal art of governing operates not only on the population but also on the territory where that living multiplicity circulates and interacts. Therefore, biopolitical practice configures a *milieu* based on security devices for the population, since as a living species, it is surrounded by a vital environment that affects it. This article will address the techniques and transformations of the *milieu* from classical liberalism to 20th-century neoliberalism.

KEYWORDS: Michel Foucault, biopolitics, *milieu*, security dispositif, neoliberalism.

Presentaremos, aquí, una reflexión sobre las prácticas biopolíticas y su relación con el medio, término referido al espacio biopolítico, su producción y gestión, en las sociedades neoliberales. El proceso de subjetivación de las individualidades en base a la expansión de la racionalidad de mercado está totalmente relacionado con las prácticas que se aplican en términos de espacio. Aquel afuera donde acontecen las relaciones de poder y saber, las cuales se encuentran vinculadas con la producción de un espacio articulado en base a dispositivos de seguridad y principios económico-políticos, es una base elemental para pensar un análisis biopolítico desde las últimas lecturas de los años 70 de Michel Foucault.

La diversidad de estrategias para la expansión de la racionalidad de mercado en base al principio de competencia, la aplicación de prácticas basadas en el desarrollo del "capital humano" y la producción de un medio en base a los dispositivos de seguridad, todos estos elementos con sus relaciones y mecanismos han sido claves para la aplicación de las gubernamentalidades neoliberales. Sin embargo, esta propuesta política no ha cumplido con las finalidades que en

aparición propone un Estado de seguridad y sus políticas públicas. En los hechos ha configurado un medio precario para la realización de las individualidades y ha generado desigualdad, desinformación, inseguridad, pobreza y deudas, entre otros efectos que produce el neoliberalismo, más que un Estado de confort para la población. Las experiencias más habituales y cotidianas están bajo formas aparentes de realidad, crean la ilusión de bienestar cuando en el fondo hay crisis. Este artículo será una reflexión sobre los elementos, poderes y efectos externos espaciales que influyen en la formación de vida “libres” bajo las reglas del mercado y sobre cómo la producción de un medio es clave para la producción de estas subjetividades.

En los cursos destinados al poder, Foucault sostiene que a mediados del siglo XVIII se empieza a desarrollar un nuevo ejercicio del poder sobre la vida. Se produce una transición desde las tecnologías disciplinarias que conformaban sujetos con un cuerpo dócil y funcional, como una máquina, hacia la biopolítica que los conforma como vivientes, como un “cuerpo-vivo”, como especie. Este concepto será clave, ya que nos refiere al ser humano como una entidad biológica.

Las razones para esta reinterpretación de los gobernables y para pensarlos como cuerpos-especie fueron variadas:

- a) Los desarrollos teóricos que implicaron el paso de la historia natural a lo que conocemos como biología por los avances de Lineo, Cuvier y Bichat -como muy bien profundiza en *Las palabras y las cosas*- que hicieron comprender al ser humano, en su “exterioridad”, como un animal biológico y no como una simple tabula rasa moldeable por fuerzas y saberes.
- b) Los tratados de policía de mediados del siglo XVIII que, consecuentemente, implicaron un trato distinto en el ejercicio político del Estado de policía sobre sus súbditos, al pensarlos como entidades vivas múltiples, una población, que comparten un medio vivo, aleatorio y expuesto en acontecimientos. Desde aquí, el Estado tiene el rol de generar seguridad en la población mediante sus “dispositivos de seguridad”.

- c) El desarrollo del “liberalismo” como mundialización del mercado sobre los poderes soberanos territoriales. Desde aquí empiezan los desarrollos de la biopolítica.

El medio y los dispositivos de seguridad

El concepto de *milieu* (medio) corresponde al tropo espacial utilizado por Foucault para referirse al espacio en donde se ejerce la biopolítica. Foucault plantea por primera vez el término “medio” en su curso *Defender la sociedad* y lo aborda desde un ámbito no solo biológico sino también político, vinculándolo a los procesos históricos del siglo XIX cuando se piensa al espacio político como espacio de seguridad.

El término “medio” abre un discurso espacial distinto del político tradicional, aquel referido a lo jurídico-territorial basado en una relación de soberanía entre ley y dominios. En esta ocasión lo comprende en su aspecto biológico como lugar donde se desenvuelve la población y sus relaciones en tanto especie viviente; esto quiere decir que convive frente a fenómenos externos relacionado al clima, enfermedades, ventilaciones, entre otros, refiriéndose al entorno vital donde está inmerso. Los discursos sobre relaciones entre seres humanos no solo están limitados a aspectos sociales y jurídicos, sino también, biológicos, elementos no necesariamente humanos que afectan su existencia. Cabe agregar que también hace referencia a ciertos espacios no naturales (las ciudades) que son construidos por los seres humanos, ya que representan parte del entorno donde circula y se relaciona la población humana.

Consideración de las relaciones entre la especie humana, los seres humanos como especie, como seres vivientes, y su medio, su medio de existencia, ya se trate de los efectos en bruto del medio geográfico, climático e hidrográfico (...). También el problema de un medio que no es natural y tiene efectos de contragolpe sobre la población; un medio que ha sido creado por ella. Ese será, esencialmente, el problema de la ciudad. (Foucault, 2007, pp. 221-222)

Si bien, en esta primera reflexión, Foucault se refiere al medio en tanto lugar donde circula y se desenvuelve la especie humana y, a la vez, reconoce la importancia de los efectos que tienen en ella en tanto medio geográfico natural y artificial, no explicita una de sus características más importantes: el uso de mecanismos reguladores por parte de un ejercicio político. Se referirá a esto más adelante cuando trate el problema de la ciudad. Sin embargo, fue en una publicación posterior, del mismo año, su libro *La voluntad de saber*, donde aclararía mejor este aspecto exponiendo la situación en la que se encuentran los seres humanos en un espacio biopolítico, definido como un espacio de seguridad compuesto de todos los elementos, tanto naturales como artificiales, que están en el juego real entre las relaciones vivas.

En el espacio de juego así adquirido, los procedimientos de poder y saber, organizándolo y ampliándolo, toman en cuenta los procesos de la vida y emprenden la tarea de controlarlos y modificarlos. El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima. Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político. (Foucault, 2008, pp. 134-135)

En la medida en que se desarrollan las técnicas políticas entre finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, se irá comprendiendo la característica propia del ser humano como ser viviente que pertenece a un mundo conceptualizado en términos biológicos. Por lo tanto, las prácticas políticas tomarán en consideración este fenómeno y aplicarán sus técnicas de poder-saber en base a un control, organización, regulación de todo lo correspondiente a lo vivo (fenómenos como las epidemias, inmigración, higiene, salud, delincuencia/seguridad, control de natalidad, catástrofes, entre otros). Su prevención es lo que apunta a regular la biopolítica. Lo político por primera vez se empieza a relacionar con lo biológico, y sus técnicas tendrán como finalidad

regular las condiciones de existencia, la salud vital de la población, tomando en cuenta todos sus procesos de ser viviente para regularla y normalizarla. Y las tecnologías de las cuales se servirá el ejercicio biopolítico para la población serán definidas como dispositivos de seguridad.

Los dispositivos de seguridad serían los elementos técnicos desde los cuales se aplica la biopolítica en la población creando una ambientación dispuesta en el medio, elementos que condicionan y regulan el medio natural donde circula la población.

La seguridad tratará de acondicionar un medio en función de acontecimientos o de series de acontecimientos o elementos posibles, series que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable (...). El espacio en el cual se despliegan series de elementos aleatorios es, me parece, más o menos lo que llamamos un medio. (Foucault, 2004, p. 40)

Los dispositivos de seguridad se disponen con anterioridad, generando un ambiente de seguridad en la medida en que se sitúan en la realidad existencial que en sí está expuesta a los acontecimientos posibles, por tanto, prevén y regulan en caso de aleatoriedades posibles. Los dispositivos de seguridad organizan, fabrican, producen el medio que es el ámbito de la circulación de la población, donde esta se desplaza y hace todas sus prácticas sociales. Los dispositivos de seguridad deberán, por lo tanto, intervenir y organizar todos los elementos y fenómenos concretos donde se dan los desplazamientos, construyendo así un espacio de seguridad para que la circulación fluya “naturalmente” en zona de confort. Me refiero a una multiplicidad de individuos que solo existen biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen. Una materialidad en tanto existencia real establecida y compuesta de variables, posibilidades, dinámicas y aleatoriedades, dentro de las cuales también está considerada la multiplicidad viva de la población. Por lo tanto, la biopolítica construirá un medio en bases a dispositivos de seguridad para las circulaciones de la multiplicidad viva y tomará un rol de reguladora del medio, ya que también deberá

garantizar las circulaciones de los hombres, del aire, de las mercancías, de las libertades, etc. Y se desarrollará en conjunto con el liberalismo.

Liberalismo, biopolítica, espacio

Ese biopoder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; este no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de la población a los procesos económicos.

(Foucault, 2008, p. 133)

Esta cita, tomada de *La voluntad de saber*, nos aproxima a una relación necesaria entre biopoder y capitalismo, considerando la relevancia que tiene la sujeción de los cuerpos individuales al aparato de producción capitalista –anatomopolítica– y las formas que adoptaría el biopoder en el siglo XIX con los nuevos ajustes respecto a los fenómenos que afectan a la población en torno a los procesos económicos –biopolítica– ambientado en un contexto de seguridad. La biopolítica, de la mano con las técnicas de seguridad sobre la población, se ejerce en base a la economía-política liberal, como régimen de verdad en tanto conjunto de reglas para la vida social basado en las relaciones de mercado. Foucault analiza profunda y únicamente el problema de la relación entre biopolítica y capitalismo en su curso *El nacimiento de la biopolítica*, el cual sería la vez en que el pensador francés trataría en profundidad los problemas del biopoder en la contemporaneidad. Hace allí un estudio genealógico de cómo se ha configurado la política actual en base a las tecnologías del liberalismo clásico y cómo durante el siglo XX se han ido modificando las estrategias biopolíticas por las influencias del ordoliberalismo alemán y el anarcocapitalismo norteamericano, ambas posiciones que conformarán las formas de gobierno actuales definidas como neoliberalismo.

Nos adentraremos, entonces, en la propuesta foucaultea de la política contemporánea que, teniendo en cuenta que la cerró en 1979 y muere en 1984, no continuó su desarrollo, pero dejó una apertura de análisis para los pensadores del ahora, del siglo XXI, con respecto a la biopolítica y nuestra sociedad contemporánea.

Antes de continuar, es necesario formular unas cuantas aclaraciones. En primer lugar, en la medida en que se desarrollan las políticas fisiocráticas, como también las prácticas liberales, se da inicio a la gubernamentalidad biopolítica. Sin embargo, los desarrollos de estas prácticas irán teniendo ciertas transformaciones importantes. El arte liberal que se desarrolla en el siglo XIX tendrá interesantes cambios en la segunda mitad del siglo XX, dada la aparición de la gubernamentalidad neoliberal. En el liberalismo clásico se creará un espacio para el mercado y en el neoliberalismo se creará un espacio para la competencia, por tanto, ambas formas de ejercicio político privilegiarán la economía antes que la soberanía en el arte de gobernar. En segundo lugar, desde el inicio de sus análisis, Foucault advirtió que no iba a enfocar el liberalismo como una ideología sino como una forma de gobierno. También analizará, dado que el liberalismo es un régimen particular de verdad, su tendencia a normalizarse en la sociedad, estableciendo una especie de “naturalismo” económico donde el Estado es solo regulador y no puede intervenir en las relaciones sociales y económicas.

La influencia de los fisiócratas del siglo XVIII es fundamental para los efectos de verdad con respecto a la economía política y la población, puesto que estos postulan que tanto la economía como el intercambio son aspectos “naturales” para las relaciones entre seres humanos, lo que se conoce como *laissez faire*. Si bien, los economistas clásicos abordaban los aspectos económicos en tanto principios abstractos, la influencia de los fisiócratas llevará a naturalizar las formas económicas, normalizando un régimen de verdad basado en las relaciones de mercado, entendiéndolas como características biológicas propias que ha desarrollado el ser humano. Esto implicará la consideración de la población y su multiplicidad de formas de

vida y relaciones como agente clave de la economía política. Para los liberales, las relaciones entre los seres humanos y sus prácticas de libertad, en cuanto población, funcionan en base al principio de auto-regulación desde sí misma, por lo tanto, el Estado no debería intervenir en las relaciones económicas –puesto que se regularían a sí misma por su naturaleza– y solo debería controlar el ambiente donde se efectúan las prácticas. Los principales elementos que permitieron este desarrollo fueron: la nueva estructura del mercado del trabajo que se desarrolla entre el siglo XVIII y XIX, como también las nuevas formas de biopoder que desarrollarán una relación capital entre la medicalización y la práctica estatal reguladora. Por lo tanto, el desarrollo de las prácticas liberales y los principios teorizados por los fisiócratas configuran un régimen de verdad que normalizará las prácticas sociales en base los principios del mercado.

Ahora la sociedad, como una multiplicidad de individuos diferentes que se relacionan y muestran en una aparente libertad de acto, se encuentra en un lugar compuesto por dispositivos de seguridad para la regulación de todo lo que afecte la protección de las prácticas de estos individuos. Una combinación perfecta con la que el liberalismo actuará como régimen ideológico y de comprensión de ser para las individualidades, puesto que el juego de las relaciones humanas estará condicionado por las reglas del mercado. El Estado deja de realizar una excesiva intervención y permite que la sociedad se autorregule bajo las reglas del intercambio económico. Sin embargo, al perder la capacidad de intervención en el mercado, el Estado no queda sin actividad, ya que pondrá la mirada en el interés, principio fundamental y regulador en el que se enfocará la Razón gubernamental, puesto que en el interés es donde se puede conducir y regular la normalidad de la población, elemento ligado al deseo de las multiplicidades individuales. Desde el capitalismo clásico hacia un capitalismo vital, el mercado del trabajo se extiende a la totalidad de la vida de los sujetos, incluyendo sus prácticas y sus intereses.

El gobierno ya no tiene que intervenir, ya no tiene influjo directo sobre las cosas y las personas ni puede tenerlo, solo está

legitimado, fundado en el derecho y la razón para intervenir en la medida que el interés, los intereses, los juegos de los intereses hacen que tal o cual individuo o tal o cual cosa, tal o cual bien o tal o cual riqueza o proceso, tenga cierto interés para los individuos, para el conjunto de estos o para los intereses de tal o cual individuo enfrentado a los intereses de todos, etc. El gobierno solo se interesa en los intereses. (Foucault, 2000, p. 65)

El gobierno ya no interviene ni influye, y solo se legitima con la ley y la intervención en la medida de los intereses de los individuos de la sociedad, generando alternativas para el cumplimiento de ellos –de ahí la importancia ingenieril para la construcción de puentes y caminos para las conexiones económicas entre agentes económicos. El Estado solo tendrá un rol de vigilante y mediador entre los intereses sociales. Las cosas pertenecen a los individuos como también sus libertades. Sin embargo, ocurrirá algo paradójal: las libertades individuales con sus intereses estarían puestas en el juego de la economía política, la cual pondría las reglas de la libertad. Por lo tanto, el liberalismo económico deja a los individuos en un espacio de mercado libre e intercambio en base a las mismas reglas del aparato de producción que serían los mismos límites de su libertad; el ejercicio individual, al estar ligado a la economía política, no dejaría a los individuos actuar en libertad como una liberación, sino que por el contrario, las conductas negativas para el mercado y la seguridad social serían controladas. La libertad que se pone en juego es una, la libertad económica, que es libre solamente bajo las reglas del mercado, donde no se crea la libertad, sino que se consume.

Si empleo el término “liberal” es ante todo porque esta práctica gubernamental que comienza a establecerse no se conforma con respetar tal o cual libertad, garantizar tal o cual libertad. Más profundamente, es consumidora de libertad. Y lo es en la medida en que solo puede funcionar si hay efectivamente serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio de la propiedad privada, libertad de discusión (...). Por lo tanto, la nueva razón gubernamental

tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizarla. (Foucault, 2000, p. 84)

Como este régimen apuesta por la libertad individual, la libertad de comportamiento sería la misma reguladora de este régimen, por lo tanto, el rol que tendría este arte de gobernar es el de producirla y organizarla bajo sus formas. La libertad para el arte liberal no es un dato previo, ni tampoco una zona prefabricada que haya que respetar y cuando lo es, solo lo es de forma parcial o regional. La libertad es algo que se va fabricando a cada instante en la medida que se juega con los intereses individuales de la población, por lo tanto, el liberalismo no es que acepte la libertad, por el contrario, tiene el rol de producir la libertad y mantener ciertos tipos de prácticas ligadas al marco económico. También deberá administrarla, principio clave que sería el principio de su clausura. Hay que pensar que las libertades y derechos individuales se presentan dentro de un marco que constituye justamente las prácticas de regulación de la población que se circunscriben en las relaciones sociales como relaciones económicas, las cuales están gestionadas en gran medida por la prácticas gubernamentales que crean este espacio de libertad.

Entonces, el liberalismo se serviría de estos nuevos principios: uno basado en este “naturalismo gubernamental” y otro, en la producción de la libertad. Por lo tanto: “¿Cuál va a ser entonces el principio de cálculo de ese costo de producción de libertad? El principio de cálculo, por supuesto, es lo que llamamos seguridad” (Foucault, 2000, p. 85). Así es como se empiezan a relacionar mutuamente el liberalismo con la biopolítica, aplicando instrumentos tales como administración de los riesgos y la puesta en prácticas de mecanismos de seguridad y controles disciplinarios en base a la autorregulación del panóptico de Bentham, donde la misma sociedad es la reguladora de sí misma en sus momentos de crisis, y la administración y producción de la libertad es constante. Una puesta en juego donde la producción de las libertades y la naturalidad del ejercicio económico son claves para

el gobierno de la población que se termina gobernando a sí misma bajo un conjunto de reglas producidos para sus relaciones sociales.

El espacio en el arte liberal de gobernar: de lo territorial a lo planetario

En torno al aspecto espacial del arte liberal de gobernar corresponde nombrar dos dimensiones: una interna y otra externa. En cuanto a la dimensión interna, es importante reconocer la información de los estudios sobre las ciudades o espacios de seguridad que se han tratado en los trabajos de Foucault: la producción de un medio configurado entre lo natural y lo artificial para un mejor desenvolvimiento de las relaciones sociales y mercantiles, un fluir autónomo de la circulación de la población en la medida en que se autorregule a sí misma, y un lugar en el que se eviten los acontecimientos negativos para una sociedad, un espacio de seguridad. Si bien, el espacio biopolítico, en un aspecto interno, territorial, nos remite a los dispositivos de seguridad que regulan a la población, para el arte liberal de gobernar no bastará solo con estos aspectos internos, puesto que la economía política se abre a las relaciones exteriores y, por ello, no se puede limitar solo al espacio territorial. Por lo tanto, en un sentido económico y no jurídico, al Estado le tocaría el rol de velar por su territorio, pero el arte de gobernar tendría otro objetivo que iría más allá de los límites de un dominio soberano. El liberalismo tiene como ideología espacial abarcar la totalidad del mundo mediante las estrategias económicas del mercado, por tanto, en un sentido exterior, es planetario.

Si bien la verdad económica como régimen del liberalismo y la constitución del mercado son aspectos fundamentales para comprender la constitución del arte liberal de gobernar, el otro aspecto importante es su aspecto espacial, el que nos lleva a la idea de la mundialización del capitalismo: “Ahora querría abordar un tercer aspecto que también me parece fundamental. El de los equilibrios internacionales, es decir, Europa y el espacio internacional en el liberalismo” (Foucault, 2000,

p. 72). El progreso económico ilimitado del siglo XIX sería una de las características fundamentales para la apertura del liberalismo en un plano internacional como también el imperialismo y las colonias serían un factor esencial para la expansión del capitalismo como forma o verdad económica para los individuos de distintos territorios.

Se invita a una mundialización del mercado desde el momento en que se postula como principio, y también como objetivo, que el enriquecimiento de Europa se alcance no gracias a la pobreza de unos y la riqueza de otros, sino por un enriquecimiento colectivo, y además indefinido. El carácter indefinido del desarrollo económico de Europa y, en consecuencia, la existencia de un juego en suma no igual a cero implica desde luego convocar a todo el mundo en torno de Europa a intercambiar, en un mercado que será el mercado Europeo, sus propios productos y los productos Europeos. (Foucault, 2000, p. 73)

La mundialización del mercado se abre en la medida en que Europa expande las reglas del juego económico a todos los territorios por medio de la colonización y el imperialismo, interviniendo en las naciones no constituidas y no desarrolladas bajo las reglas del juego económico político. Para los europeos el mundo entero se abre como un mercado indefinido, en el cual la forma del liberalismo se expande como una evangelización sobre todos los territorios, los cuales, para el viejo continente, serán fuentes de recursos y riquezas en la medida que se exploten algunas tierras y se intercambie con otras. La expansión a otros lugares del mundo permite la conexión con otros territorios para los intercambios comerciales en un nivel más amplio, el de la economía de mercado. Se convoca al mundo en torno a Europa donde ellos mismos serán los que importen y produzcan los productos: “Ahora se encuentra en un estado de enriquecimiento permanente y colectivo en virtud de su propia competencia, siempre que el mundo entero constituya el mercado” (Foucault, 2000, p. 74). La explotación de los territorios colonizados implica el enriquecimiento europeo y la balanza europea su regulación económica con respecto a los países

Europeos. Ahora la economía se hace infinita, porque se rompen los límites territoriales pertenecientes a las épocas territoriales y policiales que bloqueaban el juego económico exterior. Entonces, la apertura de un mercado mundial implica desde luego una diferencia de naturaleza y estatus entre Europa y el resto del planeta. Es decir que, por un lado, Europa y los europeos serán los jugadores y, por otro, el mundo será la apuesta. El juego está en Europa, pero la apuesta es el mundo.

Digamos, no obstante, que allí tenemos los inicios de un nuevo tipo de cálculo planetario en la práctica gubernamental europea. Y me parece que podríamos encontrar unos cuantos signos de esa aparición de una nueva forma de racionalidad planetaria, de esa aparición de un nuevo cálculo de dimensiones mundiales. (Foucault, 2000, p. 74)

Con el desarrollo del arte liberal de gobernar veremos una expansión ideológica en el mundo con respecto al capitalismo, la cual impondrá el juego económico a nivel planetario priorizando la economía por sobre las soberanías nacionales. Esto implicará una configuración racional con respecto a este aspecto para todas las poblaciones venideras, donde el mercado será la regla de las relaciones internacionales que afectarán propiamente las organizaciones y jurisdicciones internas que se deberán adecuar a las nuevas formas y estrategias económicas mundiales: “Digamos que hubo una jurisdicción del mundo que debe pensarse en términos de organización de un mercado” (Foucault, 2000, p. 75). Sin embargo, para ello no solo bastará con estrategias económico-políticas, puesto que el principio con el que se regularán e impondrán estas prácticas será el principio de seguridad en base a la idea de paz mundial y perpetua: “Un ejemplo más del surgimiento de una racionalidad gubernamental cuyo horizonte es el planeta entero: pues bien, los proyectos de paz y organización internacional en el siglo XVIII” (Foucault, 2000, p. 75). La eliminación de las fronteras y la expansión del mercado, como decían los fisiócratas, será la estrategia que garantizará la paz perpetua que nos exponía Kant en 1795: “Cuanto más grande sea el mercado externo, menos fronteras y límites tendrá y más garantizará con ello

la paz perpetua” (Foucault, 2000, p. 75). Si el filósofo alemán nos dice que la naturaleza nos garantizará la paz eterna, el argumento se potenciará con la propuesta de los fisiócratas que afirmaron que la buena regulación del mercado posibilitaría el equilibrio natural y, en un sentido, mundial. La planetarización comercial sería la garantía de la paz perpetua en el mundo. Por lo tanto, “La naturaleza ha querido que el mundo entero y toda su superficie quedaran librados a una actividad económica que es el de la producción y el intercambio” (Foucault, 2000, p. 76). Con este argumento defenderán los liberales la expansión planetaria de su método, sin embargo, en el siglo XX, sus prácticas se pondrán en cuestionamiento y habrá naciones en oposición a estas políticas de mercado, que producirán hechos importantes en la historia que implicarán modificaciones para el arte liberal de gobernar.

Configuración del medio en el neoliberalismo del siglo XX: regulación del espacio para la competencia y la expansión de la racionalidad de mercado

La primera mitad del siglo XX fue una época de transformaciones importantes para el ámbito económico y político internacional, puesto que las políticas imperialistas y liberales iban a tener defeciones y críticas importantes que transformarían las formas Estatales en gobiernos excesivos –totalitarismos y fascismos. La cuestión es que estas formas de gobierno autoritarias no perdurarán por todo el siglo, puesto que se iniciarán variadas críticas con respecto a los gobiernos de excesiva intervención. La república de Weimar, la crisis del 29, las políticas del *New Deal* propuestas por Roosevelt, el desarrollo y crítica del nazismo, la reconstrucción de la posguerra, entre otros hechos, serán los focos fundamentales para que escuelas económicas del mundo desarrollen una nueva propuesta económico-política que vuelva a integrar el modelo liberal, pero con ciertas sofisticaciones adecuadas para el contexto. Estamos hablando del ordoliberalismo

alemán y el anarcoliberalismo de la escuela de Chicago, denominadas así como las corrientes de pensamiento que dan forma al neoliberalismo. Foucault se enfocará en estas formas del capitalismo para identificar los mecanismos y técnicas de su funcionamiento, y mostrar cómo ambas posturas, con sus similitudes y diferencias, se van entretejiendo para formar la política neoliberal contemporánea. El neoliberalismo alemán transformará la idea de regulación en base a la idea de marco y el neoliberalismo norteamericano potenciará la extensión de la racionalidad del mercado con la noción de capital humano, técnicas fundamentales de la práctica biopolítica contemporánea para la constitución del *homo economicus* (hombre-empresa).

El ordoliberalismo alemán: el marco como regulador de las condiciones de existencia para la competencia

El ordoliberalismo o neoliberalismo alemán, como se llamará posteriormente, tendría su origen y conceptualización en las décadas del 30 y el 40 por medio de algunas reuniones en la Escuela de Friburgo, donde se juntaron personajes como: Walter Eucken, Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow, Ludwig Erhard, entre otros, para conformar lo que sería la revista *Ordo* y el concepto de economía social de mercado. El nombre ordoliberalismo, punto de origen del liberalismo alemán, deriva del mismo nombre que la revista de la escuela de Friburgo “Ordo”, que significa organización o marco, elemento propio de este tipo de gubernamentalidad. Esta postura surgió como una reacción política y económica contra las economías dirigidas y planificadas que se estaban aplicando en la Alemania de Weimar que derivaron en el nacional socialismo de los nazis y, también, sería una reacción con respecto a la “política social” de Keynes por su proceso de intervención. Para los ordoliberales, la economía de mercado no debería ser planificada sino organizada, pero desde un marco institucional y jurídico que asegure la libertad de los procesos económicos sin que haya efectos sociales negativos.

Esta propuesta de 1930 que influirá en casi todos los países capitalistas posteriores constituirá una nueva Razón gubernamental que se enfocará en la idea de marco. ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, como una crítica a los liberalistas clásicos, el ordoliberalismo afirma que el mercado no es un dato natural, por lo tanto, no se genera de la forma que expresaban los “naturalistas”, ni funciona así, por el contrario, es artificial, se establece y se va construyendo. Por lo tanto, el mercado es un desafío para generar y mantener, y la estrategia que proponen para estos efectos es la idea de una organización que se ajuste a un marco: el mercado requiere un marco que construya las condiciones de existencia que lo hagan posible.

Foucault nos presenta tres transformaciones elementales para la constitución de la Razón gubernamental ordoliberal: una nueva relación entre Estado y mercado, el paso del principio de intercambio hacia el de la competencia y la nueva forma de gubernamentalidad fusionada entre Estado y mercado por medio del marco –objeto propio de la biopolítica donde se abordará el problema del medio.

La primera transformación nos refiere a la relación entre Estado o gobierno y mercado. A diferencia de los liberalistas clásicos, el ordoliberalismo no considera su forma de gobernar como un desprendimiento del mercado respecto del Estado, limitando la acción de este, sino que busca generar una nueva forma de gobierno a partir de la racionalidad del mercado. El Estado que quiere producir el ordoliberalismo tendrá en su base los principios del mercado, sobre todo el principio de la libertad de mercado, la que sería su fundamento organizador. Por lo tanto, la economía de mercado se vuelve principio legitimador y formalizador del Estado. Esta perspectiva también la adoptará el neoliberalismo norteamericano, sin embargo, ellos profundizarán un poco más en este aspecto.

(...) dicen los ordoliberales, es necesario invertir la fórmula y proponerse la libertad de mercado como principio organizador y regulador del Estado, desde el comienzo de su existencia y hasta la última forma de sus intervenciones. Para decirlo de otra manera, un Estado bajo vigilancia del mercado más

que un mercado bajo la vigilancia del Estado. (Foucault, 2000, p. 149)

La segunda transformación conceptual es el desplazamiento del principio del intercambio, propio del liberalismo clásico, hacía el principio de competencia desigual. La competencia entre naciones existía propiamente en el liberalismo clásico, puesto que era regulada por la balanza europea y la paz armada, y el principio articulador del mercado no era la competencia sino el intercambio. El intercambio tenía un rol fundamental en la articulación del mercado puesto que establecía relaciones de simetría entre naciones e individuos y era, a la vez, considerado como un dato natural, como parte de la naturalización del mercado del *laissez faire*. Sin embargo, los ordoliberales darán un giro a esta base articuladora. En primer lugar, sostendrán que hay que salir de la ingenuidad del naturalismo y comprender que ni el mercado ni la balanza europea son datos naturales, sino artificiales y, por tanto, la competencia que se identificaba con la balanza europea tampoco sería natural. Estos datos artificiales no se autorregulan por sí mismos, sino que hay que provocar este fenómeno y esto debe ser un objetivo permanente. En segundo lugar, el intercambio, como principio regulador en base a la simetría, no sería el eje desde donde se mueve el mercado, sino que más bien sería la competencia, la cual no genera simetría abstracta, sino desigualdad. En tercer lugar, no hay que considerar el principio de competencia solo entre Estados, sino también entre individuos. Por lo tanto, el arte ordoliberal de gobernar debe aspirar al principio de competencia y el Estado, al desligarse del principio naturalista de autorregulación donde no interviene, ahora debe saber producir las condiciones de existencia para el mercado de competencia.

Y, por último, una tercera transformación: el Estado y los mecanismos del mercado ya no funcionarían por separado, sino que ahora se unirían en una misma gubernamentalidad. Lo que permite esta conexión entre ambos estamentos sería la idea de marco, concepto fundamental en la política ordoliberal y la principal cualidad en re-

lación con lo biopolítico: “Por consiguiente, la inquietud principal y constante de la intervención gubernamental, al margen de esos momentos de coyuntura de los que les hablaba hace un rato, deben ser las condiciones de existencia del mercado, es decir, lo que los ordoliberales llaman ‘marco’” (Foucault, 2000, p. 172). En esta cita tenemos dos afirmaciones importantes: el marco es el objeto de la gubernamentalidad y es lo que produce las condiciones de existencia del mercado. El marco funcionaría como una nueva forma de organización en base a la reunión entre Estado y mercado, siendo este último artificial y, por ende, producible. Por lo tanto, el Estado que gobierna para el mercado debería, por medio de su organización, producir y administrar la libertad o el consumo de ella, y generar las condiciones para la competencia.

Para cumplir con los objetivos de este arte de gobernar se necesitarán diversas estrategias, dentro de las cuales, las técnicas del medio no quedarán excluidas, sino que serán elementos propios de una biopolítica del espacio que estarán bajo las políticas del marco para construir las condiciones de existencia del mercado competitivo. Foucault utiliza un texto de Eucken de 1952 en el que este aborda el problema de la agricultura alemana y dónde se deberá actuar desde una economía de mercado.

Habrá que actuar sobre datos previos que no tienen un carácter económico, pero condicionan una eventual economía de mercado. (...) No sobre los precios, no sobre tal o cual sector poco rentable para asegurar un sostén: son todas intervenciones malas. ¿Sobre qué actuarán las buenas intervenciones? Y bien, sobre el marco. Es decir, primero, sobre la población. (...) También habrá que intervenir en el plano de las técnicas. (...) En tercer lugar, modificar el régimen jurídico (...). Cuarto, modificar, en la medida de lo posible, la distribución de los suelos y la extensión, la naturaleza y la explotación de las tierras disponibles. Para terminar, y en última instancia, es preciso poder intervenir sobre el clima. (Foucault, 2000, p. 173)

Realizando una enumeración de los elementos de control propios del marco –puede haber más puesto que es un ejemplo–, Foucault nombra cuatro, de los cinco objetos de intervención que son propios de la biopolítica: población, clima, tecnologías y gestión de las tierras, elementos ambientales propios del medio existencial definido como marco, que sería el principio de sofisticación y regulación de un espacio biopolítico. Hay dos puntos importantes con respecto a esta propuesta: en primer lugar, son condiciones previas que se ambientan para implementar el fenómeno económico y para que funcione la economía de mercado y, en segundo lugar, es una organización de condiciones extraeconómicas, pero necesarias, para la formulación de mercado, condiciones del medio, del espacio previo a las articulaciones artificiales del mercado, las cuales se organizan en función de este.

Lo que implica esta sofisticación de variables ambientales es establecer, asegurar y controlar el marco económico por medio de una política social de seguridad, ya que una vez constituida, el marco puede ser aplicable. Un ambiente estable para la población conlleva un lugar propicio para la disposición de variables para el ejercicio económico, produciendo un entorno social adecuado. Por lo tanto, al establecerse y activarse la economía de mercado en un medio favorable, se condicionarían las prácticas sociales de la población en base a las relaciones de mercado.

La sociedad regulada según el mercado en la que piensan los neoliberales es una sociedad en la cual el principio regulador no debe ser tanto el intercambio de mercancías como los mecanismos de competencia. (...) una sociedad sometida a la dinámica competitiva. No una sociedad de supermercado: una sociedad empresa. (Foucault, 2000, p. 182)

Por lo tanto, las prácticas biopolíticas producirían otro tipo de sujeto –que no es antropológico sino producido– que no sería del intercambio, sino que sería el *homo economicus*, el hombre-empresa: “El *homo economicus* que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio. No es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa

y la producción” (Foucault, 2000, p. 182). Este es el tipo de individuo que buscaría producir el neoliberalismo, donde se dispondría una trama social, desde las unidades básicas, para que el individuo adopte esta forma empresa en base a los principios de competencia y gestión de sí mismo. No es natural, es un artificio, un tipo de vida empresarial que se produce en la medida en que se organiza un entorno en base a un marco regulado por la competencia.

Para ello, la regulación de la población, en vistas de producir al hombre empresa, requiere de un desarrollo de los sistemas de seguridad social, ya que la política social debe impedir que los sujetos salgan del juego económico. Es un entorno donde los individuos son invitados, estimulados, orientados a participar en el juego económico del hombre-empresa dentro del cual la seguridad social procurará impedir que los individuos de la sociedad renieguen del sistema económico. Será el desarrollo económico de uno mismo lo que defina la calidad de vida, un estricto individualismo, y quienes no actúen conforme a las políticas gubernamentales serán considerados anormales y serán excluidos, ubicándolos en los espacios disciplinarios institucionales.

El neoliberalismo norteamericano: la teoría del capital humano como método de extensión de la racionalidad de mercado al conjunto social

El neoliberalismo norteamericano, también denominado anarco-liberalismo de la escuela de Chicago, surge en la segunda mitad del siglo XX como movimiento político contrario a los Estados intervencionistas keynesianos implantados por Roosevelt y las proyecciones de seguridad social de posguerra. Sus teóricos más importantes son el austriaco Friedrich Von Hayek (1899-1992) premio nobel de economía del año 1974 y Milton Friedman (1912-2006) quien obtuvo el mismo premio el año 1976.

Si bien existen similitudes entre el neoliberalismo alemán y el norteamericano, este último surge de otra manera. Aunque toma

algunos aspectos esenciales de las formas de Razón de Estado de los alemanes, no serán estos sus elementos claves, puesto que, desde la independencia norteamericana, la política norteamericana siempre ha sido liberal, esto implica que las relaciones sociales y modos de vida mercantiles han estado arraigados desde los inicios de la cultura estadounidense. Por lo tanto, podríamos decir que el liberalismo norteamericano no solo es una técnica de gobierno, sino una forma de pensar, una forma de ser transversal.

Los norteamericanos aceptarán la idea de marco –organización económica de las condiciones del mercado–, como concepto, pero no aceptarán el ordenamiento como intervención, ya que la teoría que implementarán sobre el capital humano buscará extender la racionalidad del mercado a nuevos ámbitos más allá de lo económico. No basta expandir a las condiciones existenciales las reglas del juego económico, sino que también hay que llevarlas hacia otros ámbitos de la racionalidad que no hayan sido explorados o que se hayan considerado insuficientes. Construir y expandir un ambiente propicio y artificial para el mercado e ir adecuándose a las distintas formas de vida, incluso críticas, implica la ampliación de una racionalidad de mercado a todos los individuos, aspectos y relaciones sociales.

La teoría del capital humano difiere de la de constitución del hombre-empresa propuesto por los alemanes, puesto que ya no se trata una mera disposición espacial, sino también racional. Esta teoría propone una reinterpretación del concepto de trabajo abordado por Ricardo y Marx que se limitaba a los conceptos de fuerza, tiempo y valor producido; para los norteamericanos el trabajo se define como actividad humana-económica. Para esta comprensión se introduce una relación estratégica, en la que el salario no se considera como un valor resultado por el trabajo para el trabajador, sino como un “ingreso” –teoría de Fisher–, que se define como un resultado, producto o rendimiento de un capital, por lo tanto, el salario sería una renta de un capital. El salario es la renta de un capital donde el capital sería el mismo individuo y, por tanto, implica la gama de condiciones físicas, psicológicas y educativas que hacen apto al indi-

viduo trabajador para hacer un trabajo. Es un hombre-empresa de sí mismo. La noción de capital humano tiene como base la noción de empresa, ya que permite concebir la noción de ingreso, capital y renta con respecto al ser humano.

Podrán advertir que aquí tenemos, llevado al extremo, el elemento que ya les había señalado en el neoliberalismo alemán y hasta cierto punto en el neoliberalismo francés: la idea de que el análisis económico debe reencontrar como elemento base de esos desciframientos no tanto al individuo, no tanto procesos o mecanismos, sino empresas. (Foucault, 2000, p. 264)

El individuo pasaría a ser el empresario de sí mismo y su vida es la que está en juego. Los valores del trabajo de la teoría clásica cambian y el análisis económico desplaza su atención de los mecanismos de producción, intercambio y consumo, al estudio de las decisiones sustituibles, donde se aceptan o rechazan las formas de vida, ya que el trabajador es un sujeto activo que toma decisiones sobre sí mismo. El capital humano se conforma por todos los elementos que ha adquirido cada individuo: educación, salud, cultura –su vida– que puede poner en práctica en su actividad laboral. Su capital humano es puesto en juego para valorizar su propia vida, puesto que su salario definiría las condiciones de su vida, por la renta de un capital, donde uno mismo sería su propia regulación. Los sujetos son convertidos en empresas que requieren emprender, ser empresarios de ellos mismos.

La teoría del capital humano no excluye lo anormal, puesto que se adecúa a las diversas formas de vida en la medida que sigan las formas económicas, por tanto, lo regula y eso lo hace expandible. Con esto vemos reflejado lo culturalmente penetrante y de gran capacidad de estructuración de subjetividades que es el neoliberalismo de la escuela de Chicago como régimen de verdad. El capital es el viviente productivo que se da en los términos de energía, actitud, competencia: un poder-hacer inseparable de quien lo vive. Capital es poder y saber hacer cualquier cosa, y la actividad viene pensada desde los principios

de la unidad-empresa. Con esto se extiende la racionalidad que opera en el mercado hacia nuevas dimensiones: proyectos de vida de sujetos, relaciones familiares, procesos educativos, etc.

Ahora bien, ¿qué función tiene esa generalización de la forma empresa? Por un lado, se trata, desde luego, de multiplicar el modelo económico, el modelo de la oferta y la demanda, el modelo de la inversión, el costo y el beneficio, para hacer de él un modelo de relaciones sociales, un modelo de existencia misma, una forma de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, el futuro, el grupo, la familia. Multiplicar ese modelo económico. (Foucault, 2000, p. 278)

Se empieza a construir una articulación para regular la vida de los sujetos entre las políticas de seguridad social ambientales y la racionalidad del capital humano. No se eliminan los procesos de normalización, sino que se hace un refinamiento en vistas de la administración del deseo y la producción de la vida. El hombre-empresa construye sus condiciones materiales de vida a partir de la adquisición del capital cultural. La expansión de la racionalidad económica implica que lo social se haga económico. Por lo tanto, el medio se piensa a partir de esta racionalidad económica y se adecua a estos mismos principios.

En el horizonte de ese análisis tenemos, por el contrario, la imagen o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de sujetación interna de los individuos, sino de tipo ambiental. (Foucault, 2000, p. 303)

El espacio de apertura que nos abre el neoliberalismo económico busca abarcar a todas las individualidades y adecuarse incluso a las formas opuestas considerándolas como parte de sus engranajes. No hay exclusión. Las reglas del juego, de las relaciones entre los hombres están constituidas y todos somos participantes. Con esta última

referencia a Foucault nos encontramos con el carácter performático que tiene la biopolítica con respecto al capital humano, puesto que deja la disposición previa para el cuerpo social, al mismo estilo de la frase con que Foucault abre su discurso biopolítico: “hacer vivir, dejar morir”. La gubernamentalidad neoliberal obliga a vivir, aunque se ponga resistencia, y nos sumerge en una vida constituida por la formación y el egoísmo individual, y la competencia entre nosotros mismos. Es un espacio abierto y configurado para las relaciones de competencia. Se mantiene la forma alemana, pero cambia la forma de gestión de la vida, la vida es autogestionada por la razón gubernamental que exige la participación y administra nuestros deseos y sueños. Es una autogestión del individuo en un marco o ambiente abierto para nuestra constitución individual, donde la precariedad de la vida dependerá de si nos alejamos de las reglas del juego. La gestión política no intervendrá en la vida de los sujetos, pero sí en las condiciones ambientales, en ese espacio abierto donde no se excluye nadie, sino que solo se regula el entorno social y ambiental.

Cualquier conducta que responda de manera sistemática a modificaciones en las variables del medio debe poder ser objeto de un análisis económico; (...) El *homo economicus* es quien acepta la realidad. Es racional toda conducta que sea sensible a modificaciones en las variables del medio y que responda a ellas de manera no aleatoria y por lo tanto sistemática, y la economía podrá definirse entonces como la ciencia de la sistematicidad de las respuestas a las variables del medio. (Foucault, 2000, p. 308)

La gubernamentalidad neoliberal se instala y se despliega ambientalmente por todos los espectros mediante su racionalidad, tratando de sistematizar las conductas individuales ajustadas a las modificaciones aleatorias del medio, generando una sistematización adaptativa conforme a los cambios de la realidad. Por tanto, existe una sistematización de las individualidades con respecto al espectro gubernamental para la constitución del hombre empresa, puesto que este al aceptar la realidad, también acepta y se adecua a los cambios.

El espacio vital se convierte en mercado, y a los hombres, desde que nacen, se los acomoda a esta forma de ser empresa, como una biopolítica que se apropia de los individuos. Una tecnología de poder que se produce y a la vez domina, que se hace entorno ambiental: social y artificial, pero jamás natural.

Quien acepta la realidad o responde de manera sistemática a las modificaciones de las variables del medio, aparece justamente como un elemento manejable, que va a responder de forma sistemática a las modificaciones sistemáticas que se introducen artificialmente en el medio. El *homo economicus* es un hombre eminentemente gobernable. (...) el *homo economicus* pasa a mostrarse ahora como el correlato de una gubernamentalidad que va a actuar sobre el medio y modificar sistemáticamente sus variables. (Foucault, 2000, p. 310)

Si bien el medio configurado se va transformando, la población humana se adapta a los nuevos acontecimientos de las variables del medio.

Con el pasar de los años se ha hecho evidente, en la constitución del hombre-empresa en las prácticas neoliberales, que la noción de *homo economicus* no es natural, no es antropológica, por lo tanto, podemos adoptar otras formas de vida. La tensión entre aceptar la realidad del medio donde nos movemos y hacemos, y el buscar o construir puntos de fuga o vías de escape es compleja: incluso los movimientos políticos más contrarios al neoliberalismo se han ido adecuando a su marco, que no excluye y se adapta, y va cristalizando en un eterno ahora. El conflicto que nos presenta Foucault está aún vigente en nuestra actualidad, y la condición interna y espacial está reflejada por las formas de gobierno de nuestra actualidad.

¿Podremos cambiar el medio artificial que se ha producido para el mercado, la competencia y la empresa? ¿O nos rendiremos y aceptaremos la realidad? ¿Podremos buscar nuevas alternativas? ¿Construir nuevos espacios? Foucault nos deja en esta encrucijada. En sus últimos años de vida no profundiza más en el tema, sin embargo, en sus arqueo-genealogías siempre nos contó que hubo resistencias y como las sociedades críticas nos han mostrado, siempre las habrá.

Referencias

- Foucault, M. (2000). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Siglo XXI.
- Salinas, A. (2014) *La semántica biopolítica; Foucault y sus recepciones*. Cenaltes.

CÓMO CITAR

Pellegrini, F. (2024). La falsa primacía posmoderna: crisis de las certezas, representación y cuerpo. *Ethika+*, (10), 151-167. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.75347>

La falsa primacía posmoderna: crisis de las certezas, representación y cuerpo

THE FALSE PRIMACY OF THE POSTMODERN: CRISIS OF CERTAINTIES,
REPRESENTATION, AND BODY

Fabiana Pellegrini¹
Universidad Complutense de Madrid
fabpelle@ucm.es

RESUMEN: Lyotard, en 1979, atribuye una falsa primacía a la posmodernidad respecto a ciertos temas. Entre estos temas está la crisis de las certezas,

¹ Fabiana Pellegrini (Bari, 1998) es graduada en Filosofía Contemporánea y Saberes de Género y tiene un máster en Historia de las Ideas. Desde el año 2022 es miembro de las redes de investigación Intempestiva y NosOtros. En 2023 hizo un Erasmus de seis meses de estudio en la Universidad Complutense de Madrid. Desde el 2024 es miembro de la secretaría de redacción de Logoi.ph (Revista de Clase A de Filosofía e Historia de la filosofía ISSN 2420-9775). Actualmente es estudiante de doctorado en la Universidad Complutense de Madrid y sus campos de interés e investigación son el pensamiento político de las filósofas (con una mayor atención hacia Simone Weil y María Zambrano) y el replanteamiento del concepto de comunidad dentro del ecosistema. <https://orcid.org/0009-0001-5510-9877>



la emancipación de un nuevo humano libre de estructuras de poder, la representación, y la aparición del cuerpo. Este artículo pretende demostrar la presencia de estos temas ya en autores modernos, como Nietzsche, Marx y Weil, contra lo que afirman Lyotard, Deleuze y Foucault.

PALABRAS CLAVES: modernidad, posmodernidad, certezas, representación, cuerpo.

ABSTRACT: Lyotard in 1979 offers a false primacy of postmodernity for certain themes. Among these themes are the crisis of certainties and the emancipation of a new human being free from power structures, representation, and the emergence of the body. This article aims to demonstrate the presence of these themes already in modern authors such as Nietzsche, Marx, and Weil, contrary to the claims of Lyotard, Deleuze, and Foucault.

KEYWORDS: modernity, postmodernity, certainties, representation, body.

El presente artículo quiere evidenciar la continuidad entre modernidad y posmodernidad en relación con la lectura e interpretación de determinadas temáticas como la pérdida de certezas, el problema de la representación y el binomio cuerpo-poder.

Para ello, se ha considerado necesario iniciar este artículo comparando al filósofo francés Jean-François Lyotard, a quien debemos la primera reflexión sobre las características de la posmodernidad, con Friedrich Nietzsche y Karl Marx, en relación con la crisis de las certezas y la consiguiente necesidad de un “hombre nuevo”² capaz de prescindir de ellas.

Lyotard (2019), como veremos, describe la posmodernidad como ese momento histórico en el que hemos renunciado a la búsqueda de un sentido unitario y estable del mundo. Sin embargo, Nietzsche,

² El término “hombre” se utilizará solo como cita, en cuanto incorrecto respecto a lo que realmente quiere indicar, es decir, lo humano. Para profundizar en el tema del “hombre nuevo” en Nietzsche y Marx, ver Berman (1988, pp. 5-7).

mucho antes que Lyotard, con su crítica a la metafísica y a la moral tradicionales³, anticipa la llegada de un “hombre nuevo” que debe aceptar vivir sin dogmas y certezas preestablecidas, libre de crear sus propios valores. De manera similar, Marx delinea la figura de un “hombre nuevo” emancipado de la alienación capitalista, producto de una revolución proletaria, compartiendo con Nietzsche el deseo de liberar a los individuos de estructuras externas de poder o representación, ya sean ideas, roles sociales o estructuras económicas opresivas.

Por eso, en la segunda parte del artículo se ha considerado necesario investigar la representación, que se evidencia como problemática sobre todo cuando los representantes se desempeñan en papeles sociales distintos de sus representados. Esta investigación se ha llevado a cabo a través de una confrontación entre el diálogo sobre el poder de Deleuze y Foucault (Foucault, 1981) y los planteamientos de la filósofa Simone Weil (2019, 2020, 1952). Esta última se anticipa décadas respecto a Foucault —contrariamente a lo que afirma Deleuze— a reflexionar sobre el problema de hablar en lugar de los otros. Ella resuelve metodológicamente la complejidad de la cuestión a través de la praxis, es decir, a través de compartir las experiencias de los otros, viviendo sus mismas condiciones. En este sentido, su experiencia en la fábrica anticipa la centralidad del cuerpo en la reflexión filosófica y política contemporánea.

A esto se añade, en la tercera parte del artículo una comparación entre la disciplina del cuerpo teorizada por Foucault y el análisis del concepto de alienación en Marx. Resulta que ya en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx (2004), la atención no se centró en la clase social como sujeto, sino más bien en los individuos (y cuerpos) sometidos a la misma estructura de poder. El concepto de cuerpo disciplinado aparece, por lo tanto, ya en la modernidad, aunque Foucault amplía posteriormente su teorización no limitándose solo al contexto laboral.

³ Para profundizar en el tema de Nietzsche y su contribución a la historia de la filosofía posterior, ver Colli G. (1974).

El artículo concluye subrayando que la reflexión sobre el cuerpo y la representación de los individuos sigue siendo fundamental para comprender la sociedad contemporánea y para entender cómo queremos configurar, en un mundo cada vez más fragmentado e incierto, lo humano nuevo, que parece aún no haber llegado.

Crisis de las certezas

El primero en iniciar una reflexión sobre las características fundamentales del mundo contemporáneo fue el filósofo francés Jean Francois Lyotard en su libro *La condición postmoderna*, publicado en 1979. Allí afirma que la época posmoderna se caracteriza por la desaparición de la pretensión propia de la época moderna de fundar un único sentido del mundo partiendo de principios metafísicos, ideológicos o religiosos, y de la consiguiente apertura hacia la precariedad del sentido. Según el autor, la posmodernidad es una categoría detectada empíricamente, la toma de conciencia de un estado de hecho. El humano, en este clima de crisis permanente del significado, debe vivir sin ninguna seguridad de poder dar a las cosas un sentido estable. Es un individuo dislocado, expuesto a los acontecimientos.

Pero retrocediendo casi un siglo, lo que parece ser el punto de llegada de la modernidad se revela como su propio inicio. En 1872, Friedrich Nietzsche, por encargo de la Sociedad Académica, da conferencias universitarias en las que ya critica y destruye las ilusiones metafísicas y el sistema filosófico hegeliano basado en la suposición de que lo real es la alternativa más racional posible.

En esa edad, que ve sus experiencias envueltas en un arco iris metafísico, el hombre está sobremanera necesitado de una mano que lo guíe, porque se ha convencido repentina y casi instintivamente de la ambigüedad de la existencia y ha perdido el terreno sólido de las opiniones tradicionales mantenidas hasta la fecha.

Comprensiblemente, ese estado natural de suma necesidad

hay que considerarlo como el peor enemigo de esa tan deseada autonomía hacia la que debe ser llevado el joven cultivado del presente. Por eso todos los partidarios de la «época actual» que se refugian en el seno de la «evidencia» se esfuerzan con empeño en reprimirlo y paralizarlo, en desviarlo o contenerlo: y el medio preferido consiste en inmovilizar ese impulso filosófico que está en conformidad con la naturaleza mediante la llamada «educación histórica». Un sistema todavía reciente, que goza de una escandalosa fama mundial, encontró la fórmula de esa autodestrucción de la filosofía; y hoy, con la consideración histórica de las cosas, se ve por todos lados una proposición tan ingenuamente privada de escrúpulos a reconducir a la «Razón» lo más irracional, y a hacer valer como blanco lo más negro, que muchas veces podríamos preguntar, parodiando aquel principio de Hegel: «¿Es esa irracionalidad real?». Ay, precisamente lo irracional parece ser hoy la única cosa «real», es decir, en activo, y el hecho de disponer de esta especie de realidad para explicar la historia es lo que se considera «educación histórica» propiamente dicha. (Nietzsche, 2011, pp. 536-537)

En el párrafo 125 de la *Ciencia jovial*, diez años después, leemos por primera vez el anuncio del hombre loco en el mercado. Mientras todos se ríen de él, anuncia la muerte de Dios y que «Nosotros lo hemos matado - vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!». A continuación se formulan preguntas intempestivas para la posmodernidad:

¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol?
 ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente?
 ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío?
 (Nietzsche, 1990, p. 115)

La muerte de Dios no se entiende solo como la muerte del cristianismo, sino la disgregación de toda totalidad, el colapso de toda metanarración, de toda metafísica que encadena al humano a las

tinieblas (Romano, 2023). Por eso la filosofía de Nietzsche es una filosofía del mañana, porque anuncia al “hombre nuevo”, el que sabe aceptar el carácter caótico del mundo sin la necesidad de un orden ilusorio (Berman, 1982, pp. 5-7). Este “hombre nuevo” tiene las características del caminante, que sabe viajar por el mundo sin certezas preconstituidas, sin formas de protección:

Solo al hombre ennoblecido cabe darle la libertad de espíritu; únicamente de él está cerca el alivio de la vida y unge sus heridas; es el primero que puede decir que vive por la alegría y no por ninguna otra meta. (Nietzsche, 2014, p. 465)

El espectro de este “hombre nuevo” se cierne sobre toda la modernidad. Marshall Berman lo señala en 1982 en la obra *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Además de la presencia de la temática en Nietzsche, de hecho, el filósofo americano la destaca también en Marx, afirmando que Marx y Engels también usan esta expresión en el *Manifiesto del Partido Comunista*, publicado en 1848. Escriben:

Sabemos que para hacer trabajar bien a las nuevas fuerzas de la sociedad se necesita únicamente que éstas pasen a manos de hombres nuevos, y que tales hombres nuevos son los obreros. Estos son igualmente un invento de la época moderna, como las propias máquinas. (Marx y Engels, 1848, como se citó en Berman, 1988, pp. 6-7)

Nietzsche, como hemos visto, imagina su “hombre nuevo” en el contexto de su crítica a la moralidad tradicional y a la metafísica occidental. Este nuevo tipo de ser humano es capaz de vivir sin las ilusiones metafísicas y religiosas que han dominado la cultura europea. Nietzsche ve la muerte de Dios como un evento liberador que permite el nacimiento de un individuo capaz de crear sus propios valores. Este ser se caracteriza por una gran fuerza de voluntad y la capacidad de enfrentar el caos y la falta de sentido con creatividad y coraje. El “hombre nuevo” de Nietzsche es una respuesta a esta crisis, un individuo que abraza la incertidumbre y la precariedad

como oportunidades para el crecimiento personal y la transformación (Espinoza Lolas, 2023).

Marx, por su parte, aborda el tema del “hombre nuevo” en un contexto socio-económico y político, centrándose en las condiciones materiales y las relaciones de producción. El “hombre nuevo” de Marx es el producto de la revolución proletaria, un individuo liberado de la alienación y de la explotación capitalista. El “hombre nuevo” es un trabajador emancipado que, a través de la revolución proletaria, supera la alienación y participa en la construcción de la sociedad, realizando plenamente sus potencialidades humanas. (Marx, 2004, p. XXVI).

En resumen, el tema del “hombre nuevo” en Nietzsche y Marx representa dos visiones complementarias y críticas de la modernidad, antes de representar la condición que Lyotard declara típicamente posmoderna.

Pero ¿qué tienen en común las dos visiones que estamos analizando? Nietzsche, como hemos leído, critica a los intelectuales tradicionales y filósofos académicos por haber perpetuado valores e ideas que mantienen al individuo en un estado de subordinación y dependencia, que inmovilizan el espíritu humano y obstaculizan el surgimiento del “hombre nuevo”, no permitiendo al individuo expresar plenamente su voluntad y creatividad.

Marx ve el papel de los intelectuales como problemático si no están directamente relacionados con la clase obrera y su lucha por la emancipación (Marx, 2004, p. 116). De hecho, en la Segunda Internacional había surgido la cuestión del estatus de los intelectuales. Esto porque comenzaba a ser evidente que «el socialismo no emergía espontáneamente de la clase trabajadora, sino que debía ser introducido por los intelectuales socialistas» (Butler et al., 2000, p. 287), la mayoría de los cuales provenían obviamente de la pequeña burguesía.

Por lo tanto, el “hombre nuevo” de Marx es el producto de la revolución proletaria, un individuo capaz de tomar el control de su vida y de sus condiciones materiales. La verdadera emancipación

requiere que los propios trabajadores desarrollen la conciencia de clase y se representen a sí mismos. La representación por parte de intelectuales que no comparten la experiencia de vida del proletariado corre el riesgo de obstaculizar el surgimiento del “hombre nuevo” (Marx, 2004, p.116).

Se puede concluir que tanto Nietzsche como Marx ven la autonomía individual como esencial para la emancipación. El “hombre nuevo” debe ser capaz de crear y gobernar su propia vida sin depender de estructuras externas de poder o representación.

La representación

Aunque hemos demostrado que, además del tema de la pérdida de certezas del “hombre nuevo”, también el de la representación emerge en plena modernidad, el filósofo francés Gilles Deleuze confiere esta primacía a su amigo y pensador Michel Foucault. En *Un diálogo sobre el poder* (1981) entre los dos filósofos posmodernos, Deleuze le dice a Foucault: «En mi opinión, tú has sido el primero en enseñarnos algo fundamental, tanto en tus libros como en el campo práctico: la indignidad de hablar por los otros» (Foucault, 1981, p. 11).

Efectivamente, en el diálogo entre Deleuze y Foucault, *Los intelectuales y el poder*, este último aborda el tema de la representación, declarando que no existe. Que solo existe la acción, ya que los intelectuales teóricos han dejado de ser representativos, se han convertido en parte del sistema de poder contra el que declaraban querer luchar. Afirma además que “la masa” tiene plena conciencia de su condición, pero este sistema de poder del que forman parte los intelectuales invalida su discurso. En este sentido, la representación se convierte en un medio por el cual el poder se perpetúa. (Foucault, 1979, pp. 78-79).

Pero, mucho antes de que surgiera el mito de la posmodernidad, Nietzsche y Marx no fueron los únicos en desenmascarar estas dinámicas en plena modernidad. Junto a ellos encontramos también a la

pensadora francesa Simone Weil, cuyo método filosófico acertaba la distancia entre los intelectuales y los demás de una manera mucho más radical que la de Foucault.

En *La persona y lo sagrado*, publicado póstumamente, pero redactado en los años 1942-1943, Simone Weil llama la atención sobre el hecho de que no hay que hablar en nombre de otros, sino crear

una atmósfera de silencio y de atención donde ese grito frágil y torpe pueda hacerse entender. Es necesario, finalmente, un sistema institucional que, en la medida de lo posible, sitúe en las funciones de mando a hombres capaces y deseosos de escucharlo y comprenderlo (Weil, 2019, p. 40).

Y añade:

Es evidente que un partido centrado en la conquista o la conservación del poder gubernamental no puede distinguir en esos gritos otra cosa que ruido. Reaccionará de forma diferente dependiendo de si ese ruido estorba su propia propaganda o por el contrario la amplifica. Pero en ningún caso es capaz de prestar una atención tierna y clarividente para distinguir su significado (Weil, 2019, pp. 40-41).

En *Un diálogo sobre el poder* (1981) Deleuze añade con palabras casi idénticas a las de Weil que:

la reforma es elaborada por gente que se pretende representativa y hace profesión de hablar por los otros, en nombre de los otros, con lo cual se produce una instalación de poder, una distribución de poder a la que se añade una represión acrecentada (Foucault, 1981, p. 10).

Deleuze elogiaba a Foucault por la precisión de su trabajo teórico, resultado de su compromiso de escuchar las voces de quienes estaban encerrados en los lugares de los que hablaba, como los hospitales psiquiátricos o las cárceles. Subraya lo que parece ser para ellos una absoluta novedad y un giro filosófico posmoderno: «Cuando organizaste el grupo información prisiones, lo hiciste sobre esta base: instaurar

las condiciones en las que los mismos prisioneros pudieran hablar» (Foucault, 1981, p. 8).

Pero en 1934, después de tres años de enseñar filosofía y de política dentro del sindicato, Simone Weil se hizo contratar en la fábrica para experimentar y comprender profundamente la dura realidad del trabajo obrero. No aceptaba ninguna vía de conocimiento que no fuera la praxis. De hecho, como aparece en la introducción de *Filosofía della resistenza. Antigone, Elettra, Filottete*, Weil «considerará, a partir de su vivido, la esclavización de la fuerza de trabajo al engranaje productivo industrial-capitalista sustancialmente coincidente con la miseria generalizada de la humanidad toda» (Weil, 2020, pp. 11-12)⁴.

La filósofa sale de esta experiencia tomando conciencia de dos cuestiones. La primera es que en realidad no existe —porque quizás no puede existir bajo ciertas condiciones— la tan mítica fraternidad obrera. Esto es principalmente debido a las condiciones adversas en las que se encuentran los trabajadores. Su análisis se centra en la deshumanización del trabajo y en las condiciones extremadamente difíciles en las que a menudo tienen que trabajar los obreros. En contextos donde la lucha por la supervivencia es extrema y los trabajadores son explotados o privados de sus derechos fundamentales, puede faltar el espíritu de solidaridad y compartición que está en la base de la fraternidad obrera. La falta de una conexión humana real entre los individuos puede derivar de la desintegración social y la opresión, que hacen difícil, si no imposible, la formación de vínculos solidarios dentro de la clase obrera (Weil, 1952).

La segunda son los efectos que el orden capitalista, la fragmentación, la especialización⁵ y la fatiga del trabajo tienen en el pensamiento. Weil escribe:

⁴ Traducción mía. Texto original: «considererà, a partire dal proprio vissuto, la schiavizzazione della forza-lavoro all'ingranaggio produttivo industrial-capitalistico sostanzialmente coincidente con la miseria generalizzata dell'umanità tutta».

⁵ En 1872 Nietzsche ya plantea el problema de la especialización (por lo tanto, fragmentación) a la que el humano está obligado en la época moderna. Escribe

El agotamiento termina por hacerme olvidar las verdaderas razones de mi permanencia en la fábrica, hace casi invencible la más fuerte de las tentaciones que comporta este género de vida: la de no pensar más, único medio para no sufrir. Solo los sábados por la tarde y los domingos me vuelven algunos recuerdos (...) y recuerdo que también soy un ser pensante. (...) me convertiría en un animal de carga, dócil y resignado. (...) Incluso se pierde la conciencia de esta situación, simplemente se sufre. Cada despertar del pensamiento, entonces, es doloroso (Weil, 1952, p. 53)

El método de Simone Weil subraya la insuficiencia de solo escuchar a los otros para comprenderlos —como hace Foucault— ya que vivir sus vidas evidencia cómo la misma capacidad de pensar es moldeada o incluso anulada por una estructura de poder.

Aquí aparece el gran protagonista no del paso de lo moderno a lo posmoderno, sino del moderno y del posmoderno, lo que parecía ser el único instrumento de conexión, comunicación y comprensión entre los individuos de un mundo víctima del poder: el cuerpo.

La relación entre poder y cuerpo

La aparición del cuerpo en las reflexiones filosóficas parece coincidir con el nacimiento de un tipo de política molecular⁶, es decir, una reflexión sobre el poder que ya no razona con categorías como las clases sociales, sino que se centra en los sujetos individuales.

en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*: «La división del trabajo en las ciencias tiende prácticamente hacia el mismo objetivo al que aquí y allá aspiran las religiones de forma consciente: a una disminución de la educación, o, mejor, a su aniquilación» (2011, p. 499). Y «Un especialista de calidad se asemeja, pues, al obrero que a lo largo de toda su vida no hace otra cosa que un determinado tornillo o una manivela para un determinado utensilio o para una máquina» (2011, p. 498).

⁶ Utilizando el léxico de Deleuze y Guattari.

Foucault analiza y desenmascara diversas formas de relación entre poder y cuerpo, en los campos más distintos.

En *Vigilar y castigar* distingue entre la tipología de poder sobre los cuerpos premodernos y la tipología de poder sobre los cuerpos posmodernos. El poder premoderno se basa en la espectacularidad. Cuanto más se muestra, más poderoso es. El ejemplo concreto de Foucault es el sacrificio de Damians, un delincuente que es castigado en la plaza pública por infringir una ley del rey:

Damians fue condenado, el 2 de marzo de 1757, a “pública retractación ante la puerta principal de la Iglesia de París”, adonde debía ser “llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano”; después, “en dicha carreta, a la plaza de Grève, y sobre un cadalso que allí habrá sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre las partes atenaceadas se le verterá plomo derretido, aceite hirviendo, pez resina ardiente, cera y azufre fundidos juntamente, y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento (2022, p. 6)

Este *teatro de la crueldad* pretende legitimar la ley ante los ojos de la población y neutralizar el poder de un cuerpo que desobedece. Es un poder que *deja vivir*, pero *hace morir*. El poder moderno, en cambio, está lejos de ser visible. Su objetivo es *hacer vivir* y *dejar morir*. ¿Cómo? Disciplinando: regulando tiempo y espacio de cada individuo, intensificando su capacidad productiva. Escribe Foucault en *Vigilar y castigar*:

El momento histórico de las disciplinas es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés (2022, p. 134)

Pero el faro sobre el problema no se encendió exclusivamente a partir de la posmodernidad, ya que cuando Marx teoriza la alienación⁷ se refiere a individuos particulares, aunque pertenezcan a una misma clase social (Marx, 2004, p. XXVI), cuyos cuerpos son víctimas de un mecanismo que los aplasta y trata de hacerlos más eficaces y obedientes.

El hecho de que Marx se concentre en individuos concretos, incluso antes que en clases sociales, resulta evidente en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, cuando el filósofo explica las consecuencias que la alienación tiene sobre los mismos trabajadores:

Una consecuencia inmediata de que al hombre le sea alienado el producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la alienación del hombre respecto del hombre. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, también se le enfrenta el otro hombre (Marx, 2004, p. 114)

Además, si se entiende la biopolítica de Foucault como una regulación continua y regular de los cuerpos, es necesario admitir que ésta nace con la línea de montaje, con la automatización del cuerpo y la incapacidad de dar sentido a la actividad que se está realizando. De hecho, Marx escribe:

La relación del trabajo con el acto de producción dentro del trabajo. Esta relación es la que existe entre el trabajador y su propia actividad como algo ajeno, que no le pertenece; la actividad como padecimiento, la fuerza como impotencia, el engendramiento como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal -pues qué es la vida [sino] actividad- como una actividad vuelta en su contra, independiente de él, que no le pertenece. La autoalienación, como más arriba la alienación de la cosa. (Marx, 2004, p. 111)

⁷ Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* son la primera obra en la que Marx teoriza sobre la alienación. El concepto es luego profundizado en obras posteriores como *El Capital*, en las que Marx ofrece un análisis más maduro y completo de la alienación, vinculándola al sistema económico capitalista y sus contradicciones internas.

El análisis de Marx capta la esencia de la biopolítica como ejercicio del poder sobre la vida misma (Negri, 2016; Castro Gómez, 2005). La línea de montaje, con su fragmentación y repetitividad de tareas, transforma el cuerpo del trabajador en un engranaje de la máquina, alienándolo del proceso productivo y de su propia esencia humana. La “fuerza como impotencia” y la energía física y espiritual “como una actividad vuelta en su contra” reflejan la negación del poder creativo y autónomo del trabajador.

La alienación descrita por Marx se convierte así en una pieza fundamental del dispositivo biopolítico. El trabajador alienado, sin control sobre su actividad y su vida, está más fácilmente sometido a las lógicas de poder que regulan a la población.

En esta perspectiva, la resistencia a la biopolítica pasa necesariamente a través de la reapropiación del cuerpo y la vida por parte de los individuos. La lucha contra la alienación laboral se convierte en parte de una batalla más amplia por la autodeterminación y la libertad.

Conclusión

El presente artículo ha querido evidenciar cómo la primacía atribuida a la posmodernidad en temas como la pérdida de certezas, la representación y el cuerpo es en realidad una ilusión historiográfica. Ya dentro de la modernidad, figuras como Nietzsche, Marx y Weil habían identificado y problematizado estos aspectos, ofreciendo reflexiones profundas y precursoras de algunas temáticas clave del pensamiento contemporáneo.

En definitiva, el examen de estas figuras demuestra que la posmodernidad no representa una abrupta ruptura con el pasado, sino más bien una continuación y una profundización de reflexiones ya presentes en la modernidad. La crítica de la razón, la centralidad del cuerpo y la búsqueda de una emancipación auténtica representan hilos conductores que unen el pensamiento de estos autores y que continúan interrogando nuestra contemporaneidad.

La herencia de estos filósofos nos invita a superar la fácil categorización por épocas y a releer la historia de modo continuo y distinto. Sus intuiciones nos ofrecen instrumentos valiosos para comprender las complejas dinámicas del poder, de la alienación y de la emancipación en el mundo contemporáneo.

Además, el énfasis puesto en el cuerpo como punto de conexión entre individuo y sociedad nos impulsa a reflexionar sobre el papel crucial de la corporeidad en las luchas por la justicia social y la liberación individual. En una época marcada por crecientes desigualdades y nuevas formas de control, reinterpretar estas obras nos recuerda la urgencia de repensar la relación entre cuerpo, poder y libertad para construir un futuro más justo e inclusivo.

Referencias

- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI Editores.
- Butler, J., Laclau E., y Žižek S. (2000), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica.
- Castro Gómez, S. (2005). Foucault, lector de Marx. *Universitas humanística*, (59), 107-117.
- Colli, G. (1974). *Dopo Nietzsche*. Adelphi.
- Espinoza Lolas, R. (2023). La naturaleza dionisiaca, de un humano solitario, como expresión posible para salir del laberinto del Capitalismo. *Pensando - Revista de Filosofía*, 14(33), 83–96, 2024. doi:10.26694/pensando.vol14i33.5276
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Las ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1981). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial.
- Foucault, M. (2022). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Liotard, J. F. (2019). *La condición postmoderna*. Ediciones Cátedra.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos*. Ediciones Colihue.
- Negri, A. (2016). *Marx and Foucault*. Polity.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial*. Monte Ávila Editores.
- Romano, L. (2023). Il logos e la donna: Nietzsche e Derrida. *Logoi. ph — Journal of Philosophy*, (22, Special Issue), 226-234.
- Weil S. (1952). *La condizione operaia*. Edizioni di Comunità.
- Weil, S. (2019). *La persona y lo sagrado*. Hermida Editores.

Weil, S. (2020). *Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra, Filottete*.
Il Melangolo.

¿Cómo se siente ser un objeto? La problemática política del objeto

WHAT IS IT LIKE TO BE AN OBJECT?
THE POLITICAL PROBLEM OF THE OBJECT

Luca Romano¹
Università degli studi di Bari
romanolca@gmail.com

RESUMEN: La posibilidad de entender al otro pasa de manera decisiva por la posibilidad de ser otro, de convertirse en otro. Pero ¿podemos nosotros, los animales humanos, entender lo que siente un murciélago, lo que siente una planta o, llevando el argumento al extremo, lo que siente un objeto? ¿Podemos nosotros, los seres humanos, empezar a entender los hiperobjetos a la luz de la imposibilidad de ser otro? Este artículo analiza la imposibilidad de la relación deleuziana del devenir- y la relación con los hiperobjetos.

PALABRAS CLAVES: animalidad, plantas, objetos, hiperobjetos, devenir.

¹ Luca Romano (Bari, 1985) PhD en filosofía e historia de la filosofía. Ha escrito para *Huffpost* Italia y otros periódicos. *Editorial Board* de Logoi.ph. Ha escrito artículos y ensayos en libros y revistas científicas italianas y extranjeras sobre los temas de la animalidad, la imagen y el cuerpo. Formador en *Philosophia Ludens* para las escuelas. <https://orcid.org/0009-0005-7736-6101>

ABSTRACT: The possibility of understanding the other decisively relies on the possibility of being other, of becoming another. But can we, as human animals, understand what a bat feels, what a plant feels or, taking the argument to the extreme, understand what an object feels? Can we, human beings, begin to understand hyperobjects in the light of the impossibility of being another? This work looks to construct an analysis of the impossibility of the Deleuzian relationship of devenir-, and the relationship to hyperobjects.

KEYWORDS: animality, plants, objects, hyperobjects, devenir.

Probabilmente si operano
profondi movimenti di deterritorializzazione,
che sconvolgeranno le coordinate
del corpo e tratteggiano particolari
concatenamenti di potere.
(Deleuze y Guattari, 1980, p. 258)

Animalidad

¿Es posible imaginar ser un objeto o convertirse en uno? Cuando Deleuze y Guattari publicaron *Mille Plateaux*, en 1980, Peter Singer ya había publicado *Animal Liberation*, cinco años antes, y Thomas Nagel había publicado, en 1974, es decir, seis años antes, *What Is it Like to Be a Bat?* (Nagel 1974, pp. 435-450). En *Mille Plateaux*, Deleuze y Guattari formulan la definición de devenir animal, pero casi siempre junto con el devenir animal los dos filósofos franceses hablaban de devenir plantas y devenir objetos, pero ¿qué estaba sucediendo alrededor del concepto de animalidad? Y ¿por qué los dos pensadores franceses juntan animalidad, plantas y objetos?

Deleuze y Guattari en *Mille Plateaux* (1980)² escriben que “Albertine puede imitar una flor” (p. 337), puede fingir ser una flor, así como podría fingir ser un animal, pero para convertirse en una flor debería dormirse y solo en ese momento, al convertirse en sueño, podría convertirse en flor. Albertine debería convertirse en un sueño que fuera capaz de disolver su ser un ser humano y debería, podría, hacer que se convierta en un vegetal, “vegetal molecular”, escriben, así como escriben “objeto molecular”. De la misma manera, Albertine podría convertirse en piedra, o animal, dicen Deleuze y Guattari. ¿Es posible entonces devenir otro? ¿Dónde nace esta relación de comprensión entre humano y animal? ¿Es posible transformarla en una relación entre humano y objetos? ¿Qué implicaciones políticas tiene este proceso?

Para entender este paso se puede empezar haciendo referencia al mito, partiendo de Dioniso, allí donde en *Las Bacantes*, justo en el momento de su descenso entre los hombres el Dios se muestra en un constante paso de hombre a animal, y es precisamente en la transformación en animal, en el devenir animal, que se desencadena el mecanismo dionisiaco (Derrida, 1994).

² Albertine peut toujours imiter une fleur, mais c'est quand elle dort, et se compose avec les particules du sommeil, que son grain de beauté et le grain de sa peau entrent dans un rapport de repos et de mouvement qui la mettent dans la zone d'un végétal moléculaire : devenir-plante d'Albertine. Et c'est quand elle est prisonnière qu'elle émet les particules d'un oiseau. Et c'est quand elle fuit, se lance dans sa ligne de fuite, qu'elle devient cheval, même si c'est le cheval de la mort. Oui, tous les devenirs sont moléculaires ; l'animal, la fleur ou la pierre qu'on devient sont des collectivités moléculaires, des haecécités, non pas des formes, des objets ou sujets molaires qu'on connaît hors de nous, et qu'on reconnaît à force d'expérience ou de science, ou d'habitude.

Albertine può sempre imitare un fiore, ma solo quando dorme e si compone con le particelle del sonno, un neo e il tessuto della sua pelle entrano in un rapporto di riposo e di movimento che la pongono nella zona di un vegetale molecolare: divenir-pianta d'Albertine. (...) Si tutti i divenire sono molecolari; l'animale, il fiore o la pietra che diveniamo sono collettività molecolari, eccetà, non forme, oggetti o soggetti molari che conosciamo fuori di noi e riconosciamo a forza di esperienza o di scienza o di abitudine.

Vemos de hecho que Penteo, que se niega a ceder a su lado animal, que se configura como un personaje monolítico, como un tirano que defiende sus propias ideas, a los ojos de su madre Agave, es transformado en león (Eurípides, *Le Baccanti*, vv. 880-890)³, es capturado, desgarrado y su cabeza es clavada en un palo. Del mismo modo, tanto Agave como Cadmo, en el final de la tragedia, cuando son exiliados por Dioniso, serán transformados en serpientes, por lo tanto, nuevamente en animales. Agave junto con sus hermanas, en el momento en que se convierten en bacantes, por voluntad del dios, se mezclan con los animales, se convierten ellas mismas en algo diferente a los seres humanos (Eurípides, *Le Baccanti*, vv. 689-703)⁴.

³ “Τίς ὄδ’ ὀρειδρόμων μαστήρ Καδμείων ἐς ὄρος ἐς ὄρος ἔμολ’ ἔμολεν, ὃ βάρκαι; τίς ἄρα νιν ἔτεκεν, οὐ γάρ ἐξ αἵματος γυναικῶν ἔου, λειάνας δέ τινος ὄδ’ ἢ Γοργόνων Λιβυσσᾶν γένος.”

Who is this one who has come on the mountain, on the mountain, oh Bacchants, to flush out the daughters of Cadmus who dart along the mountain paths? Who bore him? Blood of a woman did not give birth to him, but he is of lioness stock or of the Libyan Gorgons. [trad. mía]

Chi è costui che sul monte, sul monte è venuto, è venuto, o baccanti, per stanare le figlie di Cadmo che si slanciano in corsa sui tragitti montani? Chi lo ha messo al mondo? Non lo ha generato sangue di donna, ma è stirpe di leonessa o delle Gorgoni Libiche.

⁴ ἡ σὴ δὲ μήτηρ ὠλόλυξεν ἐν μέσαις σταθεῖσα βάρκαις, ἐξ ὕπνου κινεῖν δέμας, μυκήμαθ’ ὡς ἤκουσε κεροφόρων βοῶν. αἱ δ’ ἀποβαλοῦσαι θαλερόν ὀμμάτων ὕπνου ἀνήξαν ὄρθαι, θαῦμα ἰδεῖν εὐκοσμίας, νέαι παλαιαὶ παρθένοι τ’ ἔτ’ ἄζυγες καὶ πρῶτα μὲν καθεῖσαν εἰς ὄμους κόμας νεβρίδας τ’ ἀνεστεῖλανθ’ ὅσαισιν ἀμμάτων σύνδεσμι’ ἐλέλυτο, καὶ καταστίκτους δορᾶς ὄφρασι κατεζώσαντο λιγμῶσιν γένυν. αἱ δ’ ἀγκάλαισι δορκάδ’ ἢ σκύμνους λύκων ἀγρίους ἔχουσαι λευκὸν ἐδίδοσαν γάλα.

And your mother, upon hearing the bellowing of the horned oxen, let out a scream, rising amidst the Bacchantes, to awaken their bodies from sleep. And they, driving away deep slumber from their eyes, stood straight – an astonishing harmony to behold – maidens, old women, and virgins not yet yoked to the male. First, they let their hair flow down over their shoulders, and those whose locks had come undone rearranged their tresses, and they girded their spotted skins with snakes that licked their cheeks. Others, with breasts still swollen with milk for they had left their infants, cradled fawns and wild wolf cubs in their arms and nursed them with pure white milk. [translation by the author].

E tua madre, appena udi il mugugno dei buoi cornuti, lanciò un urlo ergendosi nel mezzo delle baccanti, per risvegliare i loro corpi dal sonno. E loro, scacciando

El mismo Dioniso, al llevar a Penteo ante las bacantes, varias veces se convierte en toro, se transforma, nunca tiene una naturaleza humana, divina o animal de manera distinta y clara.

En la tragedia dionisiaca, el *devenir animal* es el eje a través del cual se concreta la acción del dios, una acción que nace en la uva, en el vino, en el mecanismo mismo de abandono de la identidad. En el mecanismo de transformación y de identificación de las bacantes ya se encuentra el impulso del sujeto humano que podemos encontrar en el devenir-⁵ deleuziano, aunque en formas y modalidades diferentes.

Las preguntas planteadas aquí por los dos filósofos franceses se convierten en la contemporaneidad en algo central desde un punto de vista científico, pero también desde un punto de vista meramente teórico: ¿puede el ser humano llegar a comprender o intuir a los animales no humanos?

Esta pregunta se la hace Thomas Nagel en 1974 cuando escribe:

Our own experience provides the basic material for our imagination, whose range is therefore limited. It will not help to try to imagine that one has webbing on one's arms, which enables one to fly around at dusk and dawn catching insects in one's mouth; that one has very poor vision, and perceives the surrounding world by a system of reflected high-frequency sound signals; and that one spends the day hanging upside down by one's feet in an attic. In so far as I can imagine this (which is not very far), it tells me only what it would be like for me to behave as a bat behaves. But that is not the question. I want to know what it is like for a bat to be a bat. Yet if I

dagli occhi il sonno profondo, si levarono dritte in piedi – armonia stupefacente a vedersi – ragazze, vecchie e vergini non ancora aggregate al maschio. Innanzitutto sciolsero i capelli sulle spalle e quelle a cui si erano disfatti i nodi risistemarono le nebridi e cinsero le pelli maculate con serpenti che leccavano le loro guance. Altre, con i seni ancora gonfi di latte perché avevano lasciato i loro neonati, tenevano in braccio caprioli e cuccioli selvaggi di lupi e li allattavano con latte candido.

⁵ En el artículo se ha elegido dejar el término *devenir-* con el guion para indicar siempre una falta, el *devenir* algo específico.

try to imagine this, I am restricted to the resources of my own mind, and those resources are inadequate to the task. I cannot perform it either by imagining additions to my present experience, or by imagining segments gradually subtracted from it, or by imagining some combination of additions, subtractions, and modifications. (Nagel, 1974, p. 439)

Para Nagel, la imaginación no es una herramienta de comprensión, no nos acerca a ser un murciélago, no más de lo que puede hacerlo mirarlo o dibujarlo o escribir la palabra murciélago, por eso en este caso la cuestión se desplaza a lo que se vuelve perceptible para el ser humano: el sufrimiento del murciélago.

Por mucho que la propuesta de Nagel no se presente como una respuesta a la propuesta de Deleuze y Guattari sobre el deseo dionisiaco, nos acerca a estudios posteriores que han mostrado que algo similar a lo que ocurre en los animales humanos ocurre en los animales no humanos, llevándonos a comprensiones de los pasos adicionales que han ocurrido desde 1974 hasta hoy. Uno de estos los pasos lo encontramos, por ejemplo, en el trabajo de Dale Jamieson que, a la pregunta de si los animales piensan, responde:

The first response to the question of what animals think may be to say that they think thoughts. This is harmless, so long as we do not succumb to the temptation of reading psychology or ontology directly off of the language. However, it is downright harmful if, after assimilating thinking to having a thought, we go on to suppose that having a thought is the same as having a propositional attitude. (Jamieson, 2009, p. 15)

Aquí es donde la cuestión se complica por varias razones: empezar a preguntarse qué se siente al ser un animal, necesariamente lleva a la cuestión del dolor, pero también lleva a la imposibilidad de afirmar que no piensan. El pensamiento, filosóficamente, es intrínseco a expresar una voluntad, realizar acciones, decidir, elegir, recordar (Hegel, 1981). Por lo tanto, necesariamente debemos afirmar que los animales “piensan pensamientos” y los métodos que tenemos para comprender su proximidad al pensamiento de los animales humanos son tratar de

entenderlos. Esto ha sido intentado por científicos que han trabajado movidos por este objetivo y que han intentado responder a través de la comprensión del lenguaje de los animales, comprensión que en el pasado solo podía ocurrir a través de estudios humanos, pero que hoy puede ser apoyada de manera consistente por la inteligencia artificial y el *machine learning*. Escriben, precisamente a partir de esta pregunta, Hagiwara, et al. (2024),

In this paper we aim at answering the following research question: can we devise a similarly standardized, interpretable yet concise transcription system for animal sounds?

La idea de que el lenguaje animal puede ser mapeable, transcribible y, en última instancia, reproducible y transmisible, hace que este proceso de comprensión sea posible y fácil de alcanzar. Pero esto no quita la complejidad. Tom Mustill escribe que las tecnologías de inteligencia artificial llegan a comprender el lenguaje humano no solo en su significado general, sino que comprenden unidades individuales con significado, es decir, entienden cuando un humano está diciendo palabras y no simples sonidos; otras herramientas son capaces de examinar las palabras y deducir, de las posiciones y de las otras palabras cercanas, el significado de frases y períodos, esto es, comprenden la sintaxis (Mustill, 2023, p. 258). ¿Estos programas son capaces de trabajar en los lenguajes animales? Para Rutz et al. (2023) la respuesta es sí:

Following this approach, decades of careful research have produced major advances in understanding animal communication. But there are considerable challenges, such as avoiding anthropocentric biases in data collection and interpretation, processing ever-increasing volumes of data, charting the full complexity of animals' signaling behavior, and achieving comprehensive functional decoding. ML offers some potential solutions.

Animal signals can be investigated using a rich toolkit of increasingly powerful ML methods, which vary in their modeling objectives, data requirements, and reliance on expert

annotation. This includes, among other approaches, supervised learning (e.g., for determining which features accurately predict human-labeled signal types) and unsupervised and self-supervised learning (e.g., for discovering signal repertoires of an individual, group, or population).

Estos estudios afirman que, a la pregunta inicial de Nagel, hay una respuesta que tiene mayor probabilidad de éxito, nos estamos acercando, entonces, y en algunos casos es realmente posible empezar a pensar algo del ser animales. Nos es posible, en cierto sentido, devenir animal al menos en la medida en que podemos no tener que utilizar las herramientas dionisíacas para comprender qué piensan los animales y qué hacen, su voluntad, su forma de actuar y comunicarse, pero ¿esto realmente significa convertirse en animales?

Muy probablemente no, en la medida en que esta superposición no pasa solo por la parte racional y lógica dada por la comprensión, pasa por tener ese cuerpo, haber vivido en un contexto y tener determinados intereses, perspectivas y recuerdos.

Plantas

Si el devenir animal, como hemos visto, es en última instancia irreducible a entender al animal, a través de un enfoque racional y semántico, ¿cómo podemos llegar a entender las plantas? Aquí también es apropiado trasladar la pregunta sobre cómo es ser una planta a “¿puede sufrir una planta?”, “¿tiene conciencia?”, en función de trabajar posteriormente en el reconocimiento y la concesión de derechos. También en este caso, el discurso parece volverse aporético.

Sobre los estudios de la conciencia, escribe Pecere:

It is striking how neuroscientists have often revisited modern metaphysical alternatives in order to provide theoretical interpretations of their own models. Francis Crick, Gerald Edelman, and Jean-Pierre Changeux have proposed different kinds of materialistic theories; Antonio Damasio, recognizing

the insufficiency of psychophysical correlation, has revived a kind of Spinozism; and Giulio Tononi has developed Information Integration Theory by means of concepts of consciousness and anti-reductionism inspired by Descartes and Leibniz. To be sure, scientists tend to present their models and theories as independent from these metaphysical frameworks. On the contrary, a number of philosophers, while admitting the importance of these advances in neuroscience, have advocated the need to integrate scientific models with metaphysical elements. Today variants of Russellian monism, panpsychism, and dualism are once again on the philosophical agenda, and the way these views are defended bears striking similarities with the argumentative context that I have presented (Pecere, 2020).

Pero, obviamente, el problema de la conciencia para las plantas genera numerosas cuestiones sobre la posibilidad o no de entender cómo las plantas se presentan al mundo, la interacción entre las plantas y el mundo y, finalmente, la posibilidad de comprensión. Coccia escribe sobre la flor:

Ma un fiore non è, propriamente parlando, un organo: è un aggregato di differenti organi modificati per rendere possibile la riproduzione. C'è un legame profondo tra l'aspetto effimero e instabile di questa conformazione e il superamento dell'orizzonte propriamente «organico». In quanto spazio di elaborazione, produzione e generazione di nuove identità individuali e specifiche, il fiore è un dispositivo che cambia la logica dell'organismo individuale: è la soglia ultima in cui l'individuo e la specie si aprono alle possibilità della mutazione, del cambiamento e della morte. [...] Ciò si esprime anche nel loro numero: se gli animali superiori dispongono spesso di organi riproduttivi stabili e unici, la pianta costituisce le proprie appendici di riproduzione *in quantità innumerevole*, per poi sbarazzarsene rapidamente. Già a causa di questo eccesso – che ne provoca a sua volta un altro, quello delle legioni di impollinatori (animali e non) – sarà difficile ridurre il sesso vegetale a una semplice strategia di duplicazione di sé. (Coccia, 2018, p. 128)

Aquí, Coccia muestra la radical disimilitud entre el pensarse como humano y el pensarse como planta, el devenir- planta, a partir de la estructura de la reproducción. Los ejemplos podrían ser innumerables y mostrarían cómo la relación entre humanos y animales no es diferente de la que existe entre humanos y plantas, en la medida en que también, con respecto a las plantas, ha tenido lugar una forma de domesticación. Al respecto, escribe Stefano Mancuso:

Dagli alberi deriva molto di ciò che ci rende umani. Non soltanto perché per milioni di anni i nostri antenati hanno vissuto fra le loro chiome modellando il proprio corpo in risposta a questo ambiente verde, ma anche perché grazie al legno sono riusciti a costruire i loro primi ripari e utensili. L'uomo si è co-evoluto con le piante e ha sempre vissuto in ambienti nei quali le piante rappresentavano in pratica l'intero ecosistema. In termini evolucionistici la rottura di questo legame è recentissima. (Mancuso, 2023, p. 8)

Mancuso nos orienta ahí donde estas interpretaciones desarrollan una visión antropocéntrica y por lo tanto jerárquica. La compartición de espacios y la co-evolución con las plantas, de hecho, no han contribuido a desarrollar la fórmula del devenir. Al contrario, el desarrollo de la estructura animal permanece casi totalmente en la producción humana, escribe Mancuso de nuevo:

Quali sono i vantaggi di questa organizzazione animale [l'organizzazione delle città in questo caso, ma è applicabile anche in altri ambiti N.d.A.] che replichiamo dappertutto? In realtà solo uno: la velocità. Siamo costruiti per rispondere velocemente alle sollecitazioni dell'ambiente. È questo l'unico vantaggio reale di un modello piramidale e gerarchico: le risposte sono prese dal capo e perciò eseguite nel minor tempo possibile. E non è importante quale sia il problema, la risposta sarà sempre la stessa: spostarsi. (Mancuso, 2023, p. 130)

La formulación del devenir- es entonces, en el caso de las plantas, aún más pertinente. La posibilidad de la desterritorialización deleuziana se convierte en la herramienta para comprender la deconstrucción

jerárquica del modelo animal-humano que nos somete. La conciencia sigue siendo un problema complejo que seguramente no se ha resuelto hasta este momento, pero el devenir- continúa actuando en la comprensión del mundo. De hecho, desde la imposibilidad de convertirse en vegetal, los estudios filosóficos han comenzado a preguntarse sobre la posibilidad de sobreextender la subjetividad para eliminar la unicidad del humano en este modelo. Escribe Coccia en el prefacio del libro de Eduardo Kohn:

Piuttosto che porsi alle frontiere che separano i popoli e le culture per mostrare la loro porosità, si è posta alla frontiera – molto più ampia, frastagliata, discontinua – che separa ciò che è umano da ciò che non lo è, poco importa se si tratti di oggetti inanimati o di forme di vita che la tassonomia considera genealogicamente lontane da quella dell’Homo sapiens. Che si tratti dell’antropologia simmetrica o della teoria dell’attore - rete di Bruno Latour, del prospettivismo multinaturalista di Eduardo Viveiros de Castro, della riabilitazione dell’animismo di Alfred Gell o di Philippe Descola, o dell’antropologia dell’incontro multispecifico di Donna Haraway o Anna Lowenhaupt Tsing, le cose, gli animali, le piante, i funghi – in una parola, il mondo – da cui le società del Novecento sembravano volersi distinguere a ogni costo e che si ostinavano a considerare come pura manifestazione della res extensa appaiono grazie all’antropologia come soggetti, presenze, forme alternative dell’io. (Coccia, 2013)

Aquí es donde se extiende el discurso, pero ¿qué se entiende exactamente con esta atribución de la subjetividad con el fin de hacer que todo caiga bajo el sombrero de la subjetividad? ¿Cómo podemos cambiar nuestra mirada de la planta individual al bosque mismo? Escribe Kohn:

Se i pensieri sono vivi e se ciò che vive pensa, allora forse il mondo vivente è incantato. Quello che intendo è che il mondo oltre l’umano non è un mondo privo di significato che solo gli esseri umani renderebbero significante. Piuttosto,

intenzioni-significanti – le relazioni tra mezzi e fini, le aspirazioni, gli scopi, il telos, gli intenti, le funzioni e la significanza – emergono in un mondo di pensieri viventi oltre l'umano, attraverso modalità che non si esauriscono completamente nei nostri tentativi troppo umani di definirle e controllarle. Più precisamente le foreste intorno ad Àvila sono animate. Ovvero, queste foreste ospitano altri loci emergenti di intenzioni-significati che non ruotano necessariamente intorno agli umani e che non provengono da essi. È qui che voglio arrivare quando sostengo che le foreste pensano. (Kohn, 2021, p. 147)

Este cambio de pensamiento de la planta individual al bosque, en el sentido de Edoardo Kohn, es interesante no tanto por una conexión científica sobre las plantas y la comprensión de sus posibilidades racionales o intencionales, sino por la posibilidad deleuziana del devenir- que se puede aplicar de manera casi total de un ámbito a otro, pasando de singularidades a conjuntos, de animales a plantas, de plantas a bosques, de bosques a objetos.

Por lo tanto, el devenir se convierte en una herramienta humana de transición relacional, de desterritorialización, obviamente, pero una desterritorialización a-específica, territorio es todo lo que se constituye a partir del límite. Devenir-animal vale tanto como el devenir-planta, así como podemos poner el mismo valor con respecto al devenir-objeto. Es el paso a través del límite constituyente lo que resignifica la circunstancia lingüística del discurso. De la misma manera, semántica y ontológica, ocurre la transición de objeto a hiperobjeto en la filosofía de Timothy Morton (Morton, 2018) y Graham Harman (Harman, 2019). La extensión de la objetualidad a lo que físicamente no pertenece al ámbito de los objetos permite una resignificación eventual del devenir- justo en el momento en que el devenir- aparece como una herramienta problemática de ser ubicada en el ámbito ontológico. ¿Cómo se relaciona el devenir- con el objeto en el momento en que el objeto se convierte en hiper-objeto?

Devenir-HiperObjeto

El devenir-, como hemos visto, se constituye a partir de un movimiento relacional que Deleuze y Guattari aplicaban principalmente a los animales, pero también con respecto a las plantas y, finalmente, aunque casi sin ser conscientes, lo aplican a los objetos. Pero ¿qué significa convertirse en un objeto? ¿Y cómo se puede aplicar esta estructura a lo que hoy se presenta como hiperobjetos? Morton escribe:

Un iperoggetto è una cosa talmente vasta sia in termini temporali che spaziali che possiamo vederne solo qualche fetta per volta; gli iperoggetti entrano in fase con il tempo umano e ne escono; finiscono con il «contaminare» tutto, se ci ritroviamo al loro interno (un fenomeno che chiamo viscosità). Immagina tutti i sacchetti di plastica mai esistiti : tutti, tutti quelli che esisteranno, ovunque. Bene, questa montagna di plastica è un iperoggetto, un'entità massivamente distribuita nello spazio e nel tempo in maniera tale che puoi palesemente accedere solo a piccole fette per volta , e in maniera tale che trascende palesemente le dimensioni e le modalità di accesso puramente umane. (Morton, 2018, p. 82)

Los hiperobjetos se ubican en el centro de una perspectiva teórica para la cual llegar a la verdad del objeto mismo resulta imposible. En este sentido, el objeto mismo se vuelve inaccesible para el animal humano, el devenir- deleuziano se enfrenta a la alteridad extrema del objeto, mostrándose imposibilitado de relacionarse con la extrema alteridad del objeto, tanto como con los animales no humanos y con las plantas, entonces ¿qué es un hiperobjeto para el ser humano? ¿Es una forma de aceptación de la imposibilidad de estar plenamente en el mundo? ¿Cómo nos relacionamos entre un hiperobjeto y otro? Escribe Morton:

Gli intervalli che percepisco tra i momenti in cui la mia mente è consapevole dell'iperoggetto e quelli in cui non lo è, non ineriscono all'iperoggetto stesso. Non si tratta semplicemente della mia consapevolezza «soggettiva» rispetto a un presunto

mondo «oggettivo». Lo stesso si può dire degli oggetti di dimensioni inferiori. Gli intervalli percepiti da una città tra una tromba d'aria e l'altra che la colpisce non ineriscono a uno spazio vuoto tra due iperoggetti o all'interno di un iperoggetto. Il riscaldamento globale non va a giocare a golf nel weekend. Gli intervalli e le rotture sono semplicemente la presenza invisibile dell'iperoggetto che incombe costantemente su di noi. (Morton, 2018, p. 104)

En esta acepción, se entiende inmediatamente la relación entre el sujeto y el hiperobjeto, donde la continuidad invisible del hiperobjeto remite definitivamente a una continuidad de existencia de los objetos cuando no están bajo nuestra percepción sensible. Sin embargo, esto plantea cuestiones negadas a la estructura temporal de los hiperobjetos que, en este sentido, no tendrían ni principio ni fin. Si un bosque se convierte en un hiperobjeto —como podría ser el cambio climático— esto ocurre más allá de nuestra percepción sensible, porque fundamentalmente nuestra percepción no puede llegar a la verdad total del propio hiperobjeto. Esto implica que los hiperobjetos siempre han estado ahí precisamente porque se sitúan más allá de lo sensible subjetivo, y también están ahí donde no los percibimos, por lo que nunca podremos asegurar su comienzo o fin.

Así, un bosque sería un hiperobjeto (y aquí el contacto entre hiperobjetos y animismo de Kohn se muestra extremadamente interesante y para analizar desde varios puntos de vista, pero este no es el lugar apropiado) incluso si no estamos en ese bosque, incluso si no percibimos ese bosque en su totalidad, pero sobre todo, y aquí la cuestión se vuelve más problemática, si un hiperobjeto no juega al golf los fines de semana y existe más allá de nuestra percepción, entonces existe más allá de su propia existencia. Siempre se coloca más allá, tanto que si el bosque fuera quemado o talado, mientras el sujeto está en otro lugar, ¿ese hiperobjeto bosque continuaría en su existencia?

La presencia invisible del hiperobjeto se muestra, por tanto, sobre todo como una estructura de imposibilidad, en lo que respecta a la

posibilidad del devenir-deleuziano, pero sobre todo llega a una conclusión de total aislamiento del ser humano en el mundo.

El devenir- se muestra a sí mismo precisamente en la imposibilidad del propio devenir-, en su posibilidad más allá de lo posible. Sin embargo, queda una dificultad que merece ser analizada, sobre la posibilidad de la relacionalidad. ¿Hay relacionalidad donde no puede haberla?

Conclusiones (Devenir- Loop)

¿Cómo se llega a ser devenir-? Recorriendo el camino que va desde Dioniso hasta la ciencia contemporánea, el otro permanece presente en la forma de desterritorialización de lo propio, en la medida en que este movimiento se convierte en un movimiento principalmente semántico. El devenir- no se manifiesta de otra manera que en lo antiontológico, aunque parta de la posibilidad de la alteridad. Sin embargo, las ciencias nos muestran la complejidad inagotable de ser otro, una posibilidad que encuentra su fuerza precisamente en la misma imposibilidad.

La radicalidad del otro-animal solo puede encontrar innumerables puntos de apoyo para ser comprendida, tal vez interpretada lingüísticamente, seguramente de manera biológica, pero nunca en la complejidad general del otro. Lo mismo puede decirse que sucede en el devenir-planta, quizás de una manera aún más radical esta comprensión solo puede evolucionar en las partes, en el funcionamiento, en el lenguaje, pero nunca en lo general del ser planta, ni a través del sueño, ni a través de la ebriedad dionisiaca. Finalmente, encontramos el grado de complejidad mayor en el devenir-objeto, que es un movimiento destinado a no tener reconocimiento ni en la forma ontológica clásica del objeto, ni en la irreductible del hiperobjeto.

¿De qué manera entonces el devenir- puede convertirse en una herramienta útil? Quizás a partir de la relación que animales, plantas y objetos pueden tejer con el sujeto, un movimiento circular que no

se agota, no se define ontológicamente, no tiene la esencia como su presupuesto, ni el ser, sino el movimiento relacional de dos movimientos que a su vez no son exhaustivos. Este movimiento puede definirse como Loop, y es en este Loop que las dos partes crean un nuevo movimiento en el cual cada una de las dos partes deviene, es el devenir- Loop lo que constituye la posibilidad de comprensión de la relación misma. Una relación que obviamente no puede definirse como estable, el Loop tiene como su característica determinante la apertura, es precisamente en la apertura que ocurre el movimiento del idéntico.

La comprensión de las partes ocurre tanto en ser parte, como en ser una parte. De modo que el animal no se agota en sí mismo, sino que amplía sus posibilidades en la relación, destinada a permanecer, a disolverse, a ampliarse. El Loop nunca se presenta como definitivo, nunca es unívoco, único, total.

Así es como el devenir- se convierte a su vez en uno de los movimientos de apertura del Loop, que, en este caso, crea con el otro una relación circular de intercambio, de movimiento y siempre disponible al cambio. De modo que el paradigma de comprensión no puede darse de manera ontológica, de la comprensión del “¿qué es?”, sino al contrario, se da en la circularidad del movimiento.

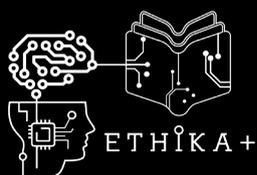
En este sentido, la planta, el animal y el ser humano, así como el objeto, se constituyen en innumerables y múltiples Loops, no asumen el rol de identidad.

Referencias

- Coccia, E. (2018). *La vita delle piante – metafisica della mescolanza*. Il Mulino.
- Coccia E. (2021). L'io è una foresta, prefazione all'edizione italiana. En Kohn E., *Come pensano le foreste*. Nottetempo.
- Deleuze G. y Guattari F. (1980) *Mille Plateaux*. Minuit.
- Derrida, J. y Beardsworth, R. (1994). Nietzsche and the machine. *Journal of Nietzsche Studies*, 7(27-28), 7-66.
- Euripide (2004). *Le baccanti*. Rizzoli.
- Hagiwara M., Miron M., y Liu J. Y. (2024). *ISPA: inter-species Phonetic alphabet for transcribing animal sounds*. arXiv. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2402.03269>
- Harman, G. (2019) *Art and Objects*. Polity Press.
- Hegel, G.W.F. (1981). *La scienza della logica*. Utet.
- Jamieson, D. (2009). What do animals think? En R. W. Lurz (Ed.), *The philosophy of animal minds* (15-34). Cambridge University Press.
- Kohn E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California.
- Mancuso S., (2023) *Fitopolis – la città delle piante*. Laterza.
- Morton T. (2018). *Iperoggetti*. Nero Edizioni.
- Morton T. (2018) *Noi, esseri ecologici*. Laterza.
- Mustill T. (2023) *How to Speak Whale: A Voyage into the Future of Animal Communication*. William Collins.
- Nagel T. (1974). *What Is it Like to Be a Bat?* *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- Pecere, P. (2020). Reconsidering the ignorabimus: du Bois-Reymond and the hard problem of consciousness. *Science in Context*, 33(1), 1–18. <https://doi.org/10.1017/S0269889720000095>

Rutz C. et al. (2023) Using machine learning to decode animal communication. *A Machine-intelligent World, Science Magazine*, 381(6654), 152-155.

Reseñas



CÓMO CITAR

Prado-Bastías, A. (2024). *Desafíos para una comunidad más allá de la humanidad. Posthumanismos, pensamiento latinoamericano y políticas públicas* editado por Diego Ticchione. *Ethika+*, (10), 189-196. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.75131>

Desafíos para una comunidad más allá de la humanidad. Posthumanismos, pensamiento latinoamericano y políticas públicas de Diego Ticchione (editor)

Alexander Prado-Bastías
Estudiante de Licenciatura en Filosofía
alexander.prado@ug.uchile.cl



Chile: CENALTES Ediciones
135 pp.
ISBN: 978-956-9522-30-7

Comenzar un diálogo filosófico sobre asuntos actuales es siempre un desafío y situarlo en el diálogo contemporáneo es un desafío aún más grande. La dificultad que nos concierne acá radica en que, irónicamente, resulta más fácil acceder a información sobre tópicos tales situados *en* Latinoamérica desde *fuera* de Latinoamérica. El caso de los movimientos que pretenden superar la humanidad, como los trans/post-humanismos, no parece ser la excepción. Hay poco material sobre este y otros temas relacionados que entablen crítica desde América Latina.



Desafíos para una comunidad más allá de la humanidad es un verdadero ejercicio de “divulgación filosófica” de parte de académicos de nuestro territorio (América Latina) para ilustrar, aclarar y explicar de forma estratégica qué es el *transhumanismo* y qué respuesta (es decir, el *posthumanismo*) parece la adecuada para no quedar desamparados ante lo que a todas luces es “una ideología ‘silenciosa’ instalada detrás de los discursos y marcos de sentido alrededor de las nuevas tecnologías” (p. 102) y, podríamos agregar, de las nuevas tendencias que, poco a poco, permean el ideario estético y cultural.

Este trabajo es novedoso en varios sentidos: por una parte, en cada sección se ofrece un código QR con un enlace al correspondiente *livestream* de *YouTube* en que se ofrecieron cada una de las cinco conferencias que componen el libro; por otro lado, como bien se puede intuir, esto implica que cada capítulo es una transcripción editada de las mismas, cuestión que se aclara en la introducción general.

El compendio que se presenta a continuación corresponde al registro de exposiciones que fueron realizadas virtualmente, cada una a cargo de quienes componemos el equipo del proyecto. (...) No obstante, uno de los beneficios de este registro escrito es la facilidad que ofrece para ser tomado en consideración, y por qué no decirlo, ser también citado. (p. 11)

Además de dar una bienvenida a investigadores novatos, se brinda la oportunidad de, si se lo desea, escuchar cada sección a modo de podcast de camino a la universidad o al trabajo. Una jugada verdaderamente acertada que no elimina el interés de la lectura pues el trabajo de edición es excelente, incluyendo gráficos a color muy concisos en algunas páginas. Las introducciones en cada sección vuelven la lectura amigable y satisfactoria: es una divulgación que invita a la investigación crítica.

Cada uno de los cinco conferencistas es un experto en su campo y es menester recalcar el peso que tiene el feminismo como fundamento metodológico central del análisis del transhumanismo: “(...)

los ideales transhumanistas no advierten las diferencias de género, ni presentan acciones con perspectiva de género que permitan reducir las inequidades, ni contempla una perspectiva interseccional”, acota Fabiola Villela (p. 40).

En estas conferencias se aprecia, además, una marcada perspectiva geopolítica: “En esa relación simbiótica entre Economía & Política alrededor de un escenario emergente de alto interés social, [modelos de equilibrio económico] han venido proporcionando una aceleración/desaceleración en la inserción tecnológica de nuestras sociedades, principalmente como mecanismo de poder geoestratégico”, señala Jairo Villalba (p. 65).

Este libro aborda el transhumanismo, desde el posthumanismo. Merece la pena señalar la diferencia central entre ambos conceptos: “(...) el transhumanismo tiene como objeto principal la mejora humana” (p.25), mientras que el posthumanismo (en específico, el cultural) “es una postura filosófica que apuesta por trascender las ideas del humanismo ilustrado, el antropocentrismo (tan claros y presentes en el transhumanismo) con el objetivo de superar dicotomías conceptuales (...) que generan relaciones de poder asimétricas e injustas” (p. 27). Puede decirse que el transhumanismo se acerca más a un aparato de presión tecno-cultural, y las reflexiones que lo cuestionan se han de situar en el posthumanismo si es que se quiere, por una parte, permitir el diálogo entre ambos conceptos y, por otra, su crítica; lo que constituye una urgencia para Andrea Torrano, pues el posthumanismo no es tan conocido como el transhumanismo por estos lados del mundo ni está tan en boga:

Para una comprensión sobre los supuestos de las corrientes transhumanista y posthumanista se hace necesario una diferenciación entre ambas. En muchos escritos académicos se advierte una cierta confusión en lo que proponen cada una de ellas, lo que hace necesario (...) que puedan distinguirse. Pero, al mismo tiempo, poder identificar cuáles son las líneas de reflexión en las que coinciden, aunque proponiendo distintas reflexiones. (p. 87)

Otro ejemplo de la necesidad de este aparato conceptual: las NBIC (Nano, Bio, Info, Cogno-tecnologías) se nos introducen como campos nuevos y emergentes del saber, pendientes aún de explicarse, de filosofarse, y de entrar al diálogo común, pese a que ya están presentes en nuestro diario vivir. En la info-esfera de las comunicaciones, estos saberes podrían ser fácilmente una especie de nueva hermenéutica antropotécnica bajo la forma de publicidad, de prensa o de propaganda aplicadas a las grandes masas de consumidores/usuarios. Dice Andrés Vaccari:

Se sigue de esto que el transhumanismo no aparecerá en Latinoamérica, necesariamente, con el rótulo o la marca “transhumanismo” que lo identifique como tal. Justamente, debemos indagar en esta zona gris conformada por los discursos del marketing, la política y la publicidad. (p. 101)

Un último ejemplo: la noción de tecno-cuerpo es capaz de hacernos reflexionar sobre el impacto que cualquier ciencia, cualquier técnica o cualquier tecnología tiene sobre nuestra vida, sobre el modo en cómo estamos siendo cuerpo, cómo este es configurado y el alcance de esta reconfiguración. El feminismo, para Torrano, es una herramienta útil para salvaguardarnos a nosotros mismos ante la potencial disolución del ser a la que nos podemos ver enfrentados como humanidad:

(...) debemos alejarnos de todo posicionamiento tecno-utópico en relación a las tecnologías. (...) El reconocimiento del cuerpo como espacio de lucha política, tal como se reconoce desde los feminismos, hace ineludible concebir al cuerpo bajo los marcos socio-culturales. Entonces, el tecno-cuerpo también presenta ciertas marcas, de clase, de raza, de género, de sexualidad, de nacionalidad, de (dis)capacidad, etc., que no pueden ser invisibilizadas. (p. 88)

Isabel Cornejo se refiere, en la última conferencia incluida en el libro, al marco jurídico-legal y a los desafíos que se presentarán en un futuro no tan distante en el campo del Derecho, específicamente, respecto a los neuro-derechos: ¿y qué si es que ya no somos dueños

de nuestros propios pensamientos o de nuestros procesos mentales? *Neurolaw*, *neurorights*, son nombres que pueden servir para orientarnos dentro del ya complicado campo jurídico que demarca límites normativos:

¿Qué derechos se ven desafiados por el desarrollo de las neurotecnologías? O ¿cómo protegerlos? Siendo esta última la pregunta por la iniciativa de los neuroderechos como nuevos DDHH. Una vez que se produzca la intervención del genoma neural, algunos conceptos (...) evidenciarán una fisura que, sin duda, dará paso a otros conceptos, o bien, a una reformulación de estos. (p. 115)

Sin duda, este libro puede servir como una valiosa introducción a cualquiera que con un mínimo de formación o con una curiosidad intempestiva desee saber en qué situación se encuentra dentro de la academia latinoamericana uno de los últimos temas de la filosofía contemporánea, siendo una llave para acceder a futuras investigaciones. Por lo demás, cada conferencia está ricamente referenciada. La jugada está hecha y dependerá de nosotros, los investigadores, el hacerla valer para futuros movimientos.

CÓMO CITAR

Pérez, S. I. (2024). *La fuerte razón para estar juntos* de Peter Sloterdijk. *Ethika+*, (10), 195-202. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.76032>

La fuerte razón para estar juntos de Peter Sloterdijk

Sofía Indira Pérez

Estudiante de Licenciatura en Filosofía, Universidad de Chile
sofia.perez.p@ug.uchile.cl



Buenos Aires: Ediciones Godot
80 pp.
ISBN: 978-987-8413-74-7

¿Cuál es la fuerte razón para estar juntos? Esta es la pregunta céntrica de la conferencia de Peter Sloterdijk en 1998, luego convertida en un libro publicado en 2021. En este breve texto, el autor presenta una convincente hipótesis sobre la oscura razón por la cual las sociedades humanas se mantienen unidas, explorando las bases

de la cohesión social. En este contexto, introduce conceptos como la histeria y el pánico, que cumplen una función homogenizadora clave para mantener la cohesión nacional (p. 59).



Cabe mencionar que vivimos en una sociedad influenciada por los medios de comunicación masivos, los cuales generan excitaciones (estímulos intensos que generan una respuesta emocional o psicológica) y emociones colectivas que funcionan como un ancla a la realidad, manteniendo a las personas en constante alerta. Además, Sloterdijk destaca el impacto de la globalización en la transformación de la histeria y el pánico colectivo, reforzando su argumento sobre los mecanismos de cohesión social en el mundo contemporáneo (p. 61).

Se da inicio al argumento destacando lo relevante que es el 9 de noviembre para los alemanes, ya que se trata de una fecha cargada de compulsión a la repetición: el comienzo de la república en 1918, la noche de los cristales rotos en 1938 y finalmente la caída del Muro de Berlín en 1989. La repetición de esta fecha tiene un papel crucial en la cohesión social, actuando como un catalizador emocional. Los estímulos anímicos son fundamentales para la síntesis social de la nación, con emociones como el pánico y la histeria creando un sentido de unidad en torno a la autoexcitación generada por estos fenómenos históricos.

La pregunta de Sloterdijk respecto a la unidad de la sociedad explora eventos históricos como el golpe de Estado de Napoleón, ya que, el autor sugiere que este evento marcaría el comienzo de una transición desde la “histeria” revolucionaria hacia el pragmatismo político y económico, representado por la *Realpolitik*.

Hemos terminado la novela de la Revolución; nos toca ahora empezar su Historia y considerar tan solo lo que resulta real y posible en la aplicación de sus principios, y no lo especulativo e hipotético. Tomar hoy otro camino significa filosofar y no gobernar (p.27).

Junto con el golpe de estado en un 9 de noviembre en Francia, se termina la romántica novela de la revolución e inicia la formula histórica mundial de la Realpolitik burguesa posrevolucionaria, que implica una transición desde la “histeria” y la “convulsión dramática” de la Revolución Francesa hacia un enfoque más orientado al negocio

y al imperialismo comercial. Es un enfoque político que prioriza la estabilidad, la seguridad nacional y los intereses económicos sobre las ideologías revolucionarias.

El análisis de la revolución francesa con la caída del muro de Berlín, permite establecer una relación obteniendo un cierto paralelismo entre estos dos eventos históricos.

Uno podría opinar que el 9 de noviembre de 1989 fue el reconocimiento tardío del discurso napoleónico oculto de brumario, y que ahora la tardía y ladeada nación de los alemanes finalmente se puso al día con lo que se dijo con autoridad en ese momento: hemos terminado la novela de la revolución, y con la novela también la larga farsa del internado autoritario, que apareció como el segundo Estado alemán (p. 38).

El filósofo relaciona la caída del muro de Berlín con el discurso de Napoleón, ya que ambos eventos históricos marcaron el fin de la ‘novela de la revolución’. Pasaron de la histeria y desorden a un enfoque en acuerdos y en la importancia de la cohesión social, dejando de lado las preocupaciones sobre revoluciones o las fluctuaciones de las satisfacciones de la gente, para centrarse en la idea de “pertenecer a un mismo grupo y crecer juntos” (pp. 35-36).

Es sorprendente para Sloterdijk el ambiente prosaico e hiperquínico que siguió a la caída del Muro de Berlín pues, marcó el fin de la Guerra Fría y, del régimen comunista, lo que facilitó la expansión de la democracia y los derechos humanos. La apertura de Europa del Este impulsó la globalización, integrando estos países en la economía global y aumentando el comercio, la inversión extranjera y la movilidad, generando una mayor interconexión y actividad económica. Esto nos ha llevado a una nueva conciencia de la interdependencia global y ha planteado preguntas sobre la identidad y la pertenencia en un mundo donde las fronteras físicas y culturales están en constante cambio. Desde esta perspectiva, surge la pregunta de cómo tras tanto movimiento, aún persiste la motivación para crecer juntos, especial-

mente dado el descontento en Europa occidental y central respecto a la idea de permanecer unidos (p. 35).

La cuestión es sobre cómo es posible que grandes grupos de personas se unan en torno a una identidad nacional común en un mundo globalizado, donde la diversidad cultural y las diferencias individuales son tan evidentes. ¿Cuál es el motivo y el medio que une a las personas en los grandes cuerpos políticos modernos a través del “éter de la comunidad”? Este “éter” se refiere a un medio intangible y omnipresente que permite la conexión entre individuos a través de sus sueños, resentimientos, traumas y esperanzas, creando un sentido de pertenencia y cohesión social. El autor sugiere que la respuesta puede encontrarse en una combinación de teoría de los medios y psicopatología, examinando cómo los medios de comunicación y la psicología individual y colectiva pueden influir en la formación y mantenimiento de la cohesión social en las grandes unidades políticas (p. 43).

Con lo antes mencionado, es inevitable para mi notar que el texto, guarda un cierto parecido con los escritos de Nietzsche, especialmente en *La genealogía de la moral* (1887). Sloterdijk subraya que las narrativas y símbolos del pasado se proyectan constantemente sobre el presente. Por ejemplo, la manera en que Napoleón se convirtió en un símbolo de integración al prometer grandeza equitativa para todos los franceses y comunicarse eficazmente con las masas no es simplemente un hecho histórico estático, sino que sus efectos y la forma en que fue percibido continúan influyendo en nuestras ideas de liderazgo y unidad nacional en la actualidad. La caída del muro de Berlín, interpretada como una extensión del discurso napoleónico, muestra cómo los eventos pasados pueden reconfigurar nuestra comprensión de las transiciones políticas contemporáneas.

Es por esto que Sloterdijk destaca el papel de ciertas figuras que tienen el poder de redireccionar la realidad, similar a cómo Nietzsche describe la transvaloración de los valores en *La genealogía de la moral* con la figura del sacerdote y cómo el ideal ascético utiliza los grandes

afectos humanos (ira, miedo, esperanza, etc.) para sacar al alma de la monotonía y el dolor. El sacerdote ascético emplea el sentimiento de culpa como herramienta principal, reinterpretando la mala conciencia como pecado, lo cual genera un nuevo tipo de enfermo: el pecador, atrapado en un ciclo de culpa y sufrimiento (Nietzsche, 1887, pp. 180-181). A través de un acto de habla performativa, Napoleón tiene el poder de cohesionar y redirigir los sentimientos y emociones de histeria y pánico hacia un nuevo sentido de unidad.

Nietzsche desafía la razón al criticar las bases objetivas de la moralidad. De manera similar, en *La fuerte razón para estar juntos*, cuestiona la racionalidad al defender la idea de que la cohesión social se construye sobre la base de emociones compartidas y experiencias psicológicas colectivas.

El autor propone que las tensiones internas de los Estados nación y los imperios nacionales generan una necesidad constante de comunicación intensa, histeria y casi pánico, lo que resulta ser necesario para unificar a una población dividida. El periodismo nacional actúa como un agente que perpetúa la histeria unificadora y el pánico integrador a través de la comunicación de masas, moldeando así poblaciones y cuerpos políticos. Los medios no solo informan sobre la realidad, sino que también contribuyen activamente a su formación (p. 45).

Para ilustrar cómo los medios de comunicación pueden “dar existencia”, se mencionan los *Discursos a la nación alemana* de Johann Gottlieb Fichte en el invierno de 1807-1808. En esta obra, según el filósofo, se propuso a los alemanes el reconocer su identidad colectiva y trabajar hacia la autodeterminación nacional. Aunque en ese momento la nación alemana no existía como una entidad política unificada, Fichte posicionó su audiencia como “rehenes” de sus palabras, generando un pacto emocional. El filósofo de Karlsruhe argumenta que los discursos mencionados y otras formas de comunicación masiva actuaron como medios para crear una nación, transmitiendo y reforzando un sentido de identidad nacional y solidaridad. Esta relación receptiva de la nación con sus clásicos implica que la nación

se basa en su historia y tradiciones, y también se ve influenciada y moldeada por ellas.

Frente a tal lectura, se puede establecer un vínculo significativo con *Normas Para El Parque Humano* (2000) de Sloterdijk, obra en la que se explora la domesticación y amansamiento del ser humano a través de la antropotécnica. Esta se define como el conjunto de técnicas y prácticas que influyen el desarrollo, comportamiento y naturaleza del ser humano, abarcando tanto aspectos culturales como biotecnológicos, incluidos los medios de comunicación y otras tecnologías modernas.

Allí se desarrollan dos narrativas históricas: la hominización y la domesticación. La primera describe cómo los humanos emergieron como seres prematuros adaptados para prosperar más allá de su entorno natural. La segunda narra cómo los humanos se ven a sí mismos como seres que se recogen para co-responder al todo, estableciendo así una relación crucial entre el hombre y su entorno.

Es crucial entender que, en el contexto, el término “claro” se refiere a un estado de apertura y exposición del ser humano al mundo, asumiendo un lenguaje heideggeriano. Este proceso de venir-al-mundo implica un movimiento desde la biología hacia la ontología, donde el hombre se convierte en un ser capaz de soportar y existir en el mundo mediante la exposición al Ser.

El claro se convierte, entonces, en un campo de batalla y lugar de decisión donde se definen qué tipos de construcciones, tanto físicas como sociales, predominarán. El autor sugiere que la entrada del hombre en el mundo implica también su entrada en la casa del Ser, donde el lenguaje y la cultura desempeñan roles cruciales en la formación y mantenimiento de la identidad humana. Este proceso no es meramente teórico, sino que se manifiesta en la vida hogareña, en la domesticación a través de las viviendas y en la cría y adiestramiento de animales domésticos (Sloterdijk, 2000, pp. 54-62).

Al vincular estas ideas con el análisis de los discursos de Fichte, (en donde se sintetizó cierto poder e influencia para moldear la realidad

en base a las emociones que se pueden provocar), se destaca cómo es que los medios de comunicación y la tecnología moderna pueden influir profundamente en estos procesos, dando forma y existencia a nuevas realidades tanto individuales como colectivas. Sloterdijk argumenta que el hombre, a través de su adaptación biológica y desarrollo cultural mediante la antropotécnica, no solo habita el mundo, sino que lo configura activamente, desafiando los límites tradicionales de la ontología y la humanidad.

En los últimos años, el estrés nacional ha sido influenciado por las agencias de cultura de masas que promueven un modelo neoliberal. El estrés autógeno posmodernizado ya no se caracteriza por la paranoia de la política exterior, sino por la paranoia social, competitiva y existencial. Se explica que este nuevo tipo de estrés está marcado por la envidia hacia los rivales cercanos, la lucha por acceder a bienes escasos, las ambiciones y las rivalidades. Las naciones posmodernas han abolido el servicio militar obligatorio, y el sistema mundial en red ha pasado del estrés del enemigo y del culto a los clásicos nacionales al estrés de la autoexcitación, la envidia y la innovación. Según el autor, los jóvenes se están entrenando no tanto para una guerra improbable con un vecino político, sino para participar en campañas de autoestimulación colectiva de las naciones competitivas impulsadas por la tecnología y las computadoras (p. 60).

Dando respuesta a su pregunta dice:

Las naciones modernas no son lo que los historiadores tradicionales afirman que son, es decir, comunidades históricas de argumentación y origen; más bien, son, sobre todo, cuerpos de sugestión psicopolíticos que tienen el carácter de comunidades artificiales de estrés. Son, por lo tanto, de naturaleza radicalmente autoplástica, porque solo existen en la medida en que se excitan a sí mismas, y solo se excitan en la medida en que se dicen a sí mismas su razón de estar en narraciones ficticias poderosas y en informes autosugestivos y estresantes (p. 61).

En conclusión, *La fuerte razón para estar juntos* nos invita a reflexionar sobre las fuerzas que mantienen unida a una sociedad en el contexto contemporáneo. A lo largo de su análisis, se revela que la cohesión social no se basa en fundamentos racionales o argumentativos, sino en elementos más irracionales como las emociones colectivas, la histeria y el pánico. En la actualidad, las redes sociales desempeñan un papel crucial en esta dinámica, generando autoexcitación y proporcionando aprobación y poder social. La influencia de estas plataformas en moldear realidades y generar ingresos demuestra una transformación social en la que la economía ha superado a la biología en relevancia. Pero, aun así ¿qué será de nosotros si la razón para mantenernos unidos es irracional? ¿Es esto bueno o malo? Personalmente, me asusta un poco.

Sin embargo, la pregunta sigue abierta: ¿Qué es lo que realmente nos mantiene unidos? ¿Son los réditos y la capacidad de generar dinero a través de las redes sociales? ¿Es la autoestimulación que estas plataformas nos proporcionan? ¿O es, como sugiere Sloterdijk, la histeria y el pánico, elementos irracionales que actúan como fuerzas cohesivas? Al explorar estas interrogantes, resulta inevitable cuestionarse si una nación se forma y se mantiene unida por argumentos racionales y fundacionales o si, en realidad, las emociones colectivas y los fenómenos psicológicos desempeñan un papel crucial. Sloterdijk parece inclinarse hacia lo irracional como la verdadera base de la cohesión social, dejando la cuestión abierta para futuras reflexiones y debates.

Referencias

- Nietzsche F. (1887). *La Genealogía De la Moral*. Alianza Editorial.
- Sloterdijk P. (2000). *Normas para el parque humano*. Siruela.

