



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Tesis doctoral en filosofía

Cerebro, *psyché* y poder

Artem Badassian Davtian



**Universitat Autònoma
de Barcelona**

2019

Directora: Doctora Begonya Sáez Tajafuerce
Doctorado en filosofía
Departamento de Filosofía

Agradecimientos

A mi madre, Anzhelika Davtian Pustovgar, y a mi padre, Artak Badassian Papian, que son la matriz y el eje que permanecerán en mí toda la vida.

A mi querida hermana Michelle Badassian Davtian, fuente de sabiduría, talento literario y un ejemplo a seguir de ética, amor y respeto para su hermano mayor.

A la Dra. Begonya Sáez Tajafuerce, maestra, referencia e inspiración para mí y ejemplo de humana calidez, autonomía, respeto y dedicación en tiempos de frialdad académica y de régimen geopolítico neoliberal. En la carrera dio lugar al acontecimiento de la revelación nietzscheana y kierkegaardiana. En el máster sembró la semilla de la metodología y del marco teórico de la ontología relacional en mi trabajo investigativo. Durante los años de investigación y reflexión en el programa doctoral fuente y espejo dialógico en los seminarios y en todos los eventos académicos.

A Juan José Priego Borrego y a la hermana jesuita Eli, mis profesores en el Instituto Jesús María Sant Andreu y los responsables del agradable contagio de ese virus crónico del alma llamado filosofía.

Al Dr. Jesús Hernández Reynés por despertar en mí la vocación por los antiguos, por la biología y por lo político.

Al Dr. Jaume Mensa por mostrarme a ese otro Platón y Aristóteles.

Al Dr. David Casacuberta por descubrirme durante la carrera y el máster a Francisco Varela, el enactivismo y el derecho a existir y a ejercerse de la filosofía oriental.

A mi Alma máter, conformada por todos mis profesores y compañeros de carrera, máster y programa doctoral del Departamento de filosofía de la UAB. Nuestras vivencias forman parte de mis más dulces memorias de la facultad.

A mi maestro, historiador de la religión y lingüista Stéphane Benedetti Shihan, por todas las conversaciones sobre filosofía y religión comparada, budismo, taoísmo e hinduismo, así como sobre la visión política y filosófica del Aikido como encuentro no violento con el Otro y sus enseñanzas marciales. Sus conocimientos y consejos sobre sánscrito e historia del pensamiento filosófico oriental han sido de un gran valor.

A mi querido tío Gukas Khachatryan y a mis primos Aram Papian y Sarhis Khachatryan. A mis queridos amigos Ariadna Moreno Lorente, Andrea Coca Gómez, Andrea Céspedes Sicart, Isabel González, Sara Arenas, Kilian Bono, Eric Ventura Sánchez, Joaquín Cortés Fuentes, Nicolás Amelburu Morales, Adrián Bermúdez, Alger Sans Pinillos, Ferran Serpelloni, Juan Ignacio Iturraspe Staps y Pablo Rodulfo Ferrer por su fraternal compañía y presencia en mi vida. A Lorena y a Jennifer por el recuerdo de un amor feroz ya marchito.

Dedicatorias

A la memoria, ya siempre fracturada y atravesada por el mal y el horror, de todas las víctimas del imperio otomano, del tercer Reich, así como de la revolución bolchevique y del estalinismo.

A mis tatarabuelos paternos, los Badassian, víctimas del genocidio armenio (1914), de las deportaciones y marchas forzadas perpetradas por el gobierno de los jóvenes turcos y el imperio otomano, en el que les fue arrebatada la vida, los nombres, sus propiedades y el derecho de permanecer en sus tierras ancestrales.

A mis tatarabuelos maternos: Los Pustovgar, familia casi exterminada en los procesos de expropiación, deportación y fusilamientos durante la revolución bolchevique del 1917 y los Ayunz y Davtian, muertos prácticamente todos en la 2ª guerra mundial combatiendo en el frente oriental por la liberación de la URSS y de Europa de la ocupación nazi.

A Piotr Pustovgar Emilianovich, sargento mayor y ayudante del comandante en las divisiones de tanques 504 *strelkove vzvod* (marcha de flechas). Sobrevivió en el frente logrando salir de su tanque en llamas y fue condecorado con varias medallas por veteranía y victoria sobre la Alemania nazi en la *Gran guerra patriótica* (denominativo soviético de la 2ª guerra mundial) en el 1945.

A Samvel Ayunz Marcosovich, héroe de la URSS condecorado de forma póstuma tras luchar en el frente de la República socialista chechena con el título de “muerte por valentía”, con el bautizo de una escuela pública en la misma ciudad con su nombre y una estatua. Falleció en 1941 manteniendo y resistiendo su posición hasta el final en Grozne contra el ejército nazi mientras era ametrallado por un cañón automático al cual, abrazado y cediendo su cuerpo a modo de escudo, permitió un margen operativo para que sus compañeros pudieran penetrar las líneas del puesto alemán.

Resumen

En esta investigación me he comprometido con el problema de lo político y su potencial de realización en el contexto contemporáneo ante el complejo horizonte de la biopolítica/necropolítica, del pensamiento psicoanalítico, de la biología y de las prácticas neurocientíficas, sin los cuales no me es posible un abordamiento directo. El análisis, tras una genealogía arqueológica de las nociones del sujeto libre y del *mal* en el hilo histórico del pensamiento filosófico y la detección de su génesis, de la relación entre la *psyché*, el cerebro corpóreo, el campo de acción del poder, así como el de la *praxis* psicoanalítica en discusión con el paradigma hegemónico y dominante del biologicismo, cientifismo y determinismo, revela lo político en el campo de un sujeto psicofísico y bioquímico que actúa en la estructura fluctuante de la experiencia y vivencia extático-catártica. Palabras clave: “cerebro”, “bíos”, “*psyché*”, “poder”, “político”, “éxtasis”, “catarsis”.

Abstract

In this research I have committed myself to the issue of the political and its potential of realization in the contemporary context facing the complex limits of biopolitics/necropolitics, psychoanalytic thought, biology and neuroscientific practices, without which a direct approach would not have been possible. The analysis, after an archaeological genealogy of the free subject and evil in the historical thread of philosophical thought and their origin, the relationship between the brain and the psyche, the practice fields of power action and the psychoanalytic praxis in opposition to the hegemonic and dominant paradigm of biologicism, scientificism and determinism, reveals the political issue in the field of a psychophysical and biochemical subject who performs in the flowing structure of life and catharsis-extasis experience. Key Words: “brain”, “bios”, “psique”, “power”, “politics”, “ecstasy”, “catharsis”.

*Tú, un Otro, alma gemela,
que dejas tras de sí el camino de la dicha.
¡Escucha!
Sé que tus inocentes pies todavía están mojados
con la sangre de los tuyos.
Manos extranjeras han venido y te han lanzado
la sublime rosa de la libertad,
que finalmente brotó de los horrores de tu pueblo.
Deja que su divino perfume los intoxique a todos,
deja que aquellos lejanos, tus vecinos, los desagrade-
[cidos,
vengan y quemem incienso
ante la Diosa de la Justicia
que tú tallaste en la piedra con tu martillo.
Orgullosos sembradores, dejad que otros recojan con sus
[guadañas
el trigo que madura en la tierra dorada que labrásteis.
Porque si soís perseguidos por el crudo Mal,
no olvidéis que habéis nacido
para traer al mundo el fructífero Bien.*

(Atom Yardjianian “Siamanto”, 1914: Llanto)

*¡¿Dónde estabas Dios?!
Cuando destriparon a trozos a mi pueblo.
¡¿Dónde estabas Dios?!
Cuando del horror enloquecieron todos.
¡¿Dónde estabas Dios?!
Cuando nuestras almas gritaban “Amén”.*

*¡¿Dónde estabas Dios?!
Cuando el mundo se vendó los ojos.
¡¿Dónde estabas Dios?!
Cuando, clavados en cruces, rezábamos “Amén”.*

*¡¿Dónde estabas Dios?!
Cuando, impotentes, te invocábamos “Amén”.
¿Dónde estabas Dios?*

*¡Danos fuerzas Señor!
Para poder mantenernos de pie en el mar de la vida.
¡Danos un corazón Señor!
Para poder borrar las huellas del horror.
¡Luz danos Señor!
¡Para que en la oscuridad podamos hallar suelo que pisar!*

*¡¡Danos Fe Señor!!
Para que de nuestras últimas fuerzas podamos rezarte “Amén”...*

*¡Santos divinos! ¡Los santos son fuertes!
¡Santos inmortales!
¡Y santo tu nombre!
¡Santo Dios! ¡Bendito sea tu nombre!*

(Arthur Meschian 1991: “Dónde estabas Señor”, *Katharsis* album)

Índice de contenidos

| | |
|--|-----------|
| Agradecimientos y dedicatorias | 2 |
| Resumen | 4 |
| Abstract | 5 |
| 1.- Introducción | 10 |
| 1.1 Cuestiones | 10 |
| 1.2 Hipótesis..... | 10 |
| 1.3 Antecedentes genealógico-arqueológicos | 13 |
| 1.3.1 El fuego zoroástrico: La libertad y el <i>mal</i> | 14 |
| 1.3.2 El humanismo universal como <i>paideia</i> en Haiming y Heidegger | 19 |
| 1.3.3 El fuego de Heráclito..... | 24 |
| 1.3.4 El fuego de Prometeo | 26 |
| 1.3.5 El poder y lo político como experiencia en Platón y Aristóteles..... | 27 |
| 1.3.6 Maquiavelo y Bacon: Ciencia política y tecnoutopía transhumanista..... | 36 |
| 1.3.7 Hobbes y Rousseau: Pedagogía y razón de Estado | 39 |
| 1.3.8 De Brentano y Nietzsche a Husserl, Freud y Foucault: La experiencia | 43 |
| 1.3.9 Schmitt: El paradigma del Leviatán como máquina viviente..... | 66 |
| 1.3.10 Arendt: Lo político como relación, la libertad y el <i>mal</i> | 73 |
| 1.3.11 Heidegger: La tecnociencia, el error y el <i>mal</i> | 76 |
| 1.3.12 Bachelard y los arquetipos griegos: El fuego y la experiencia extático-catártica..... | 80 |
| 1.4 Discusión: Cerebro y sujeto psicofísico/bioquímico..... | 92 |
| 1.4.1 <i>Psyché</i> | 92 |
| 1.4.2 Cerebro, <i>enacción</i> y plasticidad..... | 93 |
| 1.4.3 Sujeto psicofísico y bioquímico | 101 |
| 1.4.4 Inteligencia autónoma, <i>bíos</i> e inteligencia artificial | 103 |
| 1.4.5 Biología y tecnología: Cinco objeciones | 114 |
| 1.4.6 Experiencia vivencial de la verdad y <i>enacción</i> psicofísica y bioquímica..... | 119 |
| 1.4.7 ¿Hay un referente ontológico <i>Uno</i> ? Vía intermedia y mundos posibles | 122 |

| | |
|--|------------|
| 1.4.8 Naturaleza, cerebro y cultura..... | 127 |
| 1.4.9 Cerebro, lenguaje y <i>poiesis</i> : El <i>Yo</i> y lo inconsciente..... | 131 |
| 1.5 Marco teórico: <i>Enacción y relación</i> | 145 |
| 2.- Plasticidad y neotenia | 151 |
| 2.1 El <i>Ser</i> plástico y neoténico: La relación trascendental..... | 151 |
| 2.1.1 Marco macro..... | 151 |
| 2.1.2 Marco micro: Posibilidad A, B Y C | 153 |
| 2.1.3 Nigromancia criónica | 156 |
| 2.2 El paradigma de la red-colmena..... | 158 |
| 2.2.1 <i>Autopoiesis</i> : Automatismo y autonomismo | 158 |
| 2.2.2 El espíritu de la colmena: Paradigma del poder | 162 |
| 2.3 ¿Qué hacer con nuestro cerebro si nos engaña? ¿Y si está drogado?..... | 171 |
| 3.- <i>Psyché</i> y neurociencias | 174 |
| 3.1 Lo inconsciente y el cerebro..... | 174 |
| 3.1.1 El enjambre y lo inconsciente colectivo | 174 |
| 3.1.2 Neurociencias y psicoanálisis..... | 180 |
| 3.2 La <i>psyché</i> y el fenómeno del poder: La psicopolítica | 188 |
| 3.2.1 El malestar en la colmena..... | 188 |
| 3.2.2 Reglas del juego: Valores, tecnología y toxicomanía..... | 197 |
| 4.- Biopolítica y necropolítica..... | 207 |
| 4.1 Obertura de un nuevo campo de acción: <i>Bíos</i> y <i>Nekros</i> | 207 |
| 4.2 Respuesta a la nueva Ilustración: Autarquismo | 254 |
| 4.2.1 Teogénesis, antropogénesis y ponerología política: El <i>poder</i> y el <i>mal</i> | 254 |
| 4.2.2 La vía intermedia o <i>entre deus</i> : Autarquismo autónomico | 258 |
| 4.2.3 La autonomía como <i>cuidado de sí</i> | 263 |
| 5.- Lo político: <i>Aletheia</i>, <i>fatum</i> y <i>ereignis</i> | 265 |
| 5.1 Autonomía: <i>Aletheia</i> y apertura a lo político | 265 |
| 5.1.1 Contextualización..... | 265 |
| 5.1.2 <i>Aletheia</i> : Genealogía-arqueológica de la libertad y del <i>mal</i> | 269 |
| 5.1.3 Lo político como <i>Poesía vivencial tragicómica</i> | 275 |
| 5.2 <i>Fatum</i> : La sombra y el fantasma | 284 |

| | |
|--|------------|
| 5.2.1 El <i>fatum</i> y la libre voluntad | 284 |
| 5.2.2 El <i>fatum</i> como principio erótico-tanático | 284 |
| 5.3 <i>Ereignis</i> : La experiencia extático-catártica | 293 |
| 5.3.1 Contextualización | 293 |
| 5.3.2 <i>Así habló Zaratustra</i> como gran <i>Poesía tragicómica y extático-catártica</i> | 304 |
| 6.- Conclusiones | 316 |
| 7.- Bibliografía | 320 |
| 7.1 Citada | 320 |
| 7.2 Referenciada | 325 |
| 7.3 Consultada | 348 |

1.- Introducción

1.1 Cuestiones

La cuestión central que reflexionaré e investigaré es la siguiente: ¿Cuál es el sentido de *lo político*, su estatuto, posibilidad y condición ontológica? Hay cuestiones colaterales que se imbrican con la principal y que la condicionan directamente en la medida en que requieren ser igualmente consideradas. Son las siguientes: ¿Cómo enfocar el acontecimiento de lo político bajo el horizonte del poder biopolítico y necropolítico, las neurociencias y la *psyché*? ¿Dónde ubicar la *libertad* y, por ende, también al *sujeto libre*, en un contexto tecnocientífico biologicista, determinista y de tendencia en algunos casos dualista y en otros monista? ¿Cómo seguir hablando de este sujeto libre y político teniendo en cuenta el poder, el cerebro y lo inconsciente como factores predeterminantes y no unívocos que lo atraviesan y determinan? ¿Sería posible una reformulación del sujeto, su libertad y su estatuto político en clave de *cuidado de sí*, *Poesía* y *acontecimiento vivido de la catarsis y del éxtasis*?

Y hay cuestiones de tercer orden, no condicionantes, tales que: ¿Puede ser el psicoanálisis y su *praxis* un ejemplo del acontecimiento de lo político en contraste con el contexto de la biopolítica y necropolítica? ¿Puede el psicoanálisis erigirse u operar como resistencia activa o como acontecimiento de lo político desde el interior de las estructuras y redes del poder o hemos de apelar a otras instancias? Si no, ¿a qué instancias es posible acudir para re-ubicar y repensar lo político?

1.2 Hipótesis

¿Cuál es el sentido de la cuestión que me propongo? O más bien, ¿cuándo adquirió precisamente sentido preguntarse sobre lo político? Si con Heidegger se dio por primera vez la explicitación de la cuestión por el sentido del *Ser* y su olvido histórico y metafísico (onto-teológico), fue precisamente porque aconteció, durante la tradición e historia occidental, una pérdida cualitativa: la muerte de Dios, *el ens realissimum* por el cual todo adquiriría su sentido, sustancialidad, esencia y existencia. O, como se diría, de nuevo con Nietzsche, la caída de los valores históricos tradicionales. La necesidad de la pregunta por el sentido del *Ser*, por tanto, fue singular, imponente y genuinamente histórica.

En este caso, reservando distancias, quisiera establecer una analogía con lo que estoy tratando. La posibilidad y necesidad de lo que me cuestiono emana directamente de una falta o pérdida cualitativa que tiene relación con una condición ontológica y una modalidad existencial (u óptica) nueva y con los modos de vida neoliberales y capitalistas: la del fracaso de la Ilustración y sus ideales a raíz de los acontecimientos inflexivos del siglo XX, la del desarraigo, la del atomismo individualista, la de la desintegración de la comunidad como siempre se había vivido y pensado, la de

la hiper-tecnologización y, por supuesto, de la substitución de la comunidad por la idea e ideología del Estado moderno y contemporáneo en el contexto de lo técnico-tecnológico. Por lo tanto, el problema propuesto, y que los autores de referencia han planteado, reflexionado y tratado durante los siglos XIX y XX, es consecuencia de una despoltización histórica del individuo para su inclusión en el mecanismo del Estado moderno, entendido éste como radicalmente diferente de la, supuesta y teórica, comunidad a la que representa y que, además, se halla inmerso en una súper-estructura financiera y geopolítica muy compleja. Esto pone en entredicho al clásico y moderno sujeto libre. Por ende, el asunto conduce a concluir que no podemos seguir hablando de comunidad a la manera moderna y que, en consecuencia, debemos, si no renunciar al fundamento tanto teórico como práctico del Estado y sus instituciones, como mínimo repensar al sujeto, en tanto que sujeto libre, como tal fundamento.

La hipótesis planteada será desarrollada, en los antecedentes de esta tesis, mediante un análisis genealógico-arqueológico de la imagen, alegoría y metáfora del fuego para hallar en ella un paradigma de comprensión de lo técnico-tecnológico como constitutivo del poder, de lo inconsciente como límite para las ciencias contemporáneas y de la relación entre lo biológico y necrológico (la creación y la destrucción en el fenómeno y estructura del poder), por un lado, y, por el otro, de las nociones del *sujeto libre* y del *mal*, que éste es capaz de elegir y cometer, con el fin de observar cómo es posible seguir evocando tal sujeto, ante el determinismo biologicista y el dualismo o monismo epistemológico del cual parten las ciencias empíricas experimentales contemporáneas, teniendo en cuenta, además, el poder, la noción de lo inconsciente y del cerebro como factores determinantes. Si, tras el análisis, se descubre la contradicción interna del concepto y su persistencia tan sólo como una imagen más dentro del entramado imaginario del capitalismo, será necesario o bien descartar totalmente las ideas clásicas del sujeto libre, del *mal* y del Estado o, por ende, repensarlas, reubicarlas, subvertirlas y dotarlas de nuevo de alguna forma de consistencia en el contexto contemporáneo. Me dispongo a procurar otra formulación de la cuestión del sujeto como sujeto libre en la contemporaneidad y de su posibilidad de acción política, sea libre o no, en clave extático-catártica (como experiencias vivenciales que acontecen en el campo de lo dionisiaco). Trataré de corroborar si es posible articular tal *experiencia vivida* de un sujeto libre en clave de *autonomía* en el *cuidado de sí*, en contraste al automatismo propio de lo tecnológico en el capitalismo, acudiendo a los mitos paradigmáticos y arquetípicos de Prometeo, vinculado con el fuego (lo técnico) previamente analizado, Dioniso-Ariadna, Antígona y la figura de Zaratustra en la versión nietzscheana.

Defenderé cuatro frentes de la reflexión contemporánea relativa a lo político que van a demarcar dicha formulación. Como primer frente, los fenómenos de la biopolítica y necropolítica,

acuñados por Michel Foucault y Achille Mbembe, como formas del poder a ser analizadas junto con la masificación y concentración de la especie y la población en la modalidad de la masa y del enjambre. A esto súmese el campo tecnológico (redes sociales, *smartphones*, la banca digital, etc.) que da forma a los vínculos humanos, llevándolos a su máxima expresión de posibilidades, como también a lo contrario, a su asocialidad. En el análisis genealógico-arqueológico se rastreará la metamorfosis de la noción del *mal* hacia su producto contemporáneo, la noción del error vinculada con la libertad ficticia y en clave de automatismo, así como, además, el origen de lo técnico-tecnológico y del saber científico en la esencia y modalidad de la verdad en un modo de ser concreto del sujeto humano, que es esencial y estructuralmente neotécnico y plástico.

El segundo frente consistirá en contextualizar los avances en neurociencias y tecnociencias¹ en general, que son cada vez más rápidos, sofisticados y detallados. ¿Qué nuevo campo de acción y posibilidades antropotécnicas², de maleabilidad del individuo y de la población, de domesticación o producción de lo humano advienen? No es suficiente establecer o conocer el límite epistemológico, aquello que excede el alcance de las neurociencias. Es menester plantear una re-formulación de la subjetividad en términos contemporáneos observando un límite ético-político. Ese límite, voy a sostener desde el tercer frente de reflexión, lo conforman el psicoanálisis y la filosofía desde los ámbitos epistemológico, crítico y ontológico.

El cuarto frente lo conforma un análisis e investigación del estatuto que posee la noción de *experiencia vivida* y si puede operar como un espacio, estructura, punto de apoyo y confluencia para contemplar el poder biopolítico y necropolítico, el psicoanálisis y las neurociencias bajo un mismo horizonte de comprensión.

Toda la investigación se llevará a cabo, tal y como expondré más en detalle en el presente capítulo, bajo la metodología enactivista y la perspectiva de la ontología relacional y diferencial, que me permitirán un acercamiento a la vida (*bíos*) y a las ciencias en general, desde un enfoque crítico y constructivo a la vez, así como a una elaboración no determinista de la *experiencia extático-catártica* como lugar y acontecimiento dionisiaco de lo político.

¹ Término utilizado por Bachelard en *Le matérialisme rationelle* (1953) y por Echeverría en una conferencia titulada “La revolución tecnocientífica”, organizada por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), España y publicada por *CONfines*. Recuperado de <https://confines.mty.itesm.mx/articulos2/EcheverriaJ.pdf> y consultado por última vez el 17/03/2018.

² Sloterdijk, Peter. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Madrid: Pre-Textos.

1.3 Antecedentes genealógico-arqueológicos

Este apartado tiene una estructura circular que da comienzo con la ubicación del origen del concepto del fuego, del *mal* y del *sujeto libre* en Asia menor, concretamente en el culto zoroástrico persa, de donde esta noción se filtró en el pensamiento de Heráclito, en las filosofías y las religiones griegas y judeocristianas, además de prácticas diversas como la de la *catarsis* o el *éxtasis*. Durante el transcurso del análisis procuraré repensar la noción de experiencia de Aristóteles en clave de *pathos* para que el resto de apartados de este capítulo y de los demás cobre sentido, unidad, coherencia y un horizonte de comprensión común. La noción del fuego y las figuras arquetípicas³ de Prometeo y Ariadna apoyarán a la ubicación y contextualización de la relación entre el poder necrológico y biológico con el psicoanálisis, así como la de lo técnico con lo inconsciente, en la medida en que conforman imagen, metáfora, alegoría y ofrecen una analogía explicativa y un paradigma arquetípico de comprensión. Del mismo modo operan como paradigmas, incluyendo la figura de Antígona, de las modalidades del sujeto libre y político que aparecen en el capítulo cinco de la tesis: la libertad autónoma, caracterizada por la *hybris* en el contexto de los griegos, la desobediencia, la acción singular y la creativa en el contexto contemporáneo. El análisis de la imagen o alegoría del fuego, como también de los mitos, podría llevarme a la conclusión de una metamorfosis de la noción del *mal* hacia la del error (propio de la libertad en clave automática), que es contemporánea y tendrá que ver con el capítulo cinco y el binomio relacional *bíos-nekros*, que apoyarán el análisis del contexto del poder biopolítico y necropolítico en el capítulo cuatro.

Expondré a Aristóteles, a Brentano y a Nietzsche, desde la noción central de *experiencia vivencial*, como antecedentes de la metodología enactiva, el psicoanálisis freudiano (y la psicología analítica de Jung), del análisis del poder (Foucault, Mbembe, Agamben, Espósito, Sloterdijk, Negri, Malabou) sintetizado en la relación entre biopolítica-necropolítica, de base neoténica y plástica. Esta noción será el singular y común denominador de estas diversas perspectivas para exponer, al final de la investigación y de la tesis: el *acontecimiento vivido del éxtasis y de la catarsis en clave de cuidado de sí y de Poesía*. El círculo se cierra, en este apartado, con Gaston Bachelard, su *Psicoanálisis del fuego* (1966) y con el paradigma de la experiencia extático-catártica dionisiaca, encarnada en la figura nietzscheana del *Zarathustra* y que volverá a aparecer más desarrollada en el capítulo cinco. El presente apartado es el más importante de la investigación en la medida en que facilitará la base y el apoyo para un tratamiento, en el resto de los apartados y capítulos, sintético y sin equívocos.

³ La noción de *psyché* y de lo inconsciente en esta tesis doctoral están basadas y se apoyan en el trabajo de Freud, Jung y Lacan, en conjunto. De ahí la importancia del método analítico e interpretativo del mito y algunos arquetipos en la genealogía arqueológica de este apartado.

1.3.1 El fuego zoroástrico: La libertad y el *mal*

Basándose en los estudios de Nora Elisabeth Mary Boyce, la más importante autoridad en zoroastrismo y lenguas iránicas del siglo XX, Iñigo Eguaras Barado, escribió un artículo titulado “Influencia irania en el pensamiento griego” (2014), en el cual pone en tela de juicio el etnocentrismo y eurocentrismo en la tarea de dilucidación historiográfica y lingüística que remiten entre los especialistas, filólogos, lingüistas, académicos y estudiosos clásicos de la tradición occidental en los siglos XIX y XX con respecto a la génesis del pensamiento filosófico. En el artículo, Barado, apoyándose en los trabajos de Mary Boyce y otros investigadores, elabora una sintética arqueología genética de algunas ideas del pensamiento filosófico clásico. El artículo es muy denso y exhaustivo, citaré lo más representativo:

A principios del XX ya hay unos estudios iranícticos bien establecidos y muchos clasicistas e historiadores de las religiones pueden acceder a mucho de ese material. Varios estudiosos se dejan maravillan por las asombrosas similitudes de ciertos textos y concepciones iránicas con el pensamiento griego arcaico y Platón por un lado, y el judaísmo del segundo Templo y el cristianismo por otro. (...) En el caso de clasicistas y filósofos de la tradición decimonónica influye la excesiva veneración e idealización del mundo grecolatino y en el fondo subyacen ideas nacionalistas de pureza de la “raza” europea y superioridad de Occidente respecto a Oriente. Estas ideas ya están en Hegel, por ejemplo, aunque continúan hasta nuestros días en muchos círculos, incluso académicos. En el caso de los historiadores de las religiones, el repudio viene por su carácter confesional y el rechazo radical de que una verdad revelada haya sido influenciada por culturas paganas y ajenas. También se pretende salvaguardar la pureza y originalidad de la tradición. (Barado 2014: 13)

Según Barado, muchas ideas de los presocráticos, de los pitagóricos y de Platón contienen reminiscencias demostrables mediante historia de la religión, de la lengua y de la filosofía comparada, que, de hecho, emprende en el artículo. Según éste, no habrían sido el judaísmo y el cristianismo los que se adaptaron al platonismo, sino que, por genealogía, tanto el platonismo como el judaísmo provienen de la misma fuente: el zoroastrismo. Hay varias ideas centrales, presentes en el *Avesta*, texto sagrado del zoroastrismo, que son muy anteriores a los presocráticos y a otros filósofos griegos clásicos. La idea del bien y del mal como polaridades en tensión y su eterna pugna, que configura el mundo y sus determinaciones, es una de ellas. Por lo tanto, hay que buscar la idea del *mal* y su génesis, en tanto que cualidad moral, en las tradiciones y prácticas de los magos persas, armenios, asirios y de otras culturas del Asia menor. La idea de una sustancia independiente de la otra, es decir, un dualismo en extremo marcado del bien y del mal correspondiente al espíritu y a la materia, según Barado, ya sería una invención e interpretación platónica y judeocristiana. Otra idea que está presente es la de un espíritu o Dios supremo sin forma ni contenido antropomórfico, llamado Ahura Mazda o Aramazd que, lejos de crear *ex nihilo* (otro concepto de origen judeocristiano), operaría como una mente o sustancia que ordenaría, colocaría y organizaría el cosmos. Además, en los cultos litúrgicos y ritualísticos de los magos estaría presente el fuego primordial, creador y destructor, dador de vida y

motor del universo. Ya estaba presente la idea de los cuatro elementos, aunque se daba primacía al fuego. Barado establece un vínculo entre Zaratustra, Heráclito y Nietzsche desde el primer momento en el artículo. Así describe al primero:

Muchos estudiosos proponen la figura histórica de un fundador y reformador religioso, Zarathustra “el que tiene viejos camellos”, aunque algunas voces actuales piensan que ya en los textos antiguos se trata de una figura mitificada. Lo cierto es que a Zarathustra se le atribuye la parte más antigua de la colección de textos llamados Avesta, un grupo de himnos conocidos como los Gathas o cantos. Su antigüedad y estadio lingüístico los hace contemporáneos aproximados del Rig-Veda indio (1500-1000 a.C.). (...) El sistema que se desprende de las Gathas de Zarathustra es casi un monoteísmo en el que se encumbra a un solo dios increado y de naturaleza bastante abstracta, Ahura Mazda “el señor sabiduría” o “señor omnisciente”. Los otros dioses, los daewas (los devas indios) se demonizan. De este dios de la inteligencia emanan dos “espíritus” (manyu) palabra que recoge el concepto de “estados mentales, inspiraciones”, llamados sueños gemelos. Uno es el Espíritu Benéfico, Spenta Manyu, y el otro el Espíritu Malo o mal pensamiento, Aka Manyu. Todo ser divino y humano debe elegir entre ambos libremente, con ello se posiciona en el mundo y determina su destino futuro a la llegada del fin del mundo. (...). Sin embargo, ningún ser está determinado al mal, ni siquiera los daewas, simplemente eligen el mal. En una tradición armenia posterior, el rey de los daewas dice: “no es que no pueda crear cosas buenas, es que no quiero”. (Barado 2014: 16)

La génesis conceptual de nuestra comprensión y vivencia de la idea de libertad y de sujeto libre se ubica en el zoroastrismo y mazdeísmo de Asia menor. Por lo tanto, ahí también se constituye el sujeto que tiene la capacidad, divina o demoníaca, de elegir el *mal*. Las primeras ideas de participación de las almas humanas con una substancia divina que explica la voluntad y la razón ya aparecieron entonces.

Como para muchos era inaceptable la existencia de dos dioses contrarios de igual poder, hacia el s. V o antes surgió la llamada herejía zurvanita. Ahura Mazda y Angra Manyu son en realidad hijos gemelos de Zurván, el padre Tiempo, que está más allá del bien y del mal. Hay dos tipos de Zurván, el tiempo ilimitado, eterno e inmutable, parecido al ápeiron anaximandreo, y el tiempo propiamente dicho que comienza con la creación del mundo y el inicio del conflicto, tiempo que tiene un principio y un fin. (Barado 2014: 18)

En este punto se puede ubicar la génesis del dualismo en la concepción de la temporalidad y el nacimiento de la idea del tiempo lineal-progresivo, tan presente en las cosmovisiones de las religiones monoteístas posteriores y, de igual modo, en la filosofía contemporánea de raíz moderna y clásica, así como incluso en la teoría del *Big Bang* de nuestros físicos actuales.

Resulta revelador que hasta el siglo VII a.C. autores como Homero y Hesíodo acusan importantes influencias mesopotámicas, bien estudiadas en los tiempos recientes por Martin West, pero es a partir del s. VI, que coincide con la expansión irania y creación del imperio, cuando empiezan a aparecer en los presocráticos ideas no vistas antes y con interesantes paralelos iranos. Por ejemplo: el dualismo espíritu/materia, la idea de un “cielo” arriba tras la muerte, muy diferentes al Hades, una especie de mundo de las ideas inmaterial, un dios o principio increado e inmutable, un primer motor muy diferente al Caos de Hesíodo; la personificación y abstracción del Tiempo, la idea moral del bien y del mal (ausente en Homero), el concepto de Orden cósmico (comparable con la dike, Justicia y necesidad de Parménides, Justicia e idea del Bien platónica), transmigración de las almas (idea que seguramente viajó desde la India), concepto de alma del mundo, (Timeo de Platón); del macrocosmos estrechamente unido al microcosmos del hombre... Tampoco hay que desear que la propia tradición griega en varias ocasiones afirma el origen oriental de la filosofía o la astronomía y presenta a sabios semilegendarios

como Pitágoras como discípulos de Zoroastro. Aunque son anécdotas anacrónicas y legendarias, en el mundo griego había cierta noción de que muchos de sus logros provenían del exterior. El propio Diógenes Laercio comienza su tratado con esta afirmación. (Barado 2014: 19)⁴

La exposición de Barado me posibilita vincular el contexto griego e hindú al respecto de los dispositivos, ejercicios y antropotécnicas que utilizaban los socráticos, cínicos, estoicos, epicúreos, así como los brahmanes, sadhus, filósofos y gurús hindúes. Llama la atención que Diógenes tilda, despectivamente, a los practicantes del yoga hindú como “gimnosofistas”⁵, cuya traducción sería “sabios desnudos”. Hoy es posible estudiar a un Gorgias y a un Protágoras como a filósofos, pese a que se los siga llamando “sofistas” en algunas esferas académicas. Del mismo modo es posible leer a los antiguos sadhus hindúes, igual que se hace con los ideólogos y santos de la patrística cristiana (por ejemplo san Agustín⁶ y santo Tomás), como filósofos y no sólo como teólogos o místicos. Entre ellos destaco, a modo de ejemplo, al brahmán Aksapada Gótama (VI a.C.), quien escribió el primer sistema de lógica y epistemología de la historia de la humanidad titulado *Nyāya Sūtras*. En las prácticas y

⁴ 1. Esta ocupación de la filosofía afirman algunos que tuvo origen entre los bárbaros; pues hubo magos entre los persas, caldeos entre los babilonios y los asirios, y gimnosofistas entre los indios, y los llamados druidas y santones entre los celtas y los gálatas, según dice Aristóteles en su *Tratado de la magia* y Sócrates en el libro veintitrés de su *Tradicción*. Y (recuerdan) que Oco fue fenicio, Zamolxis tracio, y Atlante libio. (Laercio 2008: 37)

⁵ Una comparación minuciosa puede revelar muchas similitudes en la concepción del mundo y de la naturaleza entre los yogis y las sectas socráticas (epicúreos, estoicos, cínicos, etc.). Ideas como la *ataraxia*, una dietología determinada, un acondicionamiento físico del cuerpo para su adecuación y armonización con el orden natural físico, una correcta postura y respiración, un cierto nihilismo epistemológico, etc. Leo estas prácticas, tanto griegas como hindúes, en clave foucaultiana, como prácticas y disciplinas del cuerpo en clave de dispositivos que operarían como técnicas que el sujeto puede ejercer a modo de inmunización contra la anatomopolítica neoliberal. Los armenios tenían el *koch* y los persas el *zurkhaneh* (casa de la fuerza o de las armas). En dichos espacios, se practicaba la gimnasia, las artes marciales, la danza, la música y el canto. Los griegos tenían la *calistenia* (de κάλλος y σθενος, belleza y fuerza) y el *pancracio* (la lucha libre ausente de normas que viene de παντάπασι y κράτος, “todos los poderes”). Además practicaban los famosos deportes olímpicos: atletismo, jabalina, salto, el mismo pancracio, carrera de expedición y lanzamiento de disco. Los deportes occidentales tienen su origen en la institución olímpica y el gimnasio griego, de contexto y función militar, provisto también de baños comunales y salones para reuniones. Es difícil no vincular el nacimiento de la filosofía griega con las prácticas que se llevaban a cabo en los gimnasios, físicas y espirituales. Esta comprensión y noción de la práctica física como a la vez espiritual y corporal ha sido conservada en los *zurkhaneh* y en los salones y templos asiáticos para las artes marciales y prácticas religiosas. En aquella época tanto griegos como asiáticos contemplaban el ejercitamiento físico, mental y espiritual en la misma clave. Lo ritualístico, la danza, la música, la marcialidad, la espiritualidad y otros aspectos conviven en un mismo espacio o institución. Estas instituciones se concebían como pedagógicas, es decir, tenían una función formativa. Véase Babayan, S. y Kazemian, K. (1964). *Zoorkhaneh, Iranian Ancient Athletic Exercises*. Teherán: Kayhan Printing House; Eliade, M. (2000) *Historia comparada de las técnicas del Yoga*. Barcelona: Kairós; Eliade, M. (1936). *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*. Bucarest: Bibliothèque de philosophie roumaine; Eliade, M. (1996). *El Yoga. Inmortalidad y libertad*. San Diego: Fondo de Cultura Económica; “When the Games Began: Sport, Religion and Politics Converged in Ancient Olympia,” *Archaeology Odyssey*, July/August 2004; “Judges and Judging at the Ancient Olympic Games, in Onward to the Olympics”: *Historical Perspectives on the Olympic Games*, G.P. Schaus and S.W. Wenn, eds., Canadian Institute in Athens, Wilfred Laurier Press, Waterloo, Ontario, Canada, 2007: 95-114; Stephen G. Miller, “Arete, Greek Sports From Ancient Sources”, Second edition, *Bryn Mawr Classical Review*, 4.2.7 (1993): 106-110; Stephen, Miller. “Ancient Greek Athletics”. Yale University Press, (2004) in *American Journal of Archaeology*, 110, 4, October 2006: G73-74; Wendy J. Raschke, ed. “The Archaeology of the Olympics, The Olympic and Other Festivals of Antiquity”, University of Wisconsin Press (1988) in *The Classical World*, 83, 1990: 363-364; Review of “Olympia, 2800 Years of Athletic Games: From ancient Greece to the Modern Revival”. *Finatec Multimedia*, Athens, in *Archaeology* 53, 2, March/April 2000: 89.

⁶ Véase, al respecto de la edición de la tesis doctoral de Hannah Arendt *El concepto del amor en san Agustín* del 1928, dirigido por Jaspers: Arendt, Hannah. (1996). *Love and Saint Augustine*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

discursos hindúes se contempla el cuerpo en clave de dispositivo técnico y como sujeto que emite y experimenta discursos y verdades, desde una perspectiva no monista ni dual. Sin esta contextualización no será posible entender a Francisco Varela y a otros referentes del enactivismo, que trataré en próximos apartados. En el capítulo cinco expondré brevemente la perspectiva de que estas prácticas y filosofías operan como técnicas subjetivas de auto-inmunización desde el interior del régimen neoliberal y biopolítico, y también como espacios donde la *experiencia extático-catártica* puede acontecer. Barado, al respecto de todo esto, menciona un texto hindú, muy anterior al poema del *Ser* de Parménides, sorprendentemente titulado: *poema del No-Ser*. Puede verse como un antecedente de las filosofías de la diferencia de Heidegger y del pensamiento francés del siglo XX. También observo la presencia del concepto de lo Uno, muy anterior a la filosofía platónica, neoplatónica y la árabe o europea medieval:

En el llamado poema del no ser del Rig-Veda indio, considerado el primer texto que expresa la duda y la especulación filosófica (alrededor del 1000 a.C. o anterior) se duda de la capacidad del lenguaje humano para aprehender la realidad mediante paradojas, metáforas y contradicciones: “Ni ser ni no ser había entonces, no había espacio ni cielo sobre él (...) Ni muerte ni inmortalidad había entonces, alentaba sin ciento, según su propia ley, aquello que era lo Uno. Otra más, distinto de él, no había” (RV 10.129). Es un estado anterior a toda diferencia donde el lenguaje convencional y las categorías de ser o no ser no valen y el poeta-filósofo sólo se puede expresar mediante paradojas y juegos de palabras. Es un grado de abstracción mayor al de Parménides que se aferra al significado del verbo ser en griego y a la identidad entre palabra y objeto. La reflexión acerca del lenguaje y el juego lingüístico, así como el escepticismo de que pueda aprehender la realidad, son una constante de la filosofía india, por ejemplo, en el sistema upanishádico (VIII-V a. C.). No en vano, la tradición gramatical y lingüística más antigua es también la India. (Barado 2014: 20)

Como es posible ver, en la filosofía del *Rig-Veda* y de los *Upanishads* ya se reflexionaba acerca de lo que contemporáneamente llamamos post-metafísica, ontología relacional o diferencial. Barado demuestra que en las interacciones comerciales, militares y similares los griegos entraron en contacto con múltiples pueblos del Asia menor. Atribuye la facilidad del contagio de algunas ideas a diversas lenguas vehiculares que eran utilizadas a modo de 2ª lengua (como ha sido utilizado el sánscrito, el griego, el latín, el francés y el inglés, entre otros). Entre éstas era muy usual el arameo, lengua empleada entre las culturas civilizadas de entonces y vinculada con el judaísmo y otras religiones, entre ellas también el cristianismo y el islam. En este contexto, destacan algunas ideas que, como las lenguas, también se comparten:

La conexión entre Heráclito y Zoroastro es también antigua. Nietzsche la daba por supuesta y como es bien sabido, Heráclito fue una de las inspiraciones más importantes del filósofo alemán. Heráclito establece el fuego inextinguible como principio de todo. Desde temprano muchos estudiosos los pusieron en relación con la central importancia del fuego como elemento principal en el culto zoroástrico, aunque no parece un culto tan antiguo como el propio Zarathustra. De hecho, se les llamaba a los magos despectivamente “adoradores del fuego” y los altares del fuego y los fuegos inextinguibles (como el de las vestales) se hicieron muy populares en el mundo iranio. El que algunos magos en época de Heráclito considerasen al fuego como elemento principal pudo llamar la atención del filósofo. (...).La lucha de contrarios y el conflicto como motor del mundo son aspectos muy

conocidos del pensamiento heraclíteo y, como ya se ha visto, tienen claros paralelos con el zoroastrismo. (Barado 2014: 25)

Aparecen las primeras semillas de una concepción del fuego alegórico y metafórico, de una metafísica de la justicia y de un logos intrínseco a la naturaleza. Barado señala la influencia irania sobre el pitagorismo y el orfismo griegos:

Baste decir que el importante papiro de Derveni, del siglo IV a.C., contiene un comentario a la teogonía órfica del s.V donde aparecen los magoi y se hace mención a su función de alejar a los “demonios” (compárese con el título de un libro del Avesta, Videvdad, ley contra los demonios, para alejar a los demonios) y puede que se mencione un tipo de sacrificio zoroástrico que consiste en una torta con incisiones o protuberancias simbólicas. (Barado 2014: 25)

Volveré al papiro de Derveni, brevemente, al final de este apartado. Según Barado, el dualismo inaugurado por el zoroastrismo influyó al platónico y judaico pero fue aguzado por los neoplatónicos y luego por los teólogos y filósofos cristianos. En el culto zoroástrico este dualismo consistió en una caracterización de las sustancias, a modo de interrelaciones y diferencias de modalidad. Había nacido la clásica idea de la separación radical e incomunicada entre la sustancia pensante y la materia. Podría decirse, con Nietzsche, que ahí se generó la génesis de un *mal* entendido que todavía es sostenido en la actualidad, incluso de forma latente en los discursos científicos. Lo que dice a continuación explicaría la fuerte presencia mística y espiritual en la filosofía de la etapa de vejez platónica, así como conceptos como el *Uno*, el *Bien* o algunos mitos como el del *Auriga* o el de *Er el armenio*, que aparecen ambas en la *República*:

En Platón el carro es el alma o vehículo de las diferentes almas, el auriga el intelecto, el caballo blanco y hermoso el alma racional que tiende a la verdad y el bien y el caballo negro y feo el alma concupiscible que tiende a los apetitos y al mal. Curiosamente, el mismo motivo se encuentra en una Upanishad antigua, aunque elabora la metáfora de manera más compleja, mientras que el mito de Platón tiene un trasfondo más iranio. En una lectura zoroástrica, el auriga equivaldría al intelecto y la capacidad de decisión del individuo, el caballo blanco al Impulso Mental benéfico o Spenta Manyu y el negro al Impulso Mental maléfico o Aka Manyu. (...) un himno del Avesta (Yasht 8) el héroe Tishtrya se enfrenta, en forma de un caballo blanco lustroso, al demonio Apaosha en forma de un caballo negro pelado. La forma que tiene Platón de presentar gráficamente al caballo negro lleno de deformidades y taras es muy similar a la manera de presentar a las criaturas daélicas en la literatura zoroástrica. (Barado 2014: 27)

Me interesa el planteamiento de Barado en el artículo que vengo citando de forma extensa porque ofrece un vínculo explícito e innegable entre la tradición occidental y oriental de y para la filosofía que, de esa forma, se desarrolla como filosofía comparada. Ese ejercicio va a ser la base de mi análisis genealógico-arqueológico de la idea occidental de *sujeto político libre*, capaz de elegir el *mal* (base de la idea judeocristiana del pecado) para comprender cuál ha sido su desarrollo en el contexto histórico, discursivo y cultural. Además, un autor que trataré más adelante, Francisco Varela, tiene influencias budistas que no se pueden comprender sin esta exposición. El avéstico es el puente lingüístico, discursivo y cultural más accesible entre la filosofía occidental y la oriental más extrema

(la hindú, la china, la japonesa, etc.) por su parentesco y posición intermedia, tanto con el sánscrito como con el griego. Muchas ideas y conceptos contemporáneos ya han sido pensados varios siglos antes de que los griegos iniciaran su filosofar, e incluso anticipándose varios milenios antes de que Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger iniciaran el giro lingüístico. No tenerlos en cuenta ni visibilizarlos comporta no tomar en consideración una responsabilidad académica.

1.3.2 El humanismo universal como *paideia* en Haiming y Heidegger

Seguidamente introduciré a otro referente de filosofía comparada, Wen Haiming, gracias al cual es posible observar otra génesis del pensamiento filosófico, paralela a la hindú y la griega, en la historia de la humanidad, que vincularé con una de las primeras manifestaciones de los procesos de hominización, en el sentido que le da Sloterdijk al término. Haiming tiene una obra titulada *El pensamiento filosófico chino* (2013), una de las primeras exposiciones de la historia de la filosofía china comparada. Ahí, hay un capítulo titulado “La filosofía política china: los filósofos pre-Qin discutieron la vida y la sociedad”, encabezado por un autor poco trabajado por la filosofía occidental, Confucio (孔子 Kungzi, 551-479 a.C.). Haiming, citando algunos fragmentos del diálogo *Analectas*, dice:

Confucio exhibió una aguda observación de los asuntos humanos y también tenía una comprensión profunda del movimiento de la naturaleza. Confucio, en pie junto a la orilla de un río, dijo que “el tiempo, igual que él, pasa día y noche sin cesar”. Manifestó que los sucesos y las cosas eran como el agua corriente. Lo mismo que el pensamiento de Heráclito de que “todo está cambiando y moviéndose constantemente”. Confucio se dio cuenta de que “el cielo no habla, pero las cuatro estaciones funcionan y todas las cosas y seres crecen”. Es su comprensión sobre la vitalidad natural. (Haiming 2013: 20)

Basándose en el *Zhou Yi* (易經: libro de las mutaciones)⁷ o *I Ching*, una obra de autor o autores desconocidos que se remonta al 1200 a.C., los confucianos desarrollaron una filosofía política que consistía en el ejercicio práctico de las virtudes éticas, ciudadanas y familiares. Confucio es responsable, según Haiming, de la conciencia grupal y colectiva del pueblo chino, como también del canon filosófico, cultural, artístico y científico vigente desde entonces. El ideal y punto de partida confuciano es la humanidad entendida como relación que garantiza la unidad orgánica del Estado:

El tema central del pensamiento de Confucio es la humanidad (ren/仁), que se compone de los caracteres dos (er/二) y humano (ren/人). La humanidad (ren/仁) es el ideograma (fu/婦), que significa estar embarazada. El origen de las relaciones entre el hombre y el mundo son los sentimientos humanos

⁷ Es el libro donde se elabora y expone un sistema integral de filosofía, ética, astrología y física basándose en la teoría de los 5 elementos y el *taiji* (la dualidad interactiva y relacional del *ying* y del *yang*). Los chinos, a diferencia de los físicos presocráticos que reducían el *arkhé* a un único elemento o principio, trabajaban lo primigenio en base a la multiplicidad simultánea e interactiva entre los principios de lo Uno, lo dual o polaridad y lo diferencial en base a los 5 elementos. El libro de las mutaciones es una de las primeras ontologías diferenciales de la historia de la filosofía. Para los chinos este libro tiene el estatuto y el carácter que tenía el oráculo de Delfos para los griegos. Véase Eliade, M. (1992). *Alquimia asiática*. Barcelona: Paidós y Anónimo (2006) *I Ching. El libro de las mutaciones*. Buenos Aires: Sudamericana. El prólogo del *I Ching* traducido a las lenguas occidentales fue realizado por Jung.

entre madre e hijo. En el momento que se corta el cordón umbilical entre madre e hijo, la relación primordial se transforma en una relación íntima adquirida, y la relación corporal entre la sangre y la carne se convierte en una relación de sentimientos íntimos. El sentido figurado de la benevolencia es el amor, lo que significa que los sentimientos familiares se extienden a las diferentes relaciones sociales. (Haiming 2013: 24)

Haiming utiliza el término humanidad en el sentido del latín *humanitas*, muy vinculada a cómo los romanos tradujeron y entendieron el concepto griego de la *paideia*. A propósito de esto Heidegger comentó, en sus *Cartas al humanismo* (1947), que:

La *humanitas* es pensada por vez primera bajo este nombre expreso y se convierte en una aspiración en la época de la república romana. El *homo humanus* se opone al *homo barbarus*. El *homo humanus* es ahora el romano, que eleva y ennoblece la *virtus romana* al «incorporarle» la *παιδεία* tomada en préstamo de los griegos. Estos griegos son los de la Grecia tardía, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas y consistía en la *eruditio e institutio in bonas artes*. La *παιδεία* así entendida se traduce mediante el término *humanitas*. La auténtica *romanitas* del *homo romanus* consiste precisamente en semejante *humanitas*. En Roma nos encontramos con el primer humanismo. (Heidegger 2000: 15)

En el libro de Haiming queda refutada la idea de que el humanismo, como movimiento y filosofía, sea de origen grecolatino. El *ren* es la misma *virtú* maquiavélica y nietzscheana, a la que alude Heidegger con *humanitas*. Basándome en Sloterdijk y su *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger* (1999), interpreto esto último en clave de hominización a través del lenguaje discursivo y otras prácticas. Es decir, lo humano es en virtud de ejercicios de poder aplicados sobre los cuerpos a modo de *paideia* y que, con Sloterdijk, llamo proceso de hominización o crianza. Según lo que afirma Haiming y por datos biográficos que nos suministra sobre Confucio en relación a su íntima vinculación con la vida política, funcional, burocrática y estatal de la dinastía Zhou y los múltiples clanes y estados existentes por aquella época, éste sería, antes que Sócrates o Platón, uno de los primeros filósofos en llevar a cabo y tematizar la virtud⁸ como imposición anatomopolítica sobre los cuerpos y la *psyché* del pueblo chino, a modo de conciencia colectiva, política, religiosa, nacional, matriarcal y estatal. La relación o vínculo del hijo con la madre se ha de extender y aplicar, mediante educación y formación, a la que se da con el otro. Benevolencia es la voluntad del bien para el otro como bien de uno mismo, de modo que la idea del *Bien común* ya era pensada, antes que Platón u otros, por la filosofía confuciana. Haiming, analizando las *Analectas*, dice:

Para obtener humanidad, Confucio dio una solución que consiste en que “observando el ritual se disciplina uno mismo: una persona debe darse cuenta de que un deseo egoísta puede afectar a otros negativamente. Debe superar sus propios deseos y restaurar el estado ideal del ritual y mantener los principios fundamentales de la comunicación de etiqueta entre los hombres. Si todo el mundo lo hace, entonces el mundo llegará al estado de humanidad”. (Haiming 2013: 25)

⁸ *Ren* puede traducirse también como virtud o benevolencia.

Con la virtud, benevolencia y la condición humana no se nace, sino que se hace. Observo aquí la idea del ritual como la repetición de una *praxis* y ejercicios disciplinarios y hominizadores, así como el respeto hacia lo convenido política y teológicamente como el espacio de inter-vinculación con lo común y con los otros. La idea de la disciplina y del ritual es importante, ya que también fue muy presente y practicada entre pitagóricos, socráticos, académicos (discípulos de platón), peripatéticos, epicúreos, cínicos y otros. Este fenómeno fue estudiado y analizado por Foucault en la *Hermenéutica del sujeto* (2001) y su interpretación del cuidado de sí, la *autognosis*, la *catarsis*, la *parresía* y la *ascesis*. Por lo tanto, no puedo desvincular, ni siquiera actualmente, la idea del rito o ritual de lo político. Incluso el proceso de votación periódica de las democracias contemporáneas tienen un componente automático, una estructura ritualística y contractualista muy presente. Para las culturas asiáticas (incluyendo las indoeuropeas del Asia menor), lo filosófico, espiritual, político, teológico o religioso, científico y artístico participan de un espacio de *praxis* común e inseparable de la ejercitación corporal⁹. De ahí que podamos observar la presencia del ritual, como práctica y disciplina del cuerpo y de la *psyché*, tanto en la cultura avéstica como en la védica o la china. Es muy

⁹ Existe una práctica china, ejercida sobre los árboles, llamada *penjing*, del cual proviene el arte japonés del cultivo del *bonsái*, que consiste en alterar violentamente el ritmo de crecimiento de algunas especies o variedades de árbol de aspecto especialmente retorcido o curvilíneo colocándolos en vasijas adaptadas, expresamente fabricadas a tamaño muy reducido, para producir y formar los *pan-tsai* (*bonsái* en japonés). La magia china creía que crear réplicas y copias de los fenómenos físicos o naturales en miniatura facilitaba un acceso a poderes y a portales para el manejo de fuerzas y energías a voluntad. La fascinación ritual por ese arte, muy valorado económicamente y utilizado a modo de obsequios durante milenios en las esferas aristocráticas chinas, revela una actitud sacra hacia ciertos ejemplares vegetales. La similitud con las posturas de yoga (practicado en china bajo el nombre de *chi kung* o *tai chi chuan*, generalmente) en los ejemplares elegidos, por su curvilineidad y filigranas, también era una razón al sacralizar estos vegetales y la técnica ejercida sobre ellos, ya que se creía que eran, al igual que las posturas, dinamizadores del flujo energético en las casas. De hecho el *Feng Shui* es un ejemplo de economía política y espacial doméstica de la historia antigua. Una cosa a destacar son las técnicas que se utilizan para que los árboles alcancen a la exageración de dichas formas. Se usan pinzas, raspones, bridas metálicas, cuerdas y tensores de metal que se atan o enganchan a las ramas y al tronco, buscando alterar su crecimiento y formación en procesos técnicos que pueden llegar a durar años. Se sabe que el canon de belleza chino contemplaba los pies pequeños en mujeres como un rasgo aristocrático. La misma técnica se utilizaba con estas mujeres: zapatos o calzado pequeño que alteraba, ralentizaba y reducía el crecimiento de los pies a lo largo de los años, provocando múltiples distrofias y atrofas que repercutían negativamente en la salud biomecánica, del sistema vestibular y propioceptivo, así como ósea y muscular. Esto son ejemplos históricos reales de prácticas ejercidas sobre lo corpóreo o, como lo llamaba Foucault, la ejercitación e imposición de la anatomopolítica. China también es famosa por su muy sofisticada técnica de tortura, que posiblemente podría ser la más brutal, violenta y amoral del mundo. A pesar de la prohibición internacional en el 1948, el gobierno chino, al igual que muchos otros, todavía lo practica. Para ilustrar el principio operativo, que descubrió Foucault, de la administración y regulación de la vida y de la muerte (hacer vivir y dejar morir) hay una forma de tortura china llamada la 365, que requiere muy precisos conocimientos médicos, anatómicos, biomecánicos y fisiológicos. La técnica consiste en la progresiva mutilación de pequeñas partes y fragmentos del cuerpo vivo de la víctima, uno por día, durante 365 días del año. Es una pena más grave que la pena de muerte y el objetivo es mantener el cuerpo vivo durante toda la duración del procedimiento. Aquí se combina anatomopolítica y biopolítica. Todo rasgo de crianza, botánica y tortura, en este caso, comparten técnicas comunes. La cumbre de la historia del biopoder en China, sin embargo, lo sitúo en la revolución cultural de Mao Zedong, donde el patrón del Estado nazi del 1933 se repitió, 33 años más tarde, en el genocidio multiétnico, multi-lingüístico y cultural de todos los pueblos, etnias, representantes de facciones e ideologías que se resistían al materialismo dialéctico de Mao, entre ellos el más famoso caso sería el del Tibet. Se caracterizó por la llamada de Mao a una lucha de clases violenta que desembocó en la formación de la guardia roja, responsable de múltiples atrocidades contra la humanidad, la historia de china y sus otros pueblos constitutivos. Este caso histórico ejemplifica que la inercia discursiva de una ideología, aunque se presente bajo los estandartes del humanismo, del progreso, de la virtud o de la revolución social, desemboca necesariamente, en cuanto se invoca a la masa, en crímenes y atrocidades intolerables.

conocido que Platón realizaba viajes al Asia menor y a Egipto (entre otros lugares), es difícil, especulo, que en esos viajes y experiencias no haya dialogado con sacerdotes, magos, médicos, sabios y demás profesiones arcaicas de las cuales la filosofía es, en parte, deudora y con las que, incluso, no terminará de perder el lazo ni siquiera por lo que hoy consideramos como ciencias experimentales o empíricas. Que históricamente los enemigos políticos de Platón y de los griegos, los “sofistas” y los “bárbaros”, hayan sido excluidos del derecho a la categoría de “hombres libres” y de filósofos, entendiéndolo por ésta una serie de discursos y prácticas antropotécnicas, es sorprendente, ya que se ha mantenido esta separación y frontera durante dos milenios, tan lejos ya de ese contexto. Se sigue excluyendo del discurso filosófico a las tradiciones orientales en general. Por otro lado, no considero que el mito y el logos hayan terminado nunca de divorciarse del todo, cosa que puedo apreciar en la estructura revelacional *mitopoiética* de la verdad en los diálogos platónicos¹⁰. Volviendo a Haiming, quiero mencionar a otro filósofo chino, Mencio (孟軻 Meng Zi, 372-289 a.C.), quien, según Haiming, fue huérfano de padre:

(...) llegó a ser un famoso erudito gracias a la enseñanza de su madre. Las historias sobre la forma en que su madre lo educó fueron de amplia difusión en los tiempos antiguos, siendo la más conocida la historia de que la madre de Mencio se mudó de casa tres veces para mejorar su educación. Primero, vivieron cerca de un cementerio donde un joven Mencio aprendía los rituales de entierro al jugar con otros niños. Su madre intuía que eso no era bueno para su salud mental y se mudó junto a un mercado, pero se encontró que el joven erudito imitaba el comportamiento del mercado, por lo que se mudó a un lugar cerca de una escuela. Cuando vio a Mencio aprender los ceremoniales jugando con otros niños, sintió que era un lugar hospitalario para su hijo. Esta historia refleja que el ambiente ejerce influencia sobre el crecimiento del hombre y este también tiene derecho a elegir su ambiente. (Haiming 2013: 27)

Hay diversos aspectos a recalcar en esta cita. La figura biográfica de la madre como educadora y criadora en la selección, mediante el criterio de la virtud, del ambiente donde criar a su hijo. No creo que sea un dato biográfico casual. La sucesión de los espacios es relevante: primero un cementerio (figura de lo necrológico), después un mercado (metáfora del capitalismo) y, para acabar, una escuela (para Haiming es, analizándolo entre líneas, el modelo maoísta de lo político). La corrupción o lo enfermizo es relacionado con el cementerio, lo necrológico y con el mercado y, como medida, la madre de Mencio lo lleva lejos, a modo de inmunización, a una escuela, que conforma una medida

¹⁰ Parménides presentó su teoría del Ser en clave de revelación mitopoiética por la aparición y dictado de una diosa. Y Platón recurre a la exposición mitopoiética originada por la revelación de una sabia anciana, Diotima, que habiendo ofrecido una explicación acerca del amor a Sócrates, éste la revive en el *Banquete*. El mito era un recurso muy común y sería erróneo considerar que fuera meramente una técnica estratégica de difusión teniendo en cuenta la *Carta VII*, en la que Platón, sin máscara literaria ninguna, afirma literalmente que la filosofía se adquiere mediante la práctica y el ejercicio de la dialéctica pero que la verdad suprema adviene por revelación o experiencia mística con lo Uno o con Dios. En esa carta Platón también argumenta la necesidad del secretismo y la separación entre lo exotérico y la doctrina esotérica iniciatoria que se enseñaba a puerta cerrada. Esto no difiere tanto de las costumbres egipcias o iraníes y es un rasgo que probablemente heredó de los pitagóricos y su característico hermetismo. “Después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente.” (Platón: 341 d).

biológica y antropotécnica de crianza e inmunización. Haiming se refiere literalmente al crecimiento y al ambiente, nociones de la biología a las que Espósito suele recurrir en sus análisis. La relación entre la salud mental adecuada y la escuela es importante aquí. No todos los ritos son válidos. Pese a que la guardia roja incineró, tras un juicio y condena simbólica, los restos del emperador Wing y se profanó, además, la tumba de Confucio, no deja de ser paradójico que en su filosofía se sitúa la base histórica e ideológica del marxismo-maoísmo. Para acabar, cito sendos textos relativos a la organización ética y política de la sociedad china, que es paradigmática en la estructura necrológica y biológica del poder:

En los sistemas tradicionales de la monarquía china, el líder es el centro del Estado. Pero Mencio iluminó a los ignorantes, planteó el pensamiento digno de elogio de que “las personas son más importantes, el Estado es secundario, y el rey es lo último”. Este principio político ideal de Mencio se llama pensamiento humanístico. Mencio aboga por el sistema de los “nueve cuadrados”, realizando la privatización de tierras en cierto grado y reduciendo impuestos, que propicia que la gente tenga una propiedad fija y luego una concepción ética y un código de conducta relativamente estables. (Haiming 2013: 29)

Para Mencio, los seres humanos tienen naturalmente simpatía hacia lo débil e indefenso, es decir, sentimientos de conmiseración hacia el sufrimiento de los demás. En el momento que uno ve a un niño caer en un pozo profundo, siente ansiedad y conmiseración en su corazón, y correrá para salvarlo de manera natural. Todas las personas están dispuestas a salvar al niño, porque cada persona comparte un cierto sentido de compasión. Mencio Creía que estos sentimientos de conmiseración eran el motivo de las buenas acciones. Estos sentimientos pueden convertirse en simpatía, comprensión y atención para los demás. (Haiming 2013: 31)

Algunas ideas éticas son idénticas a las de Hume y Schopenhauer. La idea de la simpatía hacia lo débil como base del cuidado del *Otro* o de la conducta moral aparece muy posteriormente en la filosofía nietzscheana y foucaultiana. Mencio ya hablaba en estos términos casi dos milenios atrás. La base del gobierno en la benevolencia, la compasión y el amor no difiere en contexto a lo que es el concepto socialista chino contemporáneo, de base marxista-maoísta. No es casual que Badiou haya escrito la obra *San Pablo: la fundación del universalismo* (1997) y *Elogio del amor* (2009), en los que se basó Sloterdijk para proponer su lectura de los acontecimientos horribles del siglo XX¹¹, paradigmas del *mal*. El ideal judeocristiano, el confuciano-menciano, el marxista-maoísta, el platónico y el zoroastrista no son tan diferentes. Considero válida la idea de que la filosofía y la ciencia son un universal antropológico, como la música o la matemática, perfeccionada por mesopotámicos, chinos, egipcios y árabes, y que opera, asimismo, como un dispositivo y una antropotécnica trans-histórica y trans-étnica de hominización. En este punto me posiciono y distancio de la idea, aceptada generalmente, de que la filosofía y las ciencias hayan nacido en Grecia. Los griegos, como muchos

¹¹ Sloterdijk, Peter. (2018). *What Happened in the Twentieth Century?: Towards a Critique of Extremist Reason*. Medford: Polity Press. Los acontecimientos del siglo XX, en su *horror*, solamente pueden ser entendidos desde la vivencia de lo Real lacaniano, según Sloterdijk. Un acercamiento discursivo o representacional no dota de entendimiento ni comprensión. Para Sloterdijk sería más adecuada un acercamiento desde lo que Badiou expresó como “una pasión desde lo Real”. Me adhiero a esta perspectiva como horizonte de mi interpretación necropolítica de los sucesos del siglo XX, que serán expuestos en el capítulo cuarto.

otros pueblos, tuvieron la suya. Se ha hablado de la ilustración griega clásica. Yo creo que es posible hablar también de la ilustración china y, en ella, aparece la idea de humanidad, del bien, de la virtud y del progreso colectivo, culminándose en el fenómeno maoísta y lo que conllevó con ello. Así como de la filosofía y religión zoroastrista aparece la idea o noción del dualismo moral entre el bien y el mal, disyuntiva a elegir para un sujeto que se funda libre y responsable ante Dios (Ahura Mazda), en la china persiste la disyuntiva entre la virtud benevolente (el bien) y el egoísmo. Esta exposición es un antecedente del transhumanismo en la génesis de la filosofía, la ilustración y el humanismo chino y persa antiguo. Hasta aquí mi exposición de la tradición oriental.

1.3.3 El fuego de Heráclito

Ubico la génesis de la tradición occidental, al respecto de los temas que investigo, en Heráclito, como antecedente de lo político contemplado como *logos* relacional y como guerra, destaca históricamente la presencia del logos común y del fuego en tanto que *arkhé* y metáfora de la esencia cambiante del cosmos y de la naturaleza. El fuego de Heráclito es principio de vida y de muerte, del *Eros* y de *Thanatos* en Freud, de lo apolíneo y dionisiaco en Nietzsche, de la biopolítica y necropolítica¹² en Foucault y Mbembe. Por esta razón el zoroastrismo y Heráclito son un antecedente muy importante para comprender el “doble filo” de lo técnico-tecnológico, su aspecto o cara constructiva o vital (el fuego como condición de vida y supervivencia) y su aspecto destructivo o técnico-militar, que tuvo su máximo apogeo en el siglo XX. Aquí cito la traducción de Kirk, Raven y Schofield en *Los filósofos presocráticos* (2008) de uno de los fragmentos de Heráclito: “Por tanto es necesario seguir lo común; pero, aunque el Logos es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular.” (Kirk, Raven, Schofield 2008: 252).

El *logos* común conforma la base o substrato de lo político, más adelante también en Platón y Aristóteles. Heráclito alude a la ignorancia de la mayoría como la ignorancia de no saberse como pertenecientes y partícipes de esa inteligencia general o, como podría interpretarse, del *nous* en la clave de Anaxágoras, como pensamiento o mente omnipresente. Anaxágoras era jonio y nativo de Clazoméνας, ciudad que sufrió una invasión persa, a raíz de la cual se produjo la revuelta jonia del 499 a.C., con la que Éfeso se declaraba simpatizante pero no partícipe. Los contactos con la cultura

¹² Término acuñado por el filósofo camerunés de habla francesa, Achille Mbembe, que se centra en la necropolítica y en el necropoder para explicar el fenómeno de la guerra, las ejecuciones, los genocidios, holocaustos y otras formas de gestión y políticas de la muerte. El genocidio de congoleños (1885), que se ha repetido estos últimos 21 años bajo la imagen de una guerra, perpetrado por el rey belga Leopoldo II, el genocidio armenio (1914), perpetrado por el gobierno de los jóvenes turcos y el genocidio de los tibetanos, perpetrado por el gobierno maoísta chino y que todavía persiste, son diversos ejemplos de necropolítica, destacándose entre ellos el más paradigmático, el holocausto nazi. Basándome en la obra de Mbembe incluyo, a la par de la biopolítica, el término necropolítica en el resto de la investigación y que concretaré en el capítulo cuatro, titulado “Biopolítica y necropolítica”. El contraste radica en el hecho de que los avances en ciencias, especialmente la neuropsicología y neurociencias en general, no implica un progreso ético ni moral.

persa se daban sobretodo en la esfera militar¹³, lo que explicaría una posible y plausible fuente de algunas ideas tanto de Anaxágoras como de Heráclito, entre ellas la concepción del fuego, muy poética en el fragmento 67:

Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre (todos los opuestos, éste es su significado); cambia como el fuego, al que, cuando se mezcla con perfumes, se denomina de acuerdo con la fragancia de cada uno de ellos. (Kirk, Raven, Schofield 2008: 256)

No sé a qué dios se referirá Heráclito teniendo en cuenta el politeísmo griego pero, apoyándome en el artículo de Barado, la cultura de los perfumes y las fragancias era un rasgo muy típico de otros pueblos y culturas del Asia menor no aqueos ni helenos y con las que Jonia ha tenido contacto comercial y bélico. Es importante remarcar varios rasgos fundamentales: la idea de la tensión y ciclicidad entre opuestos, muy similar a la teoría de las polaridades que podemos encontrar en el zoroastrismo, el confucianismo o el taoísmo chino; así como la idea de la metáfora del elemento fuego. Según describe aquí Heráclito recuerda mucho a la alquimia ritual zoroástrica mediante aceites que se vierten sobre el fuego para crear fragancias, aromas, inciensos y también contemplar colores en el fuego para la adivinación, meditación catártico-extática, exorcismo y alejamiento de “demonios” y espíritus indeseables. Nótese que, incluso, hay diversos nombres para el fuego según la mezcla específica que se haga con el correspondiente aceite. La importancia de la idea del fuego en esta investigación se verá más adelante, en este mismo apartado. Especulo que Heráclito pudo haber sido, si no un practicante de esa religión y filosofía, muy influenciado por ella. Esto podría explicar la relación complicada de Heráclito con los efesios¹⁴ y su típica disposición oscurantista y misteriosa en

¹³ No hay que dejar de lado un dato importante de las prácticas militares de la época arcaica y antigua, que todavía hoy se practican en algunas culturas y etnias caucásicas y africanas, y es la práctica del secuestro de mujeres o “rapto de novia”, como se conoce coloquialmente. No creo prudente descartar esta práctica entre griegos y persas antiguos, por ambas partes e inclusive en otras culturas y zonas geográficas de la época. Son conocidos los mitos del rapto de Europa por Zeus, la de Perséfone por Hades y la de Helena de Troya de la mitología griega y el de las Sabinas de la mitología romana, vinculadas a fundaciones de ciudades, explicaciones mitológicas o alegóricas de fenómenos naturales y de guerras legendarias. Que haya mitos clásicos al respecto y poca bibliografía sobre este fenómeno a nivel historiográfico, en clave genealógico-arqueológica, en relación a la antigüedad es sorprendente. Era usual que, tras el rapto, las mujeres fueran violadas. Es probable que mujeres ya formadas en sus culturas, en música, artes, filosofía, religión, etc., al ser raptadas por alguna parte o facción, llevaran consigo una carga discursiva y cultural propia que terminaba por mezclarse con la del raptador, pues se sabe que también eran forzadas a formar familias y a criar y educar hijos. No sería necesario mencionar la trata de mujeres, el tráfico humano y la esclavitud en Grecia, fenómenos de aquella época (y de la nuestra todavía) y que, probablemente, han contribuido al nacimiento mismo de la filosofía, como un factor más. Para más información véase Alamillo, A. “El rapto en la mitología clásica”, X Seminario de Arqueología Clásica (Facultad de Geografía e Historia U.C.M.), 2002; Benítez Barba, L. “El rapto: un repaso histórico-legal del robo femenino”. *Estudios sociales* 01 2007: 103-131; VV.AA. “La violencia de género en la antigüedad”. Madrid, Instituto de la Mujer, *Colección estudios*, núm. 97, 2006 y Pastor de Arozena, B., “Retórica imperial: el rapto en la legislación de Constantino”, *Faventia: Revista de filología clásica*, Número 20, Fasc. 1, 1998: 75-81.

¹⁴ Hermodoro, tirano de origen aristocrático de Éfeso, era amigo de la familia de Heráclito, también de noble cuna. Se sabe que la nobleza efesia apoyaba la dominación persa bajo Darío I el grande (con quien Heráclito intercambiaba correspondencia) hecho por el cual el tirano fue expulsado por los efesios. Los biógrafos coinciden en que eso encolerizó a Heráclito, quien, además de aristócrata, también era descendiente de la casta sacerdotal, vinculada a los misterios órficos y eleusinos a Déméter. Estos datos hacen pensar en ciertas afinidades del pensamiento heraclíteo con la cultura, religión,

la forma de expresarse con su vinculación, apoyándome en el papiro de Derveni, a los cultos místicos griegos (el orfismo, entre otros).

1.3.4 El fuego de Prometeo

La idea del fuego aparece también en el mito de *Prometeo encadenado*, tragedia atribuida generalmente a Esquilo en el siglo IV a.C., y que aparece en el *Protágoras* de Platón¹⁵. Según la lectura de Sloterdijk, es la metáfora perfecta para entender la esencia técnica y neoténica¹⁶ de lo humano, a resultas del reparto de las virtudes y cualidades que se le encargó hacer al titán Prometeo, al terminar, dejó desnudo al ser humano. Triste y culpable por ese error decidió desobedecer las órdenes de los dioses y les robó el fuego para entregárselo a los humanos, dotándolos de armas y capacidades para la vida. Es la metáfora de que, a pesar de la desnudez y neotenia humana, éstos tienen el fuego, es decir, la técnica. Por su capacidad profética y adivinatoria sabía del futuro de Zeus, que sería destronado por un hijo más poderoso que él. Éste le envía a Hermes para averiguar con qué consorte tendría a su hijo mediante tretas, chantaje y otros recursos ante los cuales Prometeo resiste y persiste en su rebeldía y negativa a responder. Por su *hybris* Zeus lo castiga encadenándolo en el Cáucaso y condenándolo a sostener la montaña sobre él y que un águila devore su hígado cada ocaso, eternamente. Se discute todavía la autenticidad de las otras dos obras de la trilogía, *Prometeo liberado* y *Prometeo portador del fuego*¹⁷. Asistimos a las primeras manifestaciones del sujeto libre autónomo en el contexto griego.

ideología y pensamiento persa. Para más información véase el artículo de Víctor Alonso Troncoso, “Para una historicación de Heráclito” (1994).

¹⁵ *Protágoras* (Platón 2015: 320d – 322a).

¹⁶ La neotenia es una noción y concepto acuñado por el biólogo Arthur Kollmann (1885), muy recurrente en las obras de los biólogos y antropólogos evolutivos Desmond Morris, Stephen Jay Gould y por el filósofo Peter Sloterdijk, que consiste en el rasgo heterocrónico en los procesos embriológicos de los animales, especialmente en el ser humano, consistente en la conservación, fuera del vientre materno y hasta períodos ulteriores de desarrollo y madurez, de rasgos fetales o infantiles (pedomórficos), tanto en lo corporal como en lo psicológico, siendo la condición de posibilidad de la ontogenia y la filogenia, fenómenos que explican cambios anatómicos y adquisición de lo técnico por el ser humano, como el engrandecimiento del encéfalo, la manipulación del fuego (y el uso de las manos en general), el uso de las primeras herramientas, el desarrollo del lenguaje, la pérdida del bello en el cuerpo, etc. Es una noción importante en relación a los procesos de hominización, idea acuñada por vez primera por Édouard Le Roy en *Les Origines Humaines Et L'Evolution De L'Intelligence* (1928) y, anteriormente, por Pierre Teilhard de Chardin, durante los años 20 del siglo pasado. Será tratada más en detalle en el capítulo dos y en clave no darwinista. Teilhard, Pierre. (2011) *Cartas a Édouard Le Roy (1921-1946). La maduración de un pensamiento*. Madrid: Editorial Trotta; Gould, Stephen Jay. (1977). *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge MA: Harvard University Press; Gould, Stephen Jay. (2002). *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge MA: Harvard University Press; Gould, Stephen Jay. (2002). *The Richness of Life: the Essential Stephen Jay Gould*. London: Jonathan Cape; Morris, Desmond. (1977). *El hombre al desnudo*. Barcelona: Círculo de Lectores; Morris, Desmond. (1985). *El libro de las edades*. Barcelona: Grijalbo; Morris, Desmond. (1991). *El contrato animal*. Buenos Aires: Emecé; Morris, Desmond. (1991). *El arte de observar el comportamiento animal*. Barcelona: Plaza & Janés; Morris, Desmond. (1996). *Cómo es su bebé*. Buenos Aires: Emecé; Morris, Desmond. (1994). *The Human Animal: A Personal View of the Human Species*. London: BBC Publishings; <http://www.neoteny.org/> (consultado por última vez el 10/01/2018).

¹⁷ Véase esta edición digital bilingüe de la traducción de A. Pierron, recuperado de :

<http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/eschyle/promethee.htm> (consultado por última vez el 16/02/2018).

1.3.5 El poder y lo político como experiencia en Platón y Aristóteles

Seguidamente expondré la cuestión de lo político en los términos de Platón y Aristóteles, que son antecedentes de toda la tradición filosófica y científica occidental, incluidos Nietzsche, Freud, Foucault, Sloterdijk, entre otros muchos. El contexto histórico en el que vivieron estos autores no es unívoco, pero sí que está caracterizado por un modelo de lo político basado en la *polis*, lugar y vida constituida en común por los ciudadanos. El sujeto político en la Grecia antigua surge en relación con el Estado, entendido como comunidad orgánica e históricamente constituida, y con los demás conciudadanos, de modo que la esencia, existencia, valor, libertad o cualidad política y ética de cada sujeto dependía de su relación identitaria con el Otro y con su comunidad. La cuestión de lo político se erigía no en referencia a su condición ontológica, pues venía dada orgánica e históricamente como presupuesta, sino a su mejor forma de expresión y actualización, es decir, la pregunta no era sobre la esencia de lo político sino sobre la mejor forma de llevar a cabo dicha esencia en la organización concreta de la comunidad, sus leyes y la racionalidad que prevalece detrás de éstas. El denominador común de estos autores son los conceptos de *logos*¹⁸ y *polis*¹⁹. Lo político, por lo tanto, se da en relación de identidad con un *logos*, un orden, un verbo, una palabra, un cosmos y una razón universal, omnipresente y motora de la verdad²⁰ y efectividad de las cosas. El *logos*, por ende, no regiría

¹⁸ Según el diccionario etimológico de <http://etimologias.dechile.net/> y el Diccionari Grec-Català de la editorial Diccionaris de l'enciclopèdia (que utilizaré para todas las referencias en griego antiguo) *λόγος* (*logos*) correspondería al siguiente abanico polisémico de interpretaciones y traducciones: palabra, discurso, verbo, mencionar, decir, declaración, afirmación, dicho, proverbio, máxima, resolución, acuerdo, orden, mandamiento, proclamación, doctrina, enseñanza, noción, concepto, definición, forma, rumor, palabra sagrada, argumento, cuestión, tema, alocución, frase, prosa, uso de palabra, derecho a la palabra, coloquio, conversación, diálogo, discusión, disputa, llegar a discutir, llegar a la razón, conversar entre nosotros, fábula, cuento, leyenda, mito o narración histórica, historia, tratado, obra, libro, letras, literatura, cuenta, cálculo, suma, total, entendimiento, dar cuenta de, explicación, atención, relación, proporción, analogía, emblema, regla, norma, razonamiento, reflexionar, pensamiento, sentido común, la razón que gobierna el mundo, fatalidad, destino, razón divina, motivo, causa, fundamento, justificación, pretexto, plano, proyecto, dibujo.

¹⁹ De *πόλις* (*polis*): Comunidad, estado, ciudad. *Πολιτικός* (*politikos*): De los ciudadanos libres, asuntos civiles, arte política, ciencias políticas. Se originó de *πολιτική τέχνη* (*politiké Techne*): arte político, arte de vivir en comunidad, el arte de la ciudadanía, arte de vivir en sociedad. *Πολιτεία* (*politeia*): Comunidad, condición ciudadana, derecho de ciudadanía, medida de gobierno, vida en condición de ciudadano, vida pública, administración de la ciudad, gobierno del estado, actividad política, acción política. Se especula que la raíz *πολ* está vinculada con *πλέον* (*pleón*: muchos), la raíz indoeuropea *plh-u- (mucho, magnitud) y con el sánscrito *prāyah* (por la mayor parte). Por tanto, polis puede referirse a una primera expresión semántica que querría decir algo como “los muchos”. Es posible especular que hay una vinculación con la raíz indoeuropea *leb (lo que cuelga de algo) o *leg (recoger, juntar con criterio), de la cual provienen palabras como lengua o similares. En sánscrito *लिङ्ग* (*lingam*: característica, falo, símbolo, signo, marca, inferencia, símbolo, emblema, ídolo, máscara falsa, prueba, evidencia, imagen de un Dios, cuerpo simbólico, síntoma, indicación o “espacio simultáneo de formación y disolución”). En el armenio esta raíz derivó a *լիզու* (*lezu*: lengua) y *լսել* (*lset*: escuchar). A la referencia de “los muchos” se puede adherir, especulativamente, “muchas lenguas”, “muchos que hablan la misma lengua”, “muchos juntos”, siendo el lenguaje o logos el espacio común donde lo político se constituye y, a su vez, se diluye. La relación con la anterior referencia, *λόγος*, también es notable. Los diccionarios académicos y digitales utilizados son el <https://www.sanskritdictionary.com/>, <http://etimologias.dechile.net/>, <http://www.nayiri.com/>, <http://www.dicciogriego.es/index.php#lemas> y https://www.lexilogos.com/english/russian_dictionary.htm (Consultados por última vez el 09/11/2018).

²⁰ *ἀλήθεια* (*aletheia*): Verdad, veracidad, revelación, costumbre de decir la verdad, sinceridad, honestidad, realidad, en realidad, realmente, de verdad. *Ληθία* (*letheia*): ocultación, velo, olvido, pérdida de memoria. Por lo tanto vendría a poderse traducir como sin o ausencia de velo, olvido u ocultamiento. Los apuntes e interpretaciones heideggerianas al

solamente el orden de la *phýsis*²¹, sino también el de la *polis*, de modo que el orden político sería un segundo orden perfecto en la medida que imitaría (relación por mimesis) la perfección del orden exterior o cósmico (el de la naturaleza o *phýsis*).

Es difícil hallar un tratamiento explícito o tematizado de lo político en los autores principales de la tradición antigua puesto que, lo que problematizo, para éstos es un presupuesto dado e implícito, es decir, que el ser humano es un animal esencialmente político sería, para Aristóteles, una primera verdad axiológica no discutible y fundamental para una construcción conceptual de la política a *posteriori* (lo que debe ser, en virtud de la esencia y naturaleza del ser humano, una organización política). Por lo tanto, ya en este punto, es importante poner y explicitar la distinción conceptual y metodológica de lo político y la política. Lo primero se refiere al sentido o esencia de la política en relación a su ontología y lo segundo a cuestiones prácticas y de sistematización conceptual de lo que puede y debe ser un Estado en relación a eso político (que es su fundamento y base), en sus leyes, constitución, modalidad de ejecución (poder ejecutivo), modalidades de organización, sistemas

respecto se referían al concepto del desocultamiento del Ser. En latín *veritas* y *videre* están vinculadas con las raíces indoeuropeas *weid- (ver, conocer) y *wer-7- (amistad, verdad), de dónde vienen también *εἶδος* (*eidōs*: aspecto, tipo, especie, imagen, forma), *wisdom* (sabiduría) y *knowledge* (conocimiento). Del mismo modo encontramos estas raíces en el sánscrito en algunos ejemplares de los muchos que tiene esta lengua en relación al saber y al conocimiento, como *विद्* (*vid*: saber, entendimiento, conocimiento), *वेद* (*veda*: conocimientos, saberes, verdadero o sagrado saber, conocimiento del ritual), *आविद्* (*avid*: conocimiento, el ser o proceso del conocer o ser conocido), *विद्या* (*vidya*: sabiduría, conocimiento, ciencia, aprendizaje, escolarización, filosofía), *विज्ञा* (*vijñā*: distinguir, discernir, observar, investigar, reconocer, acertar, saber, entender), *ज्ञान* (*jñāna*: sabiendo, volviéndose uno con, conocimiento, sabiduría, el conocimiento más elevado derivado de la meditación en el supremo espíritu universal). En ruso *жить* (*zhit*: vivir) y *знание* (*znañie*: sabiduría, conocimientos) entrarían en estas correlaciones. Otras raíces indoeuropeas presentes son: *da- (dividir, compartir), de donde procede *δαίμωνιον* (*daimonion*: genio, demonio, dios, divinidad), *δῆμος* (*demōs*: pueblo); *dyeu / *dei / *deiw- (brillo, resplandor, rayo, luz, día) y *dhes- / *fes- (sagrado), de donde proceden las palabras grecolatinas *Διός* (*dios*: divinidad), *θεός* (*theos*: divinidades menores, deidad) y la *εὐδαιμονία* (*eudaimonia*: felicidad, prosperidad). Existe relación con las palabras sánscritas *देव* (*deva*: seres divinos, demonios), *देवता* (*devata*: dios, divinidad), *दैवारिक* (*dauvarika*: tipo de demonio o genio), *देवजन* (*devajana*: designativo en plural o colección de dioses, demonios y serpientes). En ruso verdad es *правда* (*pravda*), gobernar es *правит* (*pravit*) y certeza y fidelidad es *верность* (*vernost*), confianza es *доверие* (*doverie*) y creencia o fe es *вера* (*vera*).

²¹ *Φύσις* (*phýsis*): Acción de crecer, naturaleza, nacer, ser por naturaleza, aspecto, cualidad natural, complexión, según lo natural, condición, disposición, carácter natural, criatura, nacimiento, sustancia primigenia. Proviene de *φύω* (*phys*: nacer, crecer, brotar, producir, desarrollar, generar) y probablemente también de *φαος* (*faos*: luz, luz de los astros, luz del día, luz de fuego, vida, brillo, gloria), *φαίνω* (*faíno*: dar a luz, alumbrar, hacer visible), *φωνή* (*phone*: sonido, voz, habla, *φλόξ* (*floe*: llama, fuego) y *φώς* (*fos*: hombre). Es interesante descubrir en estas relaciones etimológicas lo que en la cábala hebrea es el *עץ חיים* (*Etz hayyim*: árbol de la vida) y *קַו* (*kav*: el rayo de la luz y sabiduría infinita que emana de la nada y termina en la nada), que se corresponden metafóricamente hablando. Otro apunte imprescindible es la relación entre la luz, el fuego o lo que alumbró con la naturaleza misma del ser humano como espectador y actor en la naturaleza, teniendo en cuenta que Prometeo se lo otorgó como una cualidad de lo divino teniendo en cuenta la imperfección y esencia embrionaria crónica del ser humano (neotenia). Es una explicación mitológica y etimológica del parentesco entre las raíces de las cuales proviene la palabra *physis*, donde coinciden los conceptos de la voz o habla, de la luz, del fuego, del nacimiento, crecimiento y de la naturaleza con la palabra designativa al género hombre. En sánscrito hay muchas palabras que se refieren a naturaleza, destaque *अन्त* (*anta*: naturaleza, condición), *अनुसर* (*anusara*: naturaleza, condición o estado natural de algo), *आत्मन्* (*atman*: esencia, naturaleza, característica, peculiaridad). *Anta* está emparentado con la palabra armenia *անուն* (*antar*: bosque, naturaleza, tierra), etimológicamente quiere decir “sin letra” y “tierra desnuda”. El ser humano en su esencia sería una criatura desamparada, imperfecta, desnuda y desprovista de las herramientas de los otros animales, de ahí la necesidad del fuego, que es a la vez la metáfora del saber, de la naturaleza y de lo técnico.

políticos y económicos, etc. Tanto Platón, como tampoco Aristóteles, no se cuestionan explícita ni directamente la cuestión de lo político, pero sí el de la política. Sin embargo, hay un cuestionamiento implícito e indirecto de lo político, aun tomándolo como presupuesto, de forma transversal y colateral en sus escritos. En el diálogo platónico el *Político o de la soberanía*, la traductora y autora de la Introducción, M^a Isabel Santa Cruz, hace unos interesantes apuntes acerca de la relación indisociable entre el método dialéctico y lo político como actividad²². Además, en su análisis de la estructura del diálogo, apunta a conceptos bastante contemporáneos como la idea del político como pastor del rebaño humano, la analogía de la actividad política con el arte de tejer, la apelación a la justa medida y al arte de medir. Algunos de estos conceptos los podemos encontrar en autores contemporáneos como Nietzsche, Foucault o Sloterdijk. En el siguiente fragmento Platón pasa del concepto de crianza al de cuidado: “El político es aquel individuo cuya función es la de brindar cuidado a un rebaño humano que lo acepta de buen grado.” (Platón 247a-277a). El concepto del cuidado²³ sería rescatado muchos siglos después de Platón por Heidegger en *Ser y tiempo* (1927) y por Foucault en la *Hermenéutica del Sujeto* (2001). Esta idea griega de la crianza, rescatada muy posteriormente por los autores ya mencionados, está vinculada de forma íntima con lo pedagógico: la *paideia*²⁴. Es un concepto fundamental para trascender los aspectos exotéricos o externos de la cuestión política en la lectura de los autores clásicos y ver en sus obras un claro antecedente del trabajo contemporáneo en el análisis de las formas concretas de materialización y expresión del poder. En este sentido, considero tanto a Platón como a Aristóteles como antecedentes de la reflexión sobre el poder.

Aristóteles, a diferencia de su maestro, se centró mucho más en el aspecto ético y biológico que hay implicado en lo político. El sujeto vinculado, como su propia auto-referencia de la justa medida en relación a su conducta²⁵ y hacer, con la *polis*, es la idea fundamental. Es el autogobierno de Foucault en la sociedad neoliberal, pero también el *cuidado de sí*. Hay, además, dos nociones aristotélicas que quiero destacar por su fuerte presencia y supervivencia subyacente a lo largo de la historia de la filosofía y de las ciencias occidentales y que aparecerá en autores contemporáneos que trabajan, entre ellos Nietzsche, Freud, Varela, Foucault, la tradición biopolítica y la aproximación

²² Según Aristóteles, la actividad y acción humana (*ἔργον*) se divide en 3 ramas: *θεωρία* (*theoreia*), referida al desarrollo especulativo, cognoscitivo, epistémico, reflexivo y filosófico; *ποιέω* (*poiein*), referido al hacer o al crear y *πραξις* (*praxis*), relativo a la acción y a la resolución de problemas. Vinculada con la raíz indoeuropea *ar- (hacer, mover, ajustar, actuar), de la cual provienen también palabras armenias como *ավարտված* (*avartvats*: lo terminado), *արա* (*ara*: hacer, hecho, actuar), *արի* (*ari*: venir, ven.) o latinas como *ars artis* (arte, artesanía). Me decanto por la interpretación y traducción de *ἔργον* como hacer y no como trabajo.

²³ *Θεραπεία* (*therapeia*): Servicio, atención, cuidado, consideración, solicitud, crianza (de personas), culto, veneración de dioses y héroes, halago, adulación, mantenimiento, ejercicio (cuerpo y alma). Sloterdijk sigue haciendo operar esta noción en clave de crianza, antropotécnica y hominización desde lo neoténico.

²⁴ *Παιδεία* (*paideia*): Formación de niños o infantes, educación de los infantes, instrucción, cultura, conocimiento de un arte, cultivo (de árboles), punición y castigo. Para más información véase *Paideia* (1933-1945) de Jaeger.

²⁵ *ἦθος* (*ethos*): Costumbre, manera de conseguir o hacer algo, comportamiento, conducta.

necropolítica. La primera aparece en varios fragmentos de la obra aristotélica y es la noción de *vida*²⁶. Esta noción es la que explicaría la *psyché*²⁷ y su relación no dual con lo corpóreo y material, fundamental en el enactivismo. También está detrás de la comprensión brentaniana de la experiencia en Aristóteles, que trataré en detalle más adelante, en este mismo apartado. Entiendo la vida en la obra aristotélica como movimiento o *energeia*²⁸. En esta noción baso el resto de conceptos aristotélicos. Para Aristóteles la vida es un irreductible, es decir, un axioma que es indemostrable y que tampoco necesita demostración porque es un punto de partida y una inmanencia. De aquí pasamos a la segunda noción que quiero destacar, la de la *vida en común* observable en el mundo animal, substrato biológico de lo político y del poder. La siguiente cita es de la *Investigación sobre los animales*:

He aquí también ahora algunas diferencias relativas al tipo de vida y a las actividades de los animales. Unos son gregarios, otros solitarios, ya se trate de los animales que andan en tierra, que vuelan o que nadan; otros participan a la vez de estos dos modos de existencia. Entre los animales que viven en grupos y entre los solitarios, unos viven en sociedad, otros andan dispersos. Ejemplo de animales gregarios son: entre las aves, el grupo de las palomas, la grulla, el cisne (en cambio ninguna ave rapaz es gregaria); entre los nadadores, muchas especies de peces, como, por ejemplo, los llamados migradores, atunes, pelámides y bonitos. En cuanto al hombre, participa de ambas formas de vida. Tienen instinto social, los animales que actúan con vistas a un fin común, lo que no ocurre siempre con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla. Entre éstos, unos como las grullas y el género de las abejas están sometidos a un jefe; otros, como las hormigas y otros muchos, no tienen jefe. Por otra parte, tanto los animales que viven en grupo como los solitarios, ya son sedentarios, ya cambian de lugar. (Aristóteles 1992: 45)

En la *Política*, Aristóteles recurre de nuevo a la analogía y comparación con las abejas:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. (Aristóteles 1988: 50)

Por ende, la esencia de lo político, en Aristóteles, es la *vida en común*. *Politikón zoon*²⁹ se puede traducir como *seres vivientes pertenecientes a una comunidad (polis) o animales poseedores*

²⁶ Βίος (*bíos*): Vida, existencia; Βία (*bia*): fuerza, vigor.

²⁷ Ψυχή (*psyché*): Aliento o soplo de vida, principio vital, fuego vital, ánima, vida. ψύχω (*psycho*): soplo frío, πνεῦμα (*pneuma*): soplo, espíritu). En ruso дышать (*dyshat*: respirar), дух (*duj*: espíritu) y душа (*dusha*: alma) comparten la misma raíz. En sánscrito प्राण (*prana*: aspiración completa, respiración, aire, vida), आसु (*asu*: respiración, vida), आत्मा (*anu*: alma, vida). Las palabras armenias անընդ (aprel: vivir) y շնչել (*shanchel*: aspirar, respirar) tienen vínculos etimológicos y conceptuales. Antiguamente lo espiritual, mental y psicológico no estaba separado de lo que es material y orgánicamente la vida y lo que se entendía por ésta.

²⁸ ἐνέργεια (*energeia*): Acción, buena acción, acción honesta, servicio, gentileza, beneficio, hacer. Compuesto por ἐν (prefijo de origen indoeuropeo que significa *en* o *dentro de*) y ἔργων (actividad, acción, obra). Cualidad de lo que está en la acción o acontecimiento. Para Aristóteles, en la Metafísica, la Ética nicomaquea y eudemia se refiere a la causa eficiente, vinculada con la eficiencia, el movimiento, el cambio y actividad actuante u operativa. Actualidad, operación o actuación efectiva de algo en relación a su τέλος (*telos*: fin, objetivo, propósito). Esta característica la distinguiría de δύναμις (*dýnamis*: potencia, posibilidad, movimiento potencial, energía potencial, fuerza) y de κίνησις (*kinesis*: movimiento, acción de movimiento).

²⁹ πολιτικόν ζῷον: De ζῷον (*zoon*: Ser viviente, animal) y πολιτικόν (*politikon*: concerniente al arte político o ciencias políticas, lo comunitario o civil, concerniente a la vida ciudadana en la ciudad estado). En ruso la palabra жизнь (*zhizn*: vida) y желание (*zhelanie*: deseo, voluntad) comparten la misma raíz, además, con el griego koiné θέλημα (*zelema*: voluntad) y θέλω (*zelo*: querer, desear, propósito). Del mismo modo el armenio tiene la palabra նախ (*uzel*: querer,

del arte o técnica de lo político. No hay una diferencia específica en el ser humano al respecto de los animales en el hecho de ser animales sociales, porque hay otras especies también políticas. La diferencia específica se constituirá, más bien, en el aspecto lingüístico, es decir, en el *logos*. La intuición intelectual de los antiguos ya presenta una caracterización de lo político en su relación con el *bíos* y con el lenguaje, de modo que ésta sería evidente para ellos. Aristóteles presenta lo político como un instinto, por lo que la organización comunitaria sería una extensión de la *phýsis* y sus leyes intrínsecas.

Para Aristóteles, la voz en el mundo animal se refiere a la expresión primigenia de lo que es placer o displacer (dolor) y el lenguaje, que se hace patente mediante la voz articulada, es el vehículo de expresión de lo verdadero y de lo falso, de lo justo y lo injusto, como de lo bueno y lo malo. No me inclino a interpretar ambas nociones, la de la voz y el lenguaje, mediante una dicotomía o dualismo sino que considero adecuado contemplarlas como una diferencia de grados o de modulación. En el año 1871, Nietzsche articuló inéditamente un texto titulado *Sobre la música y la palabra* en el que se pueden apreciar, entre otras, reflexiones sobre la vinculación cuerpo-voz-lenguaje, y ello constituye un antecedente de su concepción dionisiaca del mundo y de su visión no dualista del sujeto. Es posible establecer un nexo entre Aristóteles y Nietzsche si se analiza e interpreta la obra aristotélica en una clave no dual ni monista. Con Aristóteles la vinculación entre las nociones de vida (*bíos*), animalidad (*zoon*), lenguaje/habla (*logos*) y política son ya patentes dos milenios antes de Heidegger, Foucault o Sloterdijk, aproximadamente. Esta vinculación no se ha trabajado explícitamente en detalle porque el propio Aristóteles y otros autores clásicos no la enfatizan, pues para ellos era una vinculación tan usual como cualquier otra. No existiría la necesidad de unir, para el pensamiento griego antiguo, las palabras *bíos* y *politikós* porque nunca habían sido separadas³⁰. Esto mismo lo puedo articular, de otra manera, afirmando que lo político, en la filosofía griega antigua, ya era biopolítica sin necesidad de explicitación ninguna. Partiendo de esto afirmo que Nietzsche y Foucault desenterraron

desear). En sánscrito existe la palabra *आत्मा* (*anu*: respiración, alma, vida) y *आत्मनः* (*atman*: lo que respira y se mueve, alma, principio de vida, cuerpo, yo, sujeto, esencia, naturaleza, el sol, el fuego, el espíritu absoluto o brahmán/akhilatman, mente), de las cuales proviene las latinas *anima* (alma) y *animalis* (animal, ser viviente). Tanto la palabra *animal* como la palabra *ζῷον* conceptual y etimológicamente están vinculadas con la respiración y con el *Βίος* (*bíos*). Las lenguas indoeuropeas antiguas conservan reminiscencias conceptuales no dualistas, binarias ni dicotómicas. Además, están también las palabras *ζῳοποίησις* (*zoopoiois*: acción de hacer vivir, producción o creación de vida), *ζωοποιέω* (*zoopoion*: renacer, revivir, hacer vivir, vivificar, animar, engendrar) y el neologismo *ζωοτεχνία* (*zootecnia*: técnicas, artes o prácticas relacionadas con lo animado o vivo).

³⁰ Esto fue elaborado también, a modo de crítica, por Derrida y Malabou aludiendo a la falta de novedad de la tesis foucaultiana. No considero que la intención de Foucault fuera aportar algo nuevo a la tradición occidental más allá de un análisis que explicitase de forma discursiva aspectos que habían sido olvidados en lo que respecta a la filosofía y teoría política. En este sentido fue un “desenterrar” de algo que es, precisamente, viejo. Del mismo modo que Heidegger detectó un olvido al respecto del sentido del *Ser* de lo ente en la historia de la filosofía occidental, Foucault detectó un olvido del aspecto biológico del sentido de lo político.

arqueológicamente esta otra forma de contemplar lo político o, más precisamente, la forma originaria y esencial³¹ de lo político y de las redes de poder.

Otros ejemplos de noción que resultan importantes, desde Aristóteles, son los siguientes, articulados en la *Metafísica*:

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero esta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso estos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír los sonidos (como la abeja y otros animales semejantes, si los hay); aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido. (Aristóteles 1998: 980b)

Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular. (Aristóteles 1980: 981a)

De nuevo, subyace el concepto de *paideia* y se hace explícito el de experiencia. El aprendizaje es un proceso empírico radicalmente singular, porque la experiencia solo lo puede ser de lo concreto e immanente, que funciona por la facultad, de algunos animales, de recordar y de oír. Aristóteles ya conocía entonces la relación que cabe establecer mediante el lenguaje y el habla con las facultades de la memoria, el recuerdo y el sentido del oído, observables en las investigaciones psicoanalíticas (que trataré más adelante en este apartado) y neurocientíficas en la actualidad. Lo político, en la obra aristotélica, según todo lo dicho, puede verse como lo que fisiológicamente puede ser aprendido y enseñado, de modo que lo cultural no constituye una antinomia ni correlato de la naturaleza porque no hay diferencia entre ellas y mucho menos relación dicotómica.

Las relaciones de pares de la filosofía clásica pueden ser leídas en clave binómica o en clave relacional. En esta otra clave, los términos de los pares o tríadas conceptuales no se anulan ni constituyen necesariamente una contradicción. Más adelante y por cuestiones históricas y discursivas la *phýsis* sufrió una escisión y el dualismo ganó cada vez más terreno, alejando a su paso el aspecto biológico de la política e introduciendo en su comprensión y tratamiento un aspecto o connotación nociva o impura. Se comenzó a identificar, muy paulatinamente en la historia del pensamiento occidental, lo natural y lo corpóreo con la negatividad material y con el *mal* que hay que abstraer en beneficio de la razón. Actualmente se busca evitar a toda costa el error o la falibilidad. La herencia judeocristiana, como un desarrollo y recepción de algunas ideas zoroástricas, marcó decisivamente la vía en el tratamiento de la política y de lo político en la historia de la filosofía occidental introduciendo dicotomías y binomios que todavía hoy son practicados y defendidos por muchos académicos e intelectuales, aun declarándose materialistas.

Volviendo a Platón, para reforzar la interpretación de la filosofía aristotélica que propongo y como antecedente de la ontología relacional, quisiera detallar algunas cuestiones importantes a tener

³¹ Utilizo la palabra esencia en clave heideggeriana, como estructura primigenia y ontológica.

en cuenta: *El Político* se enmarca en una tetralogía de diálogos, posicionándose como el cuarto, tras *el Parménides*, *el Teeteto* y *el Sofista*, según los criterios de datación estilométrica establecidos y sistematizados por el mismo Guthrie (1968) y Cornford (1939) y que todavía hoy son aceptados en la academia. Existen desacuerdos al respecto del posicionamiento del *Parménides* y otros diálogos debido a sus complejidades estilísticas y de contenido. Dado que la tradición ha considerado que Platón no estuvo a tiempo de escribir el diálogo que habría sido llamado *Del Filósofo*, que corresponde al hilo temático desarrollado en el *Sofista* y en el *Político*, me arriesgo a especular que es posible que el *Parménides* sea ese diálogo. En cualquier caso, interpreto el *Parménides* en esa clave y relación.

Dado que no es tarea aquí esta investigación, señalo estas dificultades por dos razones: una de ellas en relación a la mayor dificultad y complejidad en la interpretación y lectura cuando no es posible establecer ni la doctrina esotérica de la academia ni tampoco el orden definitivo y correcto de los diálogos (obra exotérica y divulgativa). La otra es enfatizar que históricamente se ha dado esta circunstancia y considero que es posible aprovecharla para hacer una lectura no cronológica ni coherente de la obra platónica. Tal aparente coherencia de la doctrina exotérica de Platón se quiebra con el diálogo *Parménides*³², donde el filósofo expone al joven e inexperto Sócrates una estructura formal lógica vacía de contenidos y de carácter relacional, a modo de ejercicio o práctica antropotécnica. Este otro Platón conforma un antecedente de la ontología relacional y de la perspectiva de la filosofía como un ejercicio, gimnasia y como *ars vita*³³, desde Foucault y Sloterdijk. Subrayo esta noción del hacer filosófico como una *praxis*³⁴, no tan diferente de lo que los griegos entendían por ir al gimnasio o a los baños, actividad que para ellos era tan política como lo pudiera ser la participación en el *ágora* o la *boulé*. En esos espacios se practicaba la otra política, no solo como la explícita determinación y afiliación a facciones, sino por el hecho de que ahí se conformaba, propia y

³² Véase Reale, Giovanni. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón: Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "Doctrinas no escritas"*. Barcelona: Herder y Reale, Giovanni. (2013). *Platón: en busca de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder.

³³ Véase Hadot, Pierre. (1995) *Philosophy As a Way of Life: Spiritual Exercises From Socrates to Foucault*. Massachusets: Blackwell Publishers y Margolis, Karen & Sloterdijk, Peter. (2012). *The Art of Philosophy. Wisdom as Practice*. New York: Columbia University Press. En estas obras se enfoca la filosofía como un discurso y ejercicio producido por el cuerpo-*psyché* como sujeto y dispositivo técnico de sí mismo y para sí mismo, en clave antropotécnica.

³⁴ *Πραξις*: Asunto, negocio, interés, ventaja, provecho, utilidad, resultado, desenlace, éxito, cobro, extracción, acción, operación, operación, acción de guerra, maquinación, traición, acción dramática, realización, acto sexual, fortuna, suerte. Asociado con la raíz indoeuropea *per (llevar, traer). En armenio esta raíz derivó a *բերել* (*berel*: llevar, traer). En sánscrito tenemos *प्रकृति* (*prakti*: el productor original del mundo material, naturaleza) *परिदृष्टकर्मन्* (*paridrastakarman*: poseer mucha experiencia práctica), *कर्मन्त* (*karmanta*: trabajo, negocio, acción, gestión, administración), *अनुष्ठानि* (*anushtani*: performance, acción) y *कार* (*kara*: un acto, una acción. La expresión armenia *կարող է անել* (*karogh e anel*: poder hacer, capacidad de acción, potencial de acción, posibilidad de llevar a cabo) es otra pariente. En hebreo es *פעולה* (*pe'ula*: acción). A lo largo de lo ya expuesto hasta aquí hemos podido comprobar la polisemia y complejidad de lo referente al sentido de la acción y la actividad en las lenguas y culturas antiguas, por lo que en relación a la palabra *praxis* y *práctico* me remito a la connotación de sentido contemporánea, que se refiere a la acción efectiva en general.

orgánicamente, lo común como tal. En el *Parménides*, al igual que en los subsiguientes diálogos según la ordenación estilométrica, se respira a ese otro Platón, uno crítico y rompedor incluso con la imagen de su maestro.

Sin embargo, tanto para Aristóteles como para Platón lo político, en sentido metafísico, se materializa como teoría³⁵, pero su concreción es esencialmente práctica, de ahí la vinculación con la costumbre o repetición del hábito a modo de ejercicio antropotécnico en la ética aristotélica. Se consolida aquello conveniente mediante la regularización y reiteración de prácticas, y a eso se le llamaba en Grecia *paideia*³⁶. De acuerdo con *el Político* y el movimiento dialógico que presenta se pasa de un paradigma del método político basado en la metáfora de la ganadería (la del pastor y su rebaño) al del tejedor. Del modelo del tejedor como metáfora Platón acaba presentando al político como un tejedor real. ¿Qué se vislumbra aquí? La idea de la red o la tela como metáfora del poder y de lo técnico en clave de *relación*.

Platón ha sido, bajo mi punto de vista, el primer filósofo en exponer la política y lo político como relaciones inscritas, diseñadas y aplicadas materialmente por aquel que haga la función de político (en principio todo ciudadano, no solo el gobernante). La identidad clásica entre las figuras del filósofo, del rey y del político en la obra temprana de Platón (según la ordenación aceptada generalmente) cobraría otra connotación. A lo largo del diálogo aparece la noción de la justa medida,

³⁵ De *θεωρεο* (*theoreo*): Observar, mirar, contemplar, inspeccionar, revistar (tropas), ser espectador, asistir a un espectáculo, asistir a una fiesta religiosa, consultar el oráculo, enviar emisarios, considerar, juzgar, observar, especular, reflexionar. *θεωρια*: Visión, contemplación, espectáculo, festividad, embajada temporal, misión sagrada, emisario, especulación, mente, meditación, estudio, especulación teórica. El origen de ambas palabras proviene de *θεωροϝ* (*theoros*: espectador), que a su vez viene de *θεωρεο* (*theoreo*: yo veo, yo contemplo, pongo atención a), ésta última compuesta por *θεα* (*thea*: vista) y *ωραο* (horao: yo veo). La raíz indoeuropea es *dheie- (ver, mostrar) y *uer-8, respectivamente. Hay desavenencias porque existe también la raíz *gher-3- (brillar). Diversas génesis no se contradicen necesariamente. En armenio están los parientes *նայիլ* (*naiel*: mirar), *տես* y *տեսնալ* (*thes, tennal*: contemplar, observar, visión, espectáculo). La explicación histórica del origen de *θεωρια* (*theoria*) es la de que, a raíz de la repetición abundante en la obra aristotélica de *θεορεια* (*theoreia*: repetición, ciclicidad) y *πορεια* (*poreia*: procesión, anticipar o pregonar algo), éste las unió creando una nueva palabra: *θεορεια* (*theoreia*). Desde que Andrónico de Rodas (70a.c.) editó por 1ª vez las obras esotéricas del aristotelismo o de la escuela peripatética se fue ocasionando la pérdida o síncopa de la letra “e” en los procesos de copia a mano. Se podría decir que, de alguna manera, el origen de “teoría” participa de lo accidental.

³⁶ La *agogé* de los lacedemonios (Laconia) es un antecedente de las políticas necrológicas de los estados totalitarios del siglo XX, conocida como la *paideia* espartana (*ἀγωγή*: conducta, movimiento), caracterizada por la colectivización de la crianza (los hijos pertenecen al Estado-comunidad), la militarización de la ciudadanía como único fin de ésta y la anulación de la individualidad mediante la exacerbación de los ejercicios, el atletismo, la gimnasia, los deportes olímpicos y las artes marciales griegas (el pancracio, el boxeo y la lucha). Políticas necrológicas y antropotécnicas destinadas a la exposición de la ciudadanía a la amenaza constante de la guerra, sin importar que sea real o ficticia. Estas políticas son también un antecedente del ideal eugenista, puesto que Esparta lo llegó a efectuar históricamente durante su existencia como *polis*. Las técnicas usuales eran la tortura, el castigo, la desnudez, la intemperie, el endurecimiento y radicalización de las condiciones en el *ecosistema* y en el *bíos* de los infantes. Es destacable la práctica de un examen del infante al nacer por un anciano de la polis que debía decidir, según criterios de constitución física y antropomórfica, si el infante sería criado, lanzado desde el barranco del monte Taigeto o abandonado a la intemperie. La *agogé* es un antecedente de la propuesta pedagógica de Rousseau, que más adelante trataré. Cartledge, Paul. (2002). *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 B.C.* Londres/Nueva York: Routledge.

también vinculado *al arte de tejer*³⁷. Y más adelante se va observando en el diálogo la conclusión de que la política es, a la vez, un arte y una ciencia (una *techné*³⁸ y una *episteme*³⁹). Ya entonces para Platón no era posible desvincular lo político de lo técnico, práctico y discursivo. La política es una ciencia en el sentido de saber tanto teórico como práctico y es un arte porque es adaptativo a las circunstancias dadas. Aquí observo reminiscencias de las ideas maquiavélicas sobre lo político, más adelante expondré las diferencias. Quiero destacar, para terminar con los antiguos, los conceptos de *mímesis*⁴⁰ y *poiesis*⁴¹.

³⁷ Proviene de la raíz indoeuropea *teks (tejer, fabricar, trenzar, carpintería, carpintero), al igual que *τέχνη* (*techné*).

³⁸ *Τέχνη* (*techné*): Habilidad técnica o manual, destreza, arte, oficio, profesión, ciencia, actividad, método, sistema de trabajo, medio, habilidad, capacidad. Designa la fabricación o producción material y artificial (incluyendo aquí lo artístico). Es una palabra que ofrece mucha resistencia a todo proceso de traducción o interpretación y es, todavía hoy, muy polémica. Considero que no es necesario ofrecer de ella una traducción permanente. Depende siempre de su contexto. Una de las causas de la situación hermenéutica de la *techné* es que para los griegos antiguos arte, ciencia, producción, artesanía o actividad en general no estaban tan rigurosamente separados como lo hacemos los contemporáneos. Los propios griegos la utilizaban polisémicamente, unas veces como habilidad técnica, otras veces como ciencia o arte. Para lo artificial el sánscrito tiene las siguientes palabras: *कृत्रिम, कृतक, कल्पित, काल्पनिक* (*krtrima, krtaka, kalpita, kalpanika*: hecho artificialmente, ficticio, artificial, fabricado, no natural ni espontáneamente producido, de origen no espontáneo). Por parentesco con el *τεχνικός* (referente al que hace) griego añadido el concepto de lo artificial a las interpretaciones tradicionales.

³⁹ *Επιστήμη* (*episteme*): Saber, ser capaz de, ser hábil, tener la facultad de, estar ejercitado en, informado de, conocer (el futuro, arte naval), saber bien que, saber cómo comportarse con ellos, conocer (una persona), tener por cierto, sabio, hábil, experto. Proviene de *Ἐπί* (*epi*: por encima, sobre) y *σταμαι* (*histamai*: ponerse de pie, estar de pie), raíces ambas emparentadas con el indoeuropeo *epi- y *opi- (cerca de, en, por encima, contra) y *sta- (estar de pie). Las palabras griegas *ισταμαι* (*histamai*: establecer, poner en pie, detener, estar en pie), *στατός* (*statos*: estacionario), *ιστός* (*istos*: tejido), *στυλος* (*stylos*: columnas) están compuestas de la raíz *sta-, al igual que palabras rusas como *стол* (*stol*: mesa), *встать* (*vstat*: ponerse de pie), *вставать* (*vstavat*: levantarse, despertarse), *отстань* (*oistañ*: detente, déjame en paz, párate) o las armenias *lu unli, unli* (*es teghe, stegh*: este lugar, aquí) o, como coincidencia casual, *unli* (*setel*: mentir, engañar, embaucar, contar una historia o un cuento). La vinculación de la *episteme* con palabras de origen románico como estable, estabilidad o estar (del latín *stare* y *status*) es importante. En el inglés existe el *step* (paso) y en ruso *строить* (*stroit*: construir). Además, mediante la raíz *syn* (*syn*: juntar, agrupar), en el griego se desarrolló la palabra *σύστημα* (*systema*: conjunto, organización o unión de cosas mediante un criterio o principios comunes). *Περιπατητικοί* (*peripatetikoí*: peripatéticos o escuela peripatética) viene de *Περι* (*peri*: en torno a, alrededor de). Vinculada con la raíz indoeuropea, de la cual también proviene la palabra griega *praxis*, *ber- o *per-) y *πατείν* (*patein*: andar, pasear, deambular). La relación etimológica de *episteme* con las columnas, bases, principios y pilares, así como la de la escuela peripatética con el caminar, pasear o deambular me hace pensar en la palabra china 道 (*tao*: camino, vía), usada en muchas disciplinas y escuelas filosóficas orientales. Aristóteles se movía, paseando, alrededor del patio del liceo durante sus lecciones. Rousseau y Nietzsche heredaron del aristotelismo el método del pensamiento y reflexión en movimiento. Finalmente, podría traducirse *episteme* por lo que se eleva o levanta asentándose sobre principios y bases firmes. Las palabras griegas *Γνωσις* (*gnosis*: conocimiento, conocimiento sintético de los misterios divinos, iluminación, saber, sabiduría de todo cuanto existe en el cosmos infinito), *νοῦς*, *νόος* (*nous, noos*: mente, pensamiento, entendimiento, inteligencia, comprensión, juicio, prudencia, ánimo, corazón, intención, voluntad) y *σοφία σοφός* (*sofia, sofos*: destreza, inteligencia y sabio, hábil, prudente, sutil, ingenioso, sofisticado), emparentados con *ἴδμεν* (*imanel*: conocer, saber, descubrir), *ἠγνῶμεν* (*guitutum*: sabiduría, conocimiento), *ἠγνώμεν* (*goyakan*: ciencia) y *ἠγνώμεν* (*guidel*: saber algo, conocer algo, entender algo, comprender algo), son importantes para tenerlas en cuenta, sobretodo porque por alguna razón, que no es menester investigar aquí, no han devenido nombres ni etiquetas hegemónicas de lo que conocemos por filosofía, epistemología, metafísica o ciencia en la actualidad. Especulo que posiblemente por la relación terminológica de la *gnosis* con lo místico, la revelación o la iluminación durante el cristianismo primitivo y la persecución de los gnósticos y cátaros, entre otros.

⁴⁰ *Μίμησις* (*mimesis*): De *μιμεῖσθαι* (*mimesthai*: imitar) y *μῖμος* (*mimos*: imitador, actor). En los sistemas de Platón y Aristóteles es el modo de relación entre la sustancialidad eidética o las formas y los entes materiales que tienden a la realización o determinación perfecta en referencia a éstos. Lo eidético conformaría el sistema formal, abstracto o substancial de referencia de lo que es aparente, material o sensible. Es una de los medios o vías de participación de los entes con lo más elevado o teórico.

1.3.6 Maquiavelo y Bacon: Ciencia política y tecnoutopía transhumanisa

Los siglos XV y XVI fueron terreno de profundos cambios tecnológicos, culturales, lingüísticos y geopolíticos que implicaron la ciencia, la religión, las formas de estructuración social y todos los demás ámbitos de la vida humana. Entre los autores antecedentes en la genealogía arqueológica lo conforman Nicolás Maquiavelo y Francis Bacon por las siguientes razones: ambos tuvieron un papel preponderante como catalizadores del paso inflexivo al respecto de la forma de entender la *techné* griega, concretamente en la expansión de sus límites a regímenes que hasta entonces le eran vetados. Éstos son, por un lado, la epistemología y, por el otro, la política. ¿En qué sentido? En el sentido contemporáneo de lo científico. Las palabras técnica y ciencia conservan sus raíces pero no su contexto, que ha ido variando y alterándose históricamente. Lo técnico y la *techné* griega mantienen una relación genética, pero no sustancial. Lo epistémico en cambio, se ha conservado básicamente como el estudio filosófico de las condiciones del saber científico.

Con Bacon se dio, de forma explícita, en la historia de la ciencia⁴² y la filosofía la tecnificación del saber o, más bien, la exposición y descubrimiento del saber en tanto que esencialmente técnico a través de la anunciación del concepto de experimentación como nueva base y fundamento de la ciencia, dicho desde Heidegger. Por lo tanto, es antecedente de toda práctica científica contemporánea, incluidas las neurociencias y la biología en general. ¿Cuál es aquí la diferencia con los griegos? La noción griega *techné* era más amplia y no estaba desvinculada del saber, de las artes ni de la artesanía. No estaba limitada a su proceder anticipativo y calculador. A partir de Bacon y su contexto histórico se empezaron a consolidar dicotomías que hoy percibimos de forma muy cotidiana, a modo de resultados históricos, como por ejemplo la separación entre “letras” y “ciencias”, “naturaleza” y “cultura”, “arte” y “artesanía”, “científico” y “humanista”, etc. Otra consecuencia ha sido lo que comúnmente se conoce como naturalización de las ciencias y disciplinas humanas.

Si los griegos ya estudiaban el todo en clave física, cósmica y holística, ¿en qué sentido se han naturalizado estos ámbitos? La noción de naturaleza⁴³ no es la misma que la usada por los griegos en tanto que la de éstos no participa de dicotomías. La abstracción histórica (sobre todo en la edad media) de los ámbitos materiales o sensibles (de lo que clásicamente era la *phýsis*) es la explicación de una

⁴¹ Ποιεῖν (*poiein*): hacer, crear, construir, edificar, fabricar, obrar, hacer bastidas, dar vida, producir, resultar, resolver en, escribir, inventar, ocasionar, provocar, causar. Vinculada con la raíz *k(w)ei- (construir, hacer). Aristóteles destinó esta palabra a las actividades artísticas en general (incluyendo las manuales o artesanales).

⁴²Esa traducción fue un acontecimiento arqueológico y genético en el sentido foucaultiano porque marcó un hilo conductor que bien podría haber sido otro. Ciencia proviene del latín *scientia*, que contiene *scire* (saber y cortar según su otro origen etimológico griego *skei*), el sufijo *-nte* relacionado con la agencia y tiempo presente de una acción y, para acabar, el sufijo *-ia* que se refiere a una cualidad.

⁴³ La traducción de *phýsis* por los romanos fue con la palabra *natura*, vinculado con el nacimiento y el crecimiento de animales y plantas. Como en toda traducción, en esta en concreto, aconteció una pérdida cualitativa cuyo resto ha provocado problemas terminológicos y tendencias en el pensamiento occidental que resultan polémicas. Mi uso de la palabra “naturaleza” remite al mismo que el de lo físico y fisiológico en el sentido griego y en clave no dualista ni monista.

posible naturalización posterior. Solamente es posible naturalizar lo que ha sido antes desnaturalizado, separado de la vida, demonizado y vinculado con el *mal*. Aparentemente aconteció una reconciliación con lo natural pero, a juzgar por el desarrollo ulterior, más bien lo que ocurrió es la radicalización de esta separación dual posicionando lo natural, material o sensible en una esfera o ámbito relacional objetivo y supeditado al sujeto pensante cartesiano.

En cambio, Bacon, en su *Novum organum* (1620), planteó la idea de la naturaleza como objeto de conquista e interpretación por el ser humano, el sujeto, pese a estar dentro y ser parte de ella. Una de las finalidades de la obra era, además de constituir una fundación o una inauguración histórica de un método o forma de cosmovisión científica, técnica y lógica, la de polemizar en contra del canon aristotélico, con énfasis especial en la lógica. Para Bacon su método es interpretativo-empírico y el de Aristóteles, anticipativo y meramente discursivo, ineficiente e ineficaz en términos lógicos. El límite de la lógica anticipativa que Bacon atribuye a Aristóteles reside en el freno para el progreso científico-técnico, que sería más rápido si aplica el método interpretativo, progresivo y experimental con el fin de dominar la naturaleza para el provecho del ser humano. Esto constituye un antecedente de muchos autores, especialmente de los empiristas lógicos anglosajones (Locke, Hobbes, Mill, etc.), de Kant y Hegel y, posteriormente, de Frege y sus sucesores intelectuales y teóricos a los que hoy en día se les llama filósofos analíticos. Bacon conforma también la base de la Ilustración en su faceta propedéutica de la 1ª revolución industrial. Analizando su obra se asiste al nacimiento del concepto de la *inducción lógica*. De Bacon Hume y Kant heredarían la tarea crítica y limitativa hacia la metafísica y la ciencia, así como Hegel la noción de progreso histórico. Su obra literaria y póstuma, *La nueva Atlántida* (1627), es considerada la primera utopía tecnológica de la historia. En ésta aparece una sociedad científica y tecnológicamente avanzada que domina la naturaleza y que valora el conocimiento por encima de todo. Por vez primera se plantea la naturaleza como algo a ser domesticado, conquistado y dominado mediante tecnología. Bacon defiende la idea del control total de la naturaleza en beneficio de la mejora de la sociedad a través del método científico de la inducción lógica. Veo en esta obra las primeras semillas de la Ilustración anglosajona, del empirismo y del ideal transhumanista.

Por su parte, Nicolás Maquiavelo, en contraste a Bacon y con cierta prematuridad para su época, inauguró en la historia de la filosofía occidental la tematización de la esencia técnica de lo político. En la obra de Maquiavelo lo político o arte político se desvincula de la *episteme* clásica griega, convirtiéndose así en un arte político desde una perspectiva técnica y praxiológica total. Nuestro contexto histórico llama a esta disciplina y reflexión “teoría política” o, en algunos casos, “ciencias políticas”, lo político se expone según un modelo artificial (de arte y de artificio en el sentido renacentista de la palabra, no griego) y dependiente de una *razón de Estado*. Maquiavelo lo desarrolla

en *El príncipe* (1531), que destaca por su organicidad y sistematicidad. La instrumentalización de la razón para el beneficio del Estado como institución desvinculada del pueblo (operando la relación entre Estado y pueblo/comunidad análogamente a la del sujeto y una propiedad más, como lo pueden ser las tierras o inmuebles), e identificándose y encarnándose en la figura del príncipe o jefe de Estado, que es un rasgo fundamental y que, por primera vez, aparece de forma discursiva y no solamente como una práctica histórica. A esta forma de relación entre Estado, comunidad y gobernante, los griegos la llamaban tiranía a razón de que los criterios de gobierno son, a parte de arbitrarios, basados únicamente en la manutención del Estado como propiedad del príncipe. Con Maquiavelo comienza a esbozarse y hacerse explícita la artificialización y separación del Estado en relación a la *phýsis* y la comunidad: es el nacimiento conceptual y discursivo del Estado moderno en clave de cosa, propiedad e, incluso, como capital financiero (el Estado como un número traducible en términos de cálculo y cuantificación económica). Hoy es posible analizar el funcionamiento de los Estados modernos y dar cuenta de que su forma de coexistencia no es muy diferente a la de las grandes empresas o corporaciones. Maquiavelo no solo sería el pionero y primer filósofo político en el sentido moderno, fundador de la teoría política y de las ciencias políticas, sino también el primer pensador en reflexionar sobre lo político y el poder en clave de razón de Estado, como herramienta y como colección de técnicas y principios. Algunos de estos conceptos serán heredados y elaborados más adelante por Thomas Hobbes y Carl Schmitt. Por ejemplo, lo humano como en esencia maligno, la población/masa como propiedad del sujeto gobernante o la caracterización de lo político en clave de relación bélica entre príncipes y Estados.

Estos dos pensadores renacentistas propiciaron profundos cambios de enfoque del sentido de lo científico y de lo político. La reformulación de la *episteme* en clave de actividad técnica permitió referirse posteriormente a la política como a una ciencia política. Maquiavelo no se refirió a tal actividad en estos términos, pero su obra presupone las condiciones para la cientifización tecnificada de la actividad política, su conceptualización en términos de ciencia técnica.

Ahora bien, como bien indicará Heidegger, la explicitación discursiva viene dada más bien por la presencia, en el saber científico, de eso técnico. Es decir, lo técnico constituye originariamente una modalidad más del *Ser* de lo ente y sus formas de operatividad y efectivización. Otra forma de exponer esto es que el saber científico es ya siempre técnico, incluso desde los griegos. Lo técnico, para Heidegger, no supondría ser un producto del saber teórico, más bien viceversa. A primera vista el Renacimiento y más adelante la Ilustración parecen coincidir con las tendencias e ideas de los antiguos (principalmente con Platón y Aristóteles), pero un análisis más detallado y concienzudo

revela que hay matices importantes que suponen una gran diferencia a varios niveles, entre ellos el político.

1.3.7 Hobbes y Rousseau: Pedagogía y razón de Estado

A raíz del terreno que se preparó con los autores ya mencionados (Maquiavelo y Bacon⁴⁴) surgió la idea de que la ciencia política y el ser humano podían ser refinados y perfeccionados mediante tratados y *corpus* teóricos, de modo que los problemas inherentes de la naturaleza humana podían ser compensados y solucionados con una adecuada sistematización de un gobierno y una educación (*paideia*, cuidado y crianza) perfecta, en concordancia con ella, cosa que terminó materializándose en el surgimiento del Estado nazi el año 1933. Ser humano es un problema y un error que hay que subsanar de algún modo. La naturalización de la especie por la epistemología y antropología durante el Renacimiento fueron la base de estos discursos. Lo político, según autores como Hobbes, Rousseau y posteriormente Kant o Hegel, sería una extensión de su naturaleza y los errores o imperfecciones podrían ser corregidos mediante una buena aplicación de la ciencia política. Ciertas ideas contienen reminiscencias de la *paideia* o *agogé* griega, pero radicalizada y artificializada.

La dimensión reflexiva de estos autores sigue teniendo una pretensión teórica o solo discursiva, pero, de una forma similar a lo que se puede ver en la obra de la antigüedad clásica, estas intenciones de neutralidad, objetividad y distancia teórica se enmarcan de una forma orgánicamente perfecta con esa otra política o con esa otra forma de manifestación y operatividad del poder. Tanto

⁴⁴ En este contexto se ubica la génesis de la ideología y proyecto transhumanista, consistente en la idea de llevar a cabo lo que la naturaleza por sí misma ha dispuesto como condición: el mejoramiento, alteración, producción y perfeccionamiento de la especie humana hasta el nivel de lo divino. De este modo, lo que la evolución biológica ya no puede consumir, habiendo alcanzado su límite histórico, lo remataría la propia humanidad mediante la tecnociencia y su potencial hominizador y antro-po-genético. En el marco de esta tesis doctoral he recurrido a las siguientes obras para determinar qué se entiende por transhumanismo: VV. AA. (2004). *The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans*. Web: LibrosEnRed. Editado por el Immortality Institute (Véase <https://www.longecity.org/forum/page/index.html> consultado por última vez el 13/10/2018); Sirius, R. U. & Cornell, Jay. (2015). *Transcendence: The Disinformation Encyclopedia of Transhumanism and the Singularity*. San Francisco: Red Wheel/Weiser; Laurent, Alexander & Besnier, Jean-Michel. (2018). *Do Robots Make Love?: From AI to Immortality – Understanding Transhumanism in 12 Questions*. London: Cassell; Pilsch, Andrew. (2017). *Transhumanism: Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia*. London: University of Minnesota Press; Blake, C., Molloy, C. & Shakespeare, S. (eds.). *Beyond Human: From Animality to Transhumanism*. Chennai: Continuum; Mercer, C. & Trothen T.J. (eds.). (2014). *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*. California: Praeger; Manzocco, R. (2019). *Transhumanism-Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status*. Chichester: Praxis & Springer; Cole-Turner, R. (ed.). (2011). *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington: Georgetown University Press; Lipińska, V., Fuller, S. (2014). *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism*. Chennai: Pelgrave Macmillan; Shatzer, J. (2019). *Transhumanism and the Image of God - Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*. Illinois: IVP Academics; Hauskeller, M. (2016). *Mythologies of Transhumanism*. Cham: Pelgrave macmillan; Tuncel, Yunus (ed.). (2017). *Nietzsche and transhumanism: Precursor or enemy?* Newcastle: Cambridge Scholars Publishing; “FM 2030” Esfandiary, Fereidoun. (1989). *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. New York: Warner Books & “FM 2030” Esfandiary, Fereidoun. (2011). *Countdown to Immortality*. New York: The Amagansett Press Drawer.

Hobbes, como más tarde Rousseau, por ejemplo, pretende exponer una solución definitiva y contractual a la diferencia entre la dimensión humana racional y la otra natural, sin importar que para uno u el otro autor lo humano tenga una esencia bondadosa o malvada.

El problema del *mal* se solucionaría extirpándose y purgándose, como si de una gangrena o enfermedad se tratase. Lo que para los griegos era una relación indisociable, orgánica y fisiológica entre la *polis* (el *nomos*) y lo externo (la *phýsis*), porque eso externo es regido por lo interno y que rige también la *polis* misma en tanto que *logos*, para los contractualistas pasa a ser un conflicto o una guerra que se ha de zanjar con una frontera jurídica y un pacto social, el *logos* político se escinde y genera dos lógicas: la natural y la social. Digo guerra porque la relación polémica entre lo natural y lo humano o racional es la que podría haber entre un objeto o cosa y su sujeto colonizador o conquistador. Esta relación polémica, colonizadora o incluso militar con lo natural la podemos ver también en la filosofía de Fichte, heredera de la kantiana y puente entre el idealismo alemán (Hegel y Schelling) y los movimientos nacionalistas. Fichte consideraba la conciencia libre como axioma, principio y motor de la apropiación de la naturaleza y la impresión del orden en ella. La naturaleza es el objeto del dominio de la conciencia y ha de serle servidora y proveedora para su debida explotación y utilización.

Volviendo a los contractualistas, esta cuestión sigue teniendo ciertos ecos biopolíticos cuando se mira desde la óptica de autores como Agamben, Espósito o Sloterdijk. Estos autores manejan nociones como *estado de excepción* o *immunitas* que ligan, por un lado, la biología entendida en clave moderna y a modo de ciencia neutra y, por el otro, la ciencia jurídica romana, producto discursivo y estructura legal, así como síntoma que ya era posible hallar en las filosofías de Hobbes y Rousseau. Se ha ido transformando la idea y *praxis* de la *paideia* desde una forma griega y arcaica, de influencia asiática, hacia una forma moderna pasada por la herencia jurídica romana y la cultura medieval judeocristiana donde el *mal* zoroástrico paulatinamente se torna e interpreta en clave de *error*. Podemos tomar como ejemplo el *Emilio o de la educación* (1762) de Rousseau. En él el autor pretende elaborar de forma sistemática un tratado que muestra el método teórico-práctico perfecto de educar a un hipotético ser humano desde su nacimiento hasta su madurez. El eje de este trabajo se bosqueja alrededor de la idea de mantener la hipotética pureza y la bondad natural del individuo y a la vez garantizar su inmersión y armonía con respecto a la sociedad. En cierto modo, en la obra de Rousseau, hay un dualismo implícito en el intento de conciliar lo natural y lo social de lo humano. No habría necesidad de conciliar nada si Rousseau partiera de un contexto o cosmovisión griega del asunto. Para los griegos, la realización de lo natural en la *paideia* era lo político, precisamente. Para Rousseau, en cambio, lo natural peligra siempre ante las vicisitudes e impurezas de las relaciones e

interacciones políticas. De todos modos, una lectura atenta del *Emilio* revela, bajo mi punto de vista, muchos matices que puedo vincular con la forma de poder de la disciplina o del cuerpo dócil que Foucault describió en sus análisis, que hoy es posible aplicar y traducir al fenómeno del cerebro de igual modo: en tanto que cerebro dócil.

Prosigo con los contractualistas ilustrados, con la otra figura importante, Thomas Hobbes. De Aristóteles Hobbes heredó la mirada analógica con respecto al mundo natural y animal para, teniéndolo como horizonte de comprensión, reflexionar la cuestión de lo político en lo humano. Hobbes está influenciado por Maquiavelo, Bacon y Descartes, en el sentido de elaborar una teoría política que esconde detrás un dualismo cosificador de lo natural, aunque él se declaraba abiertamente materialista y ateo. De nuevo la naturaleza es el peligro exterior del cual hay que protegerse y delegar la soberanía individual: otra vez la inmunización. Lo más peligroso de la naturaleza sería la misma naturaleza humana, esencialmente malvada, de la cual hay que protegerse. Es importante ver la influencia judeocristiana en el acercamiento hobbesiano a la noción de naturaleza en el sentido de reconocer ahí un aspecto moral a *priori*: el del *mal*. El argumento hobbesiano consistiría en lo siguiente: el ser humano es malvado por naturaleza (Hobbes lo articula en términos de imperfección), *ergo* es menester un político totalitario y absolutista que detente y aplique el poder, la razón de Estado y la soberanía delegados. Podría aducirse que Hobbes todavía permanece en el paradigma soberanista del poder, pero considero que, aunque no se explicita por el mismo autor, algunos rasgos de éste (lo necrológico y lo biológico), tal y como lo entendemos hoy, ya eran patentes e incipientemente tematizados.

El proyecto inaugurado por Bacon del dominio de la naturaleza, en tanto que objeto o cosa, fue continuado por la Ilustración anglosajona, especialmente Hobbes. Destaco la idea del Estado como mecanismo o totalidad de partes perfectamente ensambladas e imbricadas, operando a la vez como un único objeto y sujeto. El Estado es una máquina, pero viva. El biopoder manifestado en el paradigma del Estado entendido como *cyborg* (el Leviatán es el estado en clave de sujeto mecanicista y corpóreo, es decir, con elementos orgánicos y elementos propios de una máquina) y el necropoder expresado como el derecho de distribuir y *dar muerte*. No es posible comprender el totalitarismo nacionalsocialista, el fascista o de cualquier índole sin tener en cuenta las obras de Hobbes y Fichte, y por ello tampoco se puede entender la necropolítica tematizada por Mbembe.

La operatividad simultánea del paradigma soberano y biológico/necrológico del poder no habrían podido darse en las formas de *praxis* totalitaristas si no hubieran estado, ya presentes implícitamente, en los antecedentes genealógicos, discursivos, ideológicos y filosóficos de estas ideologías. Entre estos antecedentes incluyo también la Ilustración, particularmente la anglosajona y la

alemana. Si bien el contractualismo defiende la idea de un fundacionalismo del poder y del gobierno en base a lo jurídico, convencional y contractual, no puedo negar la presencia de una inercia o elementos discursivos que anteceden y anticipan la idea y la ejecución del poder (como *bíos* y como *nekros*). Recordemos la base jurídica que aduce Agamben a lo político: el estado permanente de excepción y la *nuda vida*.

Paradójicamente, tal y como ya apuntó la Escuela de Frankfurt (teoría crítica), con Adorno y Horkheimer, lo que se declaraba, argumentaba y defendía desde los estandartes y valores de la razón⁴⁵, el progreso, la justicia, igualdad y la paz social en los siglos XVIII y XIX terminó en el XX, de alguna manera imprevista, en varios genocidios, la 1ª guerra mundial, la formación del Estado nacionalsocialista, la 2ª guerra mundial, la bomba atómica, diversos desastres nucleares y otras muchas atrocidades. Lo antecedente es más evidente en autores como Hobbes o Fichte, pero considero que una disposición más crítica también detectaría este hilo conductor inesperado en un autor como Rousseau o Kant.

La tradición moderna, desde Francisco Suárez y Descartes a Hegel, pasando por Locke, Berkeley, Hume, Kant, Fichte y Schelling incluidos, es deudora del paradigma político inaugurado por el contractualismo de Hobbes y Rousseau. Bajo mi punto de vista no se le confirió suficiente atención académica ni filosófica a Nicolás Maquiavelo, como contraste a esta línea recién expuesta, ni por la tradición de entonces ni por sus coetáneos, situación similar, e incluso más notable, a la que vivieron Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard en su momento y contexto histórico. Esta influencia póstuma, por un lado, e indiferencia epocal por el otro, ha marcado una determinada forma de discurso que no ha tematizado ni trabajado aquello accidental o problemático que hay en lo político y su forma de expresión material. La tentativa pedagógica y moderna en lo teórico se ve reflejada y proseguida en la Ilustración y sus máximos referentes no muestran ninguna mirada crítica ni desviación del hilo conductor que inauguraron sus antecedentes.

Tanto la obra kantiana como hegeliana contraen una fuerte deuda con la rousseauiana que no fue criticada hasta mediados del siglo XIX por la izquierda hegeliana, Nietzsche o Kierkegaard, rescatados ya en pleno siglo XX. Se puede decir que estas tradiciones críticas marcan un punto de inflexión en la tradición occidental por varias razones, entre ellas, el haber proseguido el método o vía maquiavélica de hacer filosofía política, alterando sobretudo el foco y perspectivas de la mirada. La actitud crítica y praxiológica en su filosofar, por lo que se les conoció posteriormente, junto con otros grandes referentes, como “maestros de la sospecha”, marca y caracteriza un contraste a la forma clásica, moderna y tradicional que todavía se podía ver en las pautas kantianas y hegelianas del siglo

⁴⁵ Del latín *ratio*, *rationalis* (razón, razonar), que a su vez proviene de *reor*, *reris*, *reris* (creer, pensar). El sufijo -tio en latín indica acción y efecto.

XIX. La razón metafísica⁴⁶ y el logos escindido por la modernidad se muestran en su situación crítica en la obra de estos autores. Me enmarco en esta otra línea transversal de la tradición, más crítica y polémica que la clásica, tradicional o lineal. Con esto concluyo con los antecedentes del Renacimiento, la modernidad y la Ilustración.

1.3.8 De Brentano y Nietzsche a Husserl, Freud y Foucault: La *experiencia*

A finales del siglo XIX y principios del XX aparecieron dos autores que marcaron direcciones paralelas y una bifurcación del hilo filosófico históricamente heredado y, hasta cierto punto, enfrentados: Frege y Brentano. Frege renovó y elaboró una crítica de la lógica aristotélica y del empirismo lógico que existía por aquel entonces, sofisticando y desarrollando métodos de análisis lógico más elaborado del lenguaje. En esta tradición se encuentra toda la filosofía angloamericana del siglo XX y XXI hasta nuestros días y se la denomina filosofía analítica. No forman parte de los antecedentes pero sí que aparecen en el apartado siguiente a éste, en este mismo capítulo. Por el lado de Brentano y su discípulo Husserl, se encuentra toda la línea y bifurcación de autores que han heredado cierta disposición o método más crítico-discursivo que lógico-analítico y se la ha llamado filosofía continental⁴⁷.

⁴⁶ Del griego *Ta metὰ tà φυσικά* (*Ta meta ta física*: “tras los libros de la física”, “después de los libros referentes a lo físico”, “más allá de los libros de la física”, “más allá de las cosas físicas”). Este designativo nació con Andrónico de Rodas, filósofo peripatético del siglo I a.c. y director del Liceo del 78 a.c. al 47 a.c., que al ordenar y organizar las copias escritas de unos originales en Roma que sobrevivieron tras haber padecido su particular “odisea” y se lograron recuperar, decidió ponerle ese nombre al conjunto de 14 libros que trataban de temas diversos de filosofía general, en los que abundaba la mención o tematización de la *πρώτη φιλοσοφία* (prote filosofía: filosofía primera) entre otros temas. El intervalo entre el cual la colección o canon aristotélico estuvo en constante movimiento, en difíciles condiciones de conservación, habiendo pasado por varias manos y lugares se perdieron gran parte de los tratados del estagirita. Andrónico también editó obras del discípulo y sucesor de Aristóteles en el Liceo, Teofrasto. Todavía hay mucha polémica y controversia en relación a la lógica que se aplicó en la ordenación y edición de la metafísica y la razón del designativo. Andrónico bien podría haberlos titulado bajo el título de *πρώτη φιλοσοφία*, sin más. Otra cosa que me genera duda es la autoría o la exactitud, ¿hasta qué punto no han sido escritos todos estos tratados por los propios discípulos principales de Aristóteles a modo de apuntes? Y si no ha sido así, nada habría impedido la intervención en los textos originales de los sucesores del estagirita en la dirección del Liceo. En cualquier caso, del mismo modo que con el caso del canon platónico, me limitaré a aceptar la increíble contingencialidad histórica que explica la supervivencia de estos tratados y de aprovechar la imposibilidad de una coherencia y cohesión total para recalcar que eso imposible de saber y corroborar añade potencial filosófico al aristotelismo. Una doctrina que está a priori falta de sistematización original y de completitud a raíz de la pérdida de fragmentos y otros tratados incita a la reflexión creativa y a la interpretación siempre sujeta a la crítica. Resulta paradójica, sin embargo, la condición accidental del origen terminológico y etimológico de la metafísica como palabra y como disciplina. De los 200 tratados aristotélicos lograron sobrevivir y llegar a Andrónico 31 a raíz de las circunstancias históricas, además, la edición pasó por el mundo árabe, de traducción en traducción y comentario a comentario, hasta nuestros días.

⁴⁷ Considero que son denominaciones arbitrarias y más vinculadas a posicionamientos ideológicos y geopolíticos que a razones filosóficas, por lo que me decanto más por la idea de que la filosofía lógico-analítica del lenguaje sería una rama, método y disciplina más de la filosofía occidental, como lo puede ser la fenomenología, la hermenéutica, la deconstrucción u otros ejemplos. La filosofía lógico-analítica se enmarca mejor ideológica y contextualmente a la cultura y al pragmatismo neoliberal norteamericano e inglés. Dado que es un método plenamente heredero de la tradición ilustrada y moderna, descuidado en relación a los peligros implícitos de su discurso y de los hilos invisibles que puedan haber detrás.

Tanto Frege como Brentano emprendieron una crítica al aristotelismo. La crítica fregeana es más similar, incluso deudora, a la baconiana en el sentido de atacar y extirpar el aristotelismo de la práctica filosófica tradicional aduciendo a su falta de rigor científico y experimental. La crítica brentaniana fue más bien en vistas a resituarla y reapropiarse de ella en el contexto epocal y ofrecer una lectura e interpretación diferente. Brentano, con quien estudiaron tanto Husserl como Freud, es el antecedente de autores que trabajo y conforman mi base de reflexión en muchos ámbitos como Maturana, Varela, Heidegger, Foucault, entre otros. Brentano es importante por ser una influencia incluso mayor de Heidegger, que se sabe que había leído la tesis de aquel, que su maestro Husserl. La tesis doctoral *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (1862), dedicada a su maestro Trendelenburg, y la obra póstuma, basada en unas lecturas impartidas por el autor, *Descriptive Psychology* (1887) destacan por la elaboración de conceptos importantes para diversas bifurcaciones y derivaciones disciplinares e interdisciplinares de la época. Entre ellos el enfoque relacional de la conciencia en clave de intencionalidad de la mente o *psyché*, ya presente y tratada en *El mundo como voluntad y representación* (1819) de Schopenhauer, y el método del análisis descriptivo de los eventos o contenidos intencionales de la conciencia o mente. Otro concepto importante es la renovada mirada de Brentano sobre la pregunta milenaria y aristotélica acerca del *ente en cuanto ente* de la *Metafísica*.

La cuestión heideggeriana acerca del sentido del *Ser* del ente en cuanto ente ya aparece en la tesis doctoral de Brentano, salvo que éste no tematiza de forma explícita lo que Heidegger denominó *diferencia ontológica*. Pero sí trata la diferencia de grados entre la substancia primera (*οὐσία*), sobre la que versa la ciencia suprema, universal y general o filosofía primera según el propio Aristóteles, y las demás substancias, así como las modalidades o sentidos de decir o referirse a esa substancia primera. La particularidad descubierta por Brentano en la *Metafísica* es que existe una cuádruple distinción, forma o modalidad de decir, referenciar lo ente en cuanto tal (la substancia primera) y de su aparición, manifestación o revelación.

La diferencia ontológica está basada en la tesis de Brentano porque la referenciación de lo ente en cuanto ente que se expuso a modo de *cuádruple distinción* Heidegger lo explicitó como una sola y única *diferencia ontológica* en relación al *Ser* de lo ente y a diversos existenciales del *Dasein*. Para apoyar mi especulación quiero destacar la “Tesis V: Las categorías se distinguen según las diferencias de su remisión a la substancia primera” (Brentano 2007: 148) en la que el autor recalca la idea de que las categorías participan de la substancia primera y a la vez difieren de ella de forma sustancial y en la modalidad de relación que mantienen con ésta. Esta relación multi-diferencial de las categorías entre sí y con la substancia primordial es la intuición filosófica más importante para el desarrollo del

pensamiento contemporáneo del siglo XX, entre ellos el pensamiento de Freud y de Foucault, no solo de Heidegger.

Ahora bien, el ente en sentido más propio y anterior a todos los demás es, como ya vimos, la οὐσία; y la οὐσία primera y propiamente dicha es la *πρώτη οὐσία*, la substancia individual. Cualquier otra cosa que es, es porque se halla en ella de algún modo. Aquí tenemos, por tanto, el término para todo ente, independientemente de la categoría a la que pueda pertenecer. Y es en atención a los diferentes modos de remitir a este término, i.e. a las diferencias en la remisión a la substancia primera, como debemos determinar las diferencias de los conceptos supremos de ser, de las categorías. (Brentano 2007: 150)

Brentano es considerado también uno de los pioneros de la posterior emancipación de la psicología, una de las últimas y más recientes disciplinas en abandonar el nido de la filosofía. En las lecciones editadas en la *Descriptive Psychology* (1887) Brentano todavía mantiene el “cordón umbilical” con la filosofía ya que su noción de *psyché*, pese a su intención epistemológica de llevarla a la científicidad, está muy vinculada todavía a la tradición filosófica, especialmente al vitalismo y empirismo aristotélico. Este eje, en el cual me adhiero, se nota nada más al comienzo de las lecciones.

Traduzco:

La psicología es la ciencia de la vida interior de las personas, que es, en parte, la dimensión vital que es captada por la percepción interna. Su meta es la determinación exhaustiva (si es posible) de los elementos de la conciencia humana y los modos mediante los cuales están conectados, y la descripción de las condiciones causales en los que el fenómeno particular está sujeto. (Brentano 1995: 3)⁴⁸

Es importante para mi investigación señalar detenidamente la atención en la noción de *vida* que Brentano todavía defiende y no ha suprimido de su definición de la ciencia psicológica, que más adelante ésta sí haría para lograr su independencia aparentemente total y radical de la filosofía. Este hilo, a través del cual gira la filosofía de varios autores y a la que se suele llamar vitalista, es mantenido por Maturana, Varela y Thompson y su paradigma de lo biológico, muy alejado del rígido dogmatismo cientifista, sin ceder en rigor, científicidad ni precisión. Varela hereda esta disposición vitalista, que también se halla en Nietzsche, en Freud y en Canguilhem⁴⁹. Otra idea defendida por Brentano en estas lecciones es que la mente o *psyché* no es una unidad simple, sino un flujo de vida y devenir de actos intencionales de conciencia. Esto último y los conceptos de la psicognosis y la psicología descriptiva como métodos para una epistemología científica son las bases y puntos de

⁴⁸ Psychology is the science of people's inner life [*Seelenleben*], that is, the part of life which is captured in inner perception [*innere Wahrnehmung*], It aims at exhaustively determining (if possible) the elements of human consciousness and the ways in which they are connected, and at describing the causal conditions which the particular phenomena are subjected to. (Brentano 1995: 3)

⁴⁹ Canguilhem es un antecedente muy importante de mi investigación porque Deleuze, Derrida, Lacan, Simondon y, sobretodo, Foucault, entre otros muchos de la tradición francesa contemporánea, han recibido una influencia directa de este médico, biólogo, antropólogo y filósofo francés. Véase Canguilhem, Georges. (1966). *Le Normal et le pathologique*. París: PUF; Canguilhem, G. (1955). *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. París: PUF; Canguilhem, G. (1942). *La connaissance de la vie*. París: Hachette; Canguilhem, G. (1968). *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. París: Vrin; Canguilhem, G. (1988). *Idéologie et rationalité dans l'histoire les sciences de la vie*. París: Vrin; Canguilhem, G. (2002). *Écrits sur la médecine*. París: Seuil.

inflexión desde los cuales partirán grandes referentes como Edmund Husserl o Martin Heidegger. La *psyché* como *bíos* es una noción que he podido exponer concebida en las filosofías antiguas: orientales y occidentales. Sin embargo, tras un período muy prolongado de historia cristiana, la sucesión de autores Schopenhauer, Nietzsche, Brentano, Heidegger y Foucault elaboran una fenomenología crítica de la des-corporización de la *psyché* y de la *vida* en la historia de la filosofía occidental y su práctica. De modo que, afirmo, que el cuerpo y la *bíos*, como referentes ontológicos, retornan al discurso filosófico gracias a estos autores. Considero a Brentano un autor inflexivo que conecta y mantiene una tensión y conexión entre filosofías a primera vista desvinculadas. La reivindicación de la vida (*bíos*) la trataré, desde una posición teórica no darwinista, más radicalizada y re-corporeizada en la obra de Maturana, Varela y Thompson, referentes de lo que se conoce como enactivismo, neurofenomenología o cognitivismo enactivo en este capítulo, en el siguiente apartado.

Si Brentano y Husserl elaboraron un método radical de descripción de los eventos psíquicos intencionales o de la conciencia viva o, dicho de otra forma, una descripción vivida de las vivencias o de la vida psíquica, Foucault, en cambio, llevó a cabo el movimiento inverso, de inspiración nietzscheana y heideggeriana: en lugar de llevar a la suspensión el juicio, la experiencia o los sentidos, es menester aplicar una *epokhé*⁵⁰ o suspensión provisional del discurso metafísico, epistemológico, gnoseológico y ontológico para que el análisis o la descripción rigurosa de lo concreto y singular puedan realizarse del modo más directo y explícito posible. Dicho de otro modo, en lugar de buscar una evidencia fundacional para la ciencia filosófica, con Foucault, se busca suspender eso para permitir a lo accidental y concreto emerger, exponerse y ser analizado de forma particular y sin parcialidades ni ideología ninguna. Mi lectura y apropiación del análisis foucaultiano del poder consiste en tomarlo y aplicarlo como una fenomenología, en clave enactivista, de lo concreto, de las expresiones y manifestaciones de las redes del poder⁵¹ necropolítico y biopolítico, así como de las instancias científico-técnicas que las posibilitan a modo de dispositivos y mecanismos. A este punto volveré más adelante en el capítulo tres y cuatro. Prosigo con Brentano:

Ante todo, el psicognóstico debe experimentar, es decir su percepción interna debe registrar [*erfassen*], si no simultáneamente, entonces como mínimo sucesivamente, el rico abanico de hechos de la conciencia humana si no quiere desperdiciar el material necesario para sus investigaciones. (Brentano 1995: 32. La traducción es mía.)⁵²

⁵⁰ De *ἐποχή* (*epokhé*): suspender, suspensión, serenidad, no-juicio.

⁵¹ Véase la entrevista que se le hizo a Michel Foucault en la Universidad de Lovaina en el 1981, televisada y grabada, donde él mismo y a viva voz expone sus antecedentes. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=6wywfNNSjWM&t=1519s> consultado por última vez el 10/05/2019.

⁵² Above all, the psychognost must experience, i.e. his inner perception must register [*erfassen*], if not simultaneously, then at least successively, a wealth of facts of human consciousness if he is not to lack the material necessary for his investigations. (Brentano 1995: 32)

Observo diversos aspectos centrales en este párrafo: por un lado, el concepto fundamental de la psicología y filosofía brentaniana es la *experiencia* en clave vivencial, por otro, se puede decir que la *psicognosis*, si se analiza en sus raíces genéticas y etimológicas, es el saber o conocimiento de la *psyché*, es decir, de lo que es energía o aliento vital. En el contexto del autor y en el de esta investigación, es el saber o conocimiento inmediato de la vida interior de la conciencia, que, al ser intencional, no está desvinculada ni separada de su objeto intencional. En este punto de la exposición puedo afirmar que Brentano ha roto con el dualismo moderno. Si retornamos al término griego de experiencia nos topamos con el vocablo *πάθος* (*pathos*), que se puede traducir como “experiencia”, “suceso”, “sufrimiento”, “enfermedad” (en medicina), “sentimiento” y “emoción”, respectivamente. El sentido que aduce Brentano a la palabra experiencia es aristotélico, no moderno, pero tampoco propiamente griego. Si se entiende que la experiencia es *acontecimiento vivido* por parte del sujeto intencional en relación a su objeto, también intencional, se aprecia mejor la vinculación de Brentano y toda la tradición posterior. El sentido de *experiencia* en clave de *pathos* difiere del sentido defendido por el empirismo lógico de la tradición post-ilustrada y angloamericana. Entiendo que la *experiencia*, por tanto, es originariamente una *vivencia*. Esta noción es el nexo que aplicaré entre la fenomenología enactivista de Maturana, Varela y Thompson, el psicoanálisis de Freud, Jung y Lacan y la reflexión biopolítica-necropolítica de Foucault, Mbembe, Agamben, Espósito, Negri, Rose y Sloterdijk.

Continuaré detallando la relación entre Brentano y la tradición psicoanalítica, como uno de sus antecedentes. En el título de esta tesis doctoral se puede leer la palabra *psyché*. Mi enfoque hacia esta noción, tratada por el psicoanálisis⁵³ y otras ramas de la psicología dinámica y profunda, es específico y desde la posición de la reflexión y análisis filosófico. El psicoanálisis ha sido una de las disciplinas más atacadas y criticadas durante sus primeros esbozos y su desarrollo, como también tras la muerte de Freud, antecedente central del análisis y *praxis* psicoanalítica. Pese a toda esta actitud polémica, árida e incluso irrespetuosa contra el psicoanálisis, claramente ha sobrevivido extra-académicamente y ha tenido una incidencia en la cultura, filosofía y práctica terapéutica occidental de proporciones ingentes, solamente comparables a las del marxismo y darwinismo. ¿Por qué? La idea de lo inconsciente es un auténtico “lastre” y desafío irresoluble, mientras que, en contraste, para el psicoanálisis no hay nada que resolver. Afirmando, entonces, que lo inconsciente es un imposible y, como tal, es un ataque directo a la idea moderna e ilustrada de la inteligibilidad total y de que la conciencia y la naturaleza puedan ser abarcadas en su plenitud. Ahora bien, el psicoanálisis ha sido una bifurcación alternativa a la psicología dominante y hegemónica, la que ha llegado a la dominación

⁵³ Utilizo este término no en referencia únicamente a lo que ha inaugurado Freud y continuado Lacan, sino al análisis de la *psyché* que es realizada por toda disciplina afín al psicoanálisis y otras vertientes de la psicología profunda y dinámica, como la de Jung y Adler, por ejemplo.

discursiva y científica en la contemporaneidad académica, médica y social. Ambas disciplinas, tanto el psicoanálisis como la psicología cognitivo-conductual, tienen una fuente común en la *praxis* filosófica: Brentano. Seguidamente expondré la génesis arqueológica del psicoanálisis, como práctica, y de lo inconsciente como idea, surgida de tal *praxis*.

Entre 1874 y 1876 Freud estudió con Brentano. ¿Cuál es el nexo entre Aristóteles, Schopenhauer, Nietzsche, Brentano y Freud? ¿Cuáles son los antecedentes históricos del psicoanálisis? Si tal relación existe facilitará el análisis en los capítulos siguientes porque el campo conceptual originario de la filosofía nietzscheana y brentaniana ofrece más posibilidades al diálogo que el campo consolidado del psicoanálisis, más estático y alejado de la biología. Una vez se encuentre la conexión se podrán establecer vínculos entre la biopolítica, el psicoanálisis y el enactivismo, conveniente a mi marco teórico. Estanislao Zuleta se posiciona contrario a este diálogo. En *El pensamiento psicoanalítico* (1985) afirma:

En esa dirección siempre se mantuvo la descripción fenomenológica del mundo, sosteniendo siempre una libertad; alguien se eligió pintor o escalador o aviador. Una cosa que de pronto les molestó es que Freud reconoce todo eso; solamente que pretende explicar también por qué un individuo llega a ser aviador o pintor o escalador de montañas, y no piensa que se debe simplemente a una elección. Pretende que además de existir una intención hay una explicación de la intención y no solo eso. Hay un sistema de intenciones que, incluso, suelen ser contradictorias, unas conscientes y otras inconscientes, y no hay un sujeto unificado que esté allí dado desde el comienzo, salvo para "la conciencia. Ocurre lo mismo que con la libertad, que siempre fue –ya lo declaró Spinoza en el siglo XVII– y sólo eso fue: "una ilusión de la conciencia". Lo mismo es la unidad del sujeto: una ilusión de la conciencia. Este es el punto en el cual la oposición es ya insuperable entre fenomenología y psicoanálisis. "Una ilusión de la conciencia -decía Spinoza-, porque nosotros somos conscientes de nuestros apetitos, de lo que deseamos, pero no pensamos ni aún en sueños en las causas que nos mueven a desear y, por lo tanto, nos imaginamos que los deseamos libremente". ("Ética", Epílogo a la primera parte). (Zuleta 1985: 121)

Y añade que:

El psicoanálisis se mantiene más bien en la misma fórmula de Spinoza, ampliada por Freud en el capítulo final de la *Psicopatología de la vida cotidiana*: La libertad es el nombre que damos a la ignorancia que tenemos de las causas de nuestros actos'. (Zuleta 1985: 122) y que "la realidad, aparte de que puede ser perdida, nunca está del todo conquistada, siempre está en cierto modo en cuestión." (Zuleta 1985: 123)

No solo puede ser perdido, sino que nunca ha sido poseída del todo. De acuerdo con Zuleta, a mi juicio cabe la posibilidad de que la brecha de la ciencia y la conciencia se abran más y el potencial argumentativo que esgrime el psicoanálisis, no solo resiste sino que desarma de forma infalible dos ideas fundamentales, no solo de la práctica fenomenológica inaugurada por Husserl, sino también de la filosofía moderna, la Ilustración y la ciencia contemporánea, así como de la psicología cognitivo-conductual actual, y estas son: la idea del sujeto simple, libre y divisible en partes cognoscibles (idea también criticada por Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche y Brentano) y la idea de una realidad, aunque intencional en la fenomenología, susceptible de ser descubierta, dominada, controlada, descrita y

conocida por un método científico deudor y heredero del testimonio de la ilustración y la modernidad. Zuleta pone de relieve que mediante la *praxis* psicoanalítica y su pensamiento se hace patente la condición ontológica de *lo Real* en tanto que un irreductible, nunca del todo colonizado, conquistado ni conocido. Esto es un jaque dialéctico a la línea inaugurada por Bacon y proseguida luego por Hobbes, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel y Husserl (no incluyo en este hilo a Brentano). Propongo, me arriesgo y apuesto, en este punto, que eso *Real*, en el sentido lacaniano, es el mismo *bíos* (vida), lejos de toda tentativa de definición o reducción. Y aquí pretendo establecer el nexo o punto de cruce entre las aparentes divergencias que pudiera haber entre el análisis del *poder* y el análisis de la *psyché* como reflexiones filosóficas y como prácticas.

La noción de vida o *bíos* que trabajo en esta tesis es, por ende, basada en la aristotélica, brentaniana y enactivista, la obertura imprevisible y no teleológica (dejando inválida la idea de la ciencia moderna y contemporánea de la previsión o control de lo que puede y debe ser lo evolutivo). Lo cual no querrá decir que no existan unas “reglas” o “normas de juego”, pero de ningún modo serían dogmáticas ni determinantes en el sentido determinista y cientifista del término. Se podría decir que hay más de un juego y más de un marco de “reglas”. Contemplo las leyes científicas en esta clave. De este modo: la *vida*, como también la *psyché*, son un imposible ya siempre como flujo diferencial, efectivo, operativo y funcional. Las ciencias en clave moderna, la biología y la neurobiología, así como la psicología contemporánea devienen también, según su definición y objetivos oficiales, imposibles. ¿Cómo puede la biología ser ciencia en la clave moderna cuando toda definición y demostración experimental⁵⁴ de la vida queda invalidada e imposibilitada? No importa cuánto se torture y experimente⁵⁵ con la vida. La noción de *tortura* aquí es literal. En el momento en que el método científico se topa con sus límites estructurales e ineludibles, ahí empieza la especulación bajo el estandarte académico y una aparente cientificidad. Hay un punto de no retorno en el cual la naturaleza y la vida ya no pueden seguir “cantando”. En la constante exigencia, por parte de los organismos de poder del Estado, de las corporaciones financieras y de la población ciudadana de que

⁵⁴ Una cosa es la noción de la demostración científica (experimento empírico) y otra muy distinta es la de la experimentación. Ambas son interpretaciones y perspectivas de una misma práctica o dispositivo del poder. Lo que para la ciencia actual es una demostración por experimento para mí es la aplicación de una violencia sobre la cosa investigada y la imposición de un saber discursivo que explica un proceder que en su esencia es independiente de ese saber, de modo que la conexión lógica entre el discurso y la práctica es un producto de la necesidad de “explicar” lo que se requiere de hacer. Tal conexión entre el discurso o saber y la práctica antropotécnica o violencia ejercida es virtual, entre ambas dimensiones hay una relación de paralelismo, pero no de conexión lógica. Es decir, no se puede “demostrar” la vida, así como otros fenómenos como la gravedad, la luz, el fuego, el electromagnetismo o la electricidad. Siempre hay un comienzo discursivo que es axiomático e indemostrado, por su carácter indemostrable.

⁵⁵ Otra distinción importante: la experimentación y la experiencia son modos de relación con la cosa radicalmente diferentes. La primera es una relación distante y ficticiamente separada con la cosa objetivada y la segunda es una relación intrínseca desde el interior de la cosa, como fenómeno intencional y vivencial. Esta es la diferencia entre las ciencias contemporáneas y las concebidas por los griegos y su *episteme*.

la ciencia justifique su hacer y su producción, subyace la estructura capitalista y la exigencia inmediata de ciertos resultados⁵⁶, así como de una imagen mediática y autoritaria que siempre esconde ese aspecto especulativo de su discurso, para no comprometer su carácter y científicidad de cara al público y a las instancia sociales. De igual modo, esto es aplicable en el contexto del cerebro y las tecnociencias que lo investigan (neurociencias): neurología, física molecular y neuroquímica, neurobiología, neurofisiología, embriología o neurodesarrollo, neurociencia cognitiva y aplicada, neurociencia computacional, neurolingüística, neuroanatomía, neurocirugía, neurogenética, neurociencia social y neuroeconomía, neuromarketing, neurotecnología, neuropsicología y neuropsiquiatría, psicofarmacología y psiquiatría.

Tanto el enfoque enactivo del *bíos*, el enfoque psicoanalítico de la *psyché* y el enfoque biopolítico y necropolítico del *poder* ofrecen una resistencia discursiva que da cuenta de los límites estructurales subyacentes a la práctica científica, en la clave baconiana, y de la necesidad de establecer diálogos críticos interdisciplinarios. No hay nada cualitativo que pueda ser descubierto de la vida ni de lo psíquico como para anunciarlas en clave de conceptos cognoscitivos por parte de las neurociencias, es decir: no pueden ser una *cognitio*. El saber acerca de los átomos orgánicos vivos es un misterio que se limita a la cuantificación y descripción de su conducta, nada más. Estos límites estructurales se pueden observar también al respecto de la nanotecnología, las investigaciones sobre la luz, la electricidad, etc. Es posible reducir el cerebro o la *psyché* a un número, a una ecuación algebraico-matemática, a un peso en gramos, etc. Sin embargo, el producto de tal reducción sigue siendo una representación simbólica y cuantitativa basada en un dualismo y monismo epistemológico que no sostengo en esta investigación porque me parece insuficiente argumentativamente, en los mismos términos. Por tanto, si la base de la neuropsicología, la neurobiología⁵⁷, queda desprovista de su presupuesto fundamental, ésta tampoco puede considerarse ciencia, al menos todavía⁵⁸.

⁵⁶ Si observamos detenidamente los avances y progresos de las ciencias contemporáneas, pronto es posible dar cuenta de que el único síntoma es la sofisticación y eficiencia en los métodos técnico-tecnológicos. Las explicaciones cálculo-algebraicas no han dejado nunca de ser solamente formas de descripción y medición de lo cuantitativo (sin llegar nunca a una explicación cualitativa de la cosa en sí), siendo lo técnico su esencia verdadera. La intuición heideggeriana no ha podido ser refutada todavía y el avance de las ciencias contemporáneas sigue siendo, esencialmente, un desarrollo, sofisticación y desenvolvimiento de lo técnico-tecnológico, siendo el saber científico y el lenguaje matemático solamente un reflejo o imagen metafísica que le va al detrás elaborando un discurso a medida como una justificación a nivel institucional, política y financiera. Esta modalidad concreta de lo veritativo no ha variado en nada, y, como diría Heidegger, impide la obertura a otras modalidades de verdad y su debida profundización.

⁵⁷ Es el estudio fisiológico, embriológico, filogenético, experimental y empírico de la conducta y desarrollo de las neuronas en tanto que vivas. Estudio y búsqueda de la inteligibilidad total en relación al cerebro y el SN en tanto objetos. O, estudio de la conducta humana en clave de explicación fisiológica y mecánica internas.

⁵⁸ Canguilhem en *¿Qué es la psicología?* (1998) dice: La pregunta “¿qué es la Psicología?” parece más perturbadora para el psicólogo de lo que para el filósofo la pregunta “¿Qué es la filosofía?” Porque para la filosofía, la pregunta por su sentido y por su esencia la constituye, mucho más de lo que la define, una respuesta a esta cuestión. El hecho de que la pregunta resurja incesantemente, por falta de una respuesta satisfactoria, es, para quien querría llamarse filósofo, una razón de humildad y no una causa de humillación. Pero para la Psicología, la pregunta por su esencia o, más modestamente, por

Posiblemente sería recomendable reconsiderar la noción de ciencia bajo otros parámetros, más abiertos y menos reduccionistas. Según Zuleta, ni siquiera es posible concebir la posibilidad de que se llegue al término de la inteligibilidad total, por lo que el proyecto de las ciencias empíricas no tendría apoyos firmes con los que seguir avanzando. La tecnoutopía de la *Atlántida*, soñada por Bacon, es un imposible.

Prosigo con otro antecedente en el estudio de la vinculación entre Brentano y Freud: Zamudio.

En un artículo titulado *¿Qué tanto le debe Freud a Brentano?* (2016) dice:

En la Universidad de Viena, entre 1804 y 1872, los estudiantes de medicina estuvieron obligados a tomar filosofía durante tres años. Y aunque Freud se vinculó después, tomó cursos de esta disciplina durante más de dos años. En el semestre invernal de 1874-1875, iba una vez por semana al seminario de lecturas de Franz Brentano, que acababa de publicar su libro *Psicología desde un punto de vista empírico* (1874). En el cuarto semestre, en el verano de 1875, también tomó seminarios de filosofía, entre ellos un curso de Brentano, sobre la lógica de Aristóteles. En el siguiente semestre de verano (1876-1877), continuó asistiendo una vez por semana a las lecciones del filósofo alemán. A partir de ahí, unas pasantías de investigación en fisiología lo alejaron de la ciudad. Pero, durante el semestre comprendido entre sus dos visitas a Trieste, todavía tomó con Brentano tres horas semanales sobre Aristóteles. (Zamudio 2016: 274)

Y más adelante afirma:

Aquí habría que aclarar que la psicología, para Brentano, es “la ciencia de los fenómenos mentales”. Es decir, su ancla es el fenómeno y, por eso, su psicología se hace *desde un punto de vista empírico*, como dice en el título de su obra. Ahora bien, a esa escala, ¿qué es lo empírico? El filósofo responde: la *percepción interna* de nuestros propios fenómenos mentales, que goza de “auto-evidencia inmediata e infalible” y cuyas leyes son las leyes generales de la inducción. El psicoanalista, en cambio, responde que lo empírico es la estructura, cuyas leyes son las leyes del lenguaje. No estamos mencionando nada raro: ¿no habla Brentano de la “existencia real” y de la “existencia intencional”? Además, para el psicoanálisis, la propia percepción de nuestros fenómenos mentales no gozaría de auto-evidencia, ni de infalibilidad —como dice Brentano—, toda vez que el sujeto está repartido en varias escenas. (Zamudio 2016: 276)

Para Zamudio, la herencia brentaniana en el pensamiento psicoanalítico freudiano tiene que ver, por un lado, con el empirismo aristotélico, lo que desvincula el psicoanálisis del empirismo lógico y experimental de la época, que no lo era, y, por el otro, con el reconocimiento de la doble relación entre las vivencias internas de la conciencia con los afectos, lo que ya viene dado en la concepción griega clásica de experiencia, en clave de *pathos*, y con lo externo mediante la intencionalidad. Mientras que para Brentano el contenido intencional objetivo del proceso vivencial se vincula con el juicio negado o afirmado independientemente de su verdad o falsedad, para Freud el contenido afectivo de lo vivencial opera según la misma estructura: su existencia inconsciente no depende de la afirmación ni de la negación del pensamiento. La intencionalidad de la experiencia vivencial sería la estructura de lo inconsciente en la *psyché* freudiana y su contenido afectivo no es algo que pueda

su concepto, cuestiona también la existencia misma del psicólogo, en la medida en que al no poder responder exactamente sobre lo que es, se le hace muy difícil poder responder por lo que hace. Sólo puede, entonces, buscar en una eficacia siempre discutible la justificación de su importancia como especialista, importancia de la cual él no se lamentaría en absoluto, pero que en el filósofo generaría un complejo de inferioridad. (Canguilhem 1998: 75)

llegar a ser descrito o contemplado de forma directa. Según Brentano, lo negado en el campo del juicio mental, sea real o no, persiste y subsiste como una representación fenoménica. De este modo la negación en Brentano no anula la existencia y subsistencia del fenómeno intencional de la conciencia. Tal persistencia se sostiene también, en el otro campo: en el de lo inconsciente. Esta sería la aplicación, en base a la clínica, de la filosofía brentaniana al pensamiento psicoanalítico.

Por su labor con el concepto de la *experiencia* interna de la conciencia intencional, Brentano fue muy criticado por la psicología cientifista incipiente de la época. Posiblemente esta posición intermedia que Brentano mantenía entre un teísmo radical y un materialismo totalizador es lo que influyó a Freud para que no se limitase a los aspectos meramente fisiológicos, biológicos ni psicológicos de su marco teórico. De igual modo, como indica Zamudio en su artículo, no es necesaria para la actividad de la *psyché* o mente la existencia externa de un objeto. Esta característica se aplica también al fenómeno onírico y recibe el mismo tratamiento en la filosofía nietzscheana⁵⁹. Se cuestiona la idea moderna y empírica de la realidad como un objeto o exterioridad que puede ser descubierta o descrita. Precisamente lo que se describe propiamente en el método brentaniano es la vivencia de forma radical y subjetiva del fenómeno interno. Es importante no confundirlo con un solipsismo o un escepticismo ontológico o epistemológico. No se dice que la exterioridad no exista, se afirma que lo único cognoscible o describable es la vivencia de la relación interna con eso externo. Dicho de otra forma, más allá de un dualismo interactivo, se da una radical co-constitución efectiva, en clave de flujo constante y temporal, del mundo y de la conciencia que lo vivencía. Para ilustrar mejor este punto pensemos en lo que sucede cuando dos miradas se focalizan la una ante la otra o se coloca un espejo uno delante del otro. El fenómeno de la reflexión⁶⁰ produce infinitos infinitos. En este cruce, en el que sujeto y objeto caen en un movimiento reversivo y subversivo infinito, se diluyen y se con-

⁵⁹ La pregunta cartesiana aquí ya no tiene sentido. Es decir, la cuestión por el discernimiento entre lo onírico y lo real u objetivo pasa a otro plano. El peligro de un genio maligno, como llama Descartes al dios maligno, que dispondría el hacer humano hacia la falibilidad, a la falsedad y al error de forma constitutivo-ontológica. La imagen del genio, demonio (*daimon*) o de la divinidad que inspira al filósofo y lo sitúa entre el bien y el mal, así como entre lo onírico y lo consciente, ha sido muy común en la historia de la filosofía y del pensamiento humano, desde los *Vedas* y el *Avesta*, pasando por Sócrates, Descartes y Nietzsche. La filosofía de la mente angloamericana tiene en su arsenal argumentativo la variante contemporánea de la hipótesis del genio maligno: la hipótesis de los cerebros en cubetas de Putnam. Por ahora me basta con reafirmar la argumentación nietzscheana, brentaniana y freudiana de que independientemente del estatuto ontológico del fenómeno objetivo, la vivencia intencional de la *psyché*, conciencia, mente o cerebro sigue conteniendo un fenómeno objetivo intencional, independientemente de su existencia externa. De modo que aquí no importa la materialidad de la exterioridad o interioridad, sino que se estudia y analiza la relación y las estructuras y contenidos de los elementos que operan en la relación. En la *Gaya ciencia* (1882) de Nietzsche aparece la figura del genio o demonio que trae una nueva: una revelación *mitopoiética* del eterno retorno de lo mismo. La pregunta por la cualidad de lo objetivo, real o externo se transforma en la pregunta siguiente: ¿hasta qué punto hay que llevar la vivencia?, ¿cuál es su límite?, ¿independientemente del tiempo, del bien o del mal, de la verdad o de la mentira, cómo ha de ser la disposición del sujeto?

⁶⁰ Del latín *re-flectus*, acción de desdoblamiento o curvamiento. En física también se denomina así el acto del desvío o deflexión de la luz. También es el efecto de retorno o reflejo de la luz sobre los objetos y que la vista capta. En filosofía reflexionar y especular tienen contextos etimológicos semejantes y tienen mucho que ver en la idea fundacional del sujeto pensante. En este punto se difiere de la concepción clásica de reflexión y especulación por otra basada en la ontología relacional.

funden, es dónde yo ubico la *relación* como ontología y lo político como *encuentro*. Heidegger, y en otros capítulos de esta tesis otros autores, denota que el dualismo interactivo o el monismo son productos intuitivos de la conciencia o modo de ser del *Dasein* en el mundo. Ir o contemplar más allá de esta modalidad existencial del *estar-en-el-mundo* requiere un esfuerzo especulativo, en clave no moderna ni hegeliana, importante. A este respecto, afirman Chauvet y Hernández:

La influencia de este concepto en Freud también ha sido subrayada por Luis Tamayo en un artículo dedicado al problema: En el psicoanálisis, al igual que en la “psicología del acto” de Brentano, existe una inmanencia entre el sujeto y el objeto, en el psicoanálisis no se deja fuera al sujeto, se trata de una investigación del analizante sobre sí mismo ante otro, la cual conduce a modificar la propia vida, a generar un analista. [...] En el psicoanálisis, lo reitero, el analista no opera como un sujeto que estudia un objeto “exterior” –el paciente– sino un espacio donde el impaciente analizante se estudia a sí mismo, en tanto “sujetobjeto”, [...] inaugurando, de esa manera, una práctica cuyo antecedente, lejano pero antecedente al fin, es, reitero, el método de la “percepción interna” de Brentano. (Chauvet, Hernández 2017: 150)

En cierto modo, si lo inconsciente es una estructura subyacente ya siempre operativa y en estado de actividad y emergencia constante, es importante en la medida de lo posible para el analista, tal y como Freud estableció, la neutralidad, abstinencia o la *atención flotante* para permitir o dejar aflorar, en los procesos de asociación libre del analizado, lo que sea que tenga que surgir de la sesión y evitar todo acto o tentativa de transferencia por el analizado. Esta técnica fue sustitutiva de la hipnótica a raíz de que esta última resultaba ineficaz en cuanto que predeterminaba el resultado artificialmente, normalmente la *catarsis*⁶¹, mediante la sugestión.

⁶¹ Quisiera señalar puntos en común, en clave de *enacción* y *antropotécnicas*, entre el enactivismo, que dialoga con técnicas orientales como la meditación, el psicoanálisis y otras tradiciones para facilitar algunas reflexiones en próximos capítulos. El *ethos* del analizante, como la técnica de la atención flotante o la de la imaginación activa de Jung, comparte rasgos con algunas prácticas meditativas y filosóficas orientales que se realizan sobre uno mismo, en un proceso de *autognosis* en la que se extirpa la yoidad o el *ego*, y eso solo se logra cuando se deja de buscar nada. Es un método sin *telos*. El taoísmo, hinduismo, budismo zen y algunas prácticas marciales japonesas de origen monástico, militar y de eremitas ascetas, aplican una idea y antropotécnica que es llamada *munen-mushin* (無心: sin idea, sin mente) y que tiene por objetivo la anulación de los procesos conscientes para dejar emerger otro estado de conciencia (conciencia alterada o inconsciente). Son prácticas de auto-inducción y sugestión que permiten mejores habilidades cognitivas, espirituales y corpóreas que tienen como condición fundamental el silencio. La utilización técnica del silencio, de la respiración como dispositivo corpóreo-psíquico y la postura como, estrictamente, técnicas de adormecimiento parcial del sujeto, para consigo mismo, era también utilizada por los “gimnosofistas” (yoguis, sadhus y faquires) para adentrarse en conocimientos que emanan espontáneamente, no se sabe bien de qué fuente (puede aducirse, con Jung, a un inconsciente colectivo y singular), pero que ellos aducen a un espíritu, a un *atman* o brahmán, a dios, a los demonios o a cualquier cosa del imaginario colectivo, porque eran las terminologías de su contexto lingüístico, filosófico, religioso y cultural. Lo que acabo de exponer es un antecedente y la contextualización del vínculo entre lo inconsciente, la *psyché* y lo corpóreo en el espacio y acontecimiento de la experiencia vivencial y extático-catártica, desde la dimensión antropotécnica del sujeto libre en clave de autonomía. Todas las tradiciones místicas de la historia tienen su propia versión o forma de *praxis* meditativa, la *kabbalah* judía es una de ellas, basada en la repetición rítmica de versos o proposiciones cortas en hebreo (muy similar al mantra oriental) en posturas corporales fijadas y otras veces móviles para inducir a la *psyché* y al cuerpo, entendidos como sujeto y dispositivo de saber y de poder, a producir y rastrear información, imágenes, ideas, etc. Si, además, se asume lo inconsciente como una memoria estructural latente, la meditación consistiría en despertar esa memoria mediante el silencio y la quietud. El discípulo de Freud, C.G. Jung, observó en este fenómeno la existencia de una memoria primigenia, colectiva y trans-histórica, así como trans-étnica, que contenía en forma condensada códigos, símbolos, imágenes y saberes que podían aparecer en los sueños o en otros acontecimientos de la vida consciente alterada.

Volviendo a Freud, y en el contexto de su genealogía praxiológica y filosófica en relación a Brentano, he de llamar a la atención a cierta semejanza técnica y práctica entre el método de la atención flotante y la *epokhé* husserliana. Husserl, inspirado por Descartes, Brentano y el concepto griego, adaptó esta noción para convertirla en una metodología cuyo objetivo es la reducción fenomenológica. Me permito el gesto de interpretarla como una metodología en clave de técnica o dispositivo de obertura al mundo, heideggerianamente hablando. La *epokhé* es, más que el acto, la actividad o acción de obertura de la conciencia poniendo en suspensión la totalidad de creencias, ideas, pensamientos y percepciones aprióricas cotidianas para permitir o dar pie a la manifestación del mundo o de la cosa en cuanto cosa, según su mismidad y coseidad. El lema husserliano “hacia la cosa misma” es lo que se busca, intencionadamente, en la técnica de la *epokhé*. El analista, a diferencia, opera en una especie de *epokhé*, si la desvinculamos de la filosofía husserliana, con la particularidad de procurar evitar tener un horizonte de finalidad que pueda alterar el proceso. Como el objetivo de la reducción fenomenológica es permitir la aparición de la cosa en cuanto cosa, no deja de ser una objeción técnica al método porque, por mucha suspensión o paréntesis que se haga, siendo provisional y teniendo detrás la espera de una aparición o de un descubrimiento del fenómeno, eso altera la neutralidad de la actividad e incita, a modo de preparación o sugestión, tal aparición o contemplación del fenómeno. Es más, según el psicoanálisis y las observaciones foucaultianas, esa neutralidad es, de nuevo, un imposible. La cosa misma fenoménica está ya siempre atravesada y agrietada por el contexto y los múltiples factores constitutivos: historia, cultura, lengua, ideología, etc.

¿En qué sentido es neutral pues la atención flotante freudiana? En el sentido de la no-respuesta. Es decir, en el sentido de la respuesta como silencio, como contenido vacío o el vacío como contenido. La ausencia de intención⁶² es también importante en la puesta en práctica de esta técnica. Dejando de lado los parentescos y similitudes con las prácticas orientales de los “gimnosofistas” y monjes asiáticos para no complicar el análisis, en este punto, considero que tanto la atención flotante de Freud como la *epokhé* de Husserl se deben a la noción del método descriptivo de la *psyché* y de la psicognosis de Brentano. En cierto sentido, insisto, el analista está en actitud de *epokhé* en relación al analizado puesto que la idea es evitar la transferencia o darle contenido intencional al objeto ausente o vacío del deseo del analizado. Aquí surge una pregunta, ¿es posible la cura? ¿Dónde establecer la frontera entre la enfermedad y la salud? No es menester de esta investigación resolver estas cuestiones pero se erigen e imponen desafiantemente ante el paradigma contemporáneo de la salud y del

Véase: Sōhō, Takuan. *The Unfettered Mind*. (1986). Trans, William Scott Wilson. Tokyo: Kodansha International Ltd y Scholem, Gershom. (1987). *Origins of the Kabbalah*. London: The Jewish Publication Society.

⁶² Aclaro un posible equívoco: intención como cosa concreta pre-fijada que se busca intencionadamente, consciente o inconscientemente. No como la estructura de la intencionalidad de Brentano, que sí se halla presente.

bienestar (psicología cognitivo-conductual, neuropsicología, psicofarmacología y psiquiatría), agrietando el paradigma moderno, interpelando y desafiando las prácticas biopolíticas y psicopolíticas desde una perspectiva y práctica ético-política. De momento, en este punto de la exposición, me conformo con establecer mi interpretación de la práctica psicoanalítica y de la *epokhé* en clave no husserliana, como *pathos*⁶³. De modo que lo que Husserl pretendía en el método de la reducción fenomenológica, emprender con una puesta entre paréntesis la cotidianidad, es una imposibilidad en tanto que la *epokhé* es una *experiencia*, un *pathos* del silencio y de la conciencia atravesada por los flujos de lo inconsciente.

Seguidamente, para terminar con Brentano, sin terminar con Freud, Chauvet y Hernández remarcan la génesis arqueológica de lo inconsciente en tanto que idea y concepto muy recurrente en la 2ª mitad del siglo XIX.

En la primera edición de su *Psicología* (1874), después de un análisis exhaustivo del tema, Brentano rechazó la idea del inconsciente. Lo cual significa una importante diferencia respecto de Freud. Sin embargo, la distancia no es tan grande como pudiera parecer. El largo capítulo en el que Brentano expone sus argumentos en contra de dicha tesis no presenta, por principio, un rechazo de la pregunta, misma que por entonces circulaba con amplitud entre filósofos y psicólogos de toda índole. (Chauvet, Hernández 2017: 175)

Tras un minucioso análisis Brentano somete a crítica la idea de lo inconsciente bajo los criterios estrictos de la ontología aristotélica, la causalidad y el criterio empírico en esa clave. Según los autores Freud demostró la validez epistemológica de lo inconsciente mediante la relación entre fenómeno consciente del síntoma deduciendo de ésta la causa eficiente, es decir, el mecanismo de la represión. Esto es muy importante porque el análisis ha de poder mostrar explícita la *relación intencional* entre lo inconsciente y su fenómeno. Lo inconsciente forma parte, subyacente y estructuralmente, de la vida anímica, otra forma de decir *psyché*. La interrelación e interacción originaria entre los fenómenos intencionales y vivenciales conscientes, inconscientes y los corpóreos es una refutación explícita y empírica, en el sentido aristotélico del término, del dualismo. Todas estas dimensiones y planos tienen su modalidad estructural específica, lo cual no quiere decir que estén comunicados, separados y que no participen mutuamente los unos de los otros, co-

⁶³ La *epokhé*, en esta otra clave no husserliana, es similar al proceso de autoanálisis que Freud se realizó a sí mismo en el 1897 a razón de la muerte de su padre. También es similar a las técnicas orientales y occidentales de meditación. Me interesa destacar, más allá de las terminologías, la noción de la *experiencia*, presente en estas diversas corrientes y que se ven confluídas en ella. El campo de la experiencia vivida (*pathos*) es donde no sólo se re-concilian el pensamiento y análisis nietzscheano, biopolítico, enactivista, psicoanalítico, brentaniano, fenomenológico y heideggeriano, sino, además, se encuentra la génesis indeterminada de estas corrientes. El horizonte de significación para mí es esta noción porque es común y comparte dos cualidades: es radicalmente singular y se origina en el flujo vivencial, es decir, se vincula con el bíos y el *pathos* aristotélico en la clave no moderna. Desde esta base tengo la intención de elaborar mi perspectiva sobre lo político. Véase Gay, Peter (1995). *Freud: A Life for Our Time*. London Papermac; Wollheim, Richard (1991). *Freud*. London: FontanaPress y Freud, Sigmund (2008). *Cartas a Wilhelm Fliess* (1887–1904). Nueva edición completa. Buenos Aires y Madrid: Amorrortu.

dependientemente y sin ninguna jerarquización entre ellos ni ordenamiento ontológico, prioritario o totalitario.

Paso a otro antecedente de Freud muy importante para mi elaboración del concepto de lo político en clave de *experiencia vivencial extático-catártica* y de la noción de lo inconsciente, así como de Jung, de Heidegger y de Foucault: Nietzsche. Luiza Gustavovna Salomé, conocida como Lou Andreas Salomé fue escritora, poeta, filósofa y psicoanalista, influenciada en su juventud por Ree y Nietzsche, y que también ha sido una de las mayores influencias para poetas, lingüistas, filósofos, psicoanalistas e intelectuales del siglo XIX y principios del XX. La autora fue el puente biográfico de contacto más cercano a Nietzsche que tuvo Freud⁶⁴, incluyendo a su discípulo Joseph Paneth, quien visitó a Nietzsche en una ocasión. Teniendo en cuenta que Salomé fue una de las pocas mujeres a las que Freud permitió formar parte de su círculo psicoanalítico y que era un lector asiduo de Nietzsche, por todos sabido, es difícil no especular ni imaginar que no haya podido producirse ahí una interacción hermenéutica doble. Por un lado, las lecturas y, por otro, una contrastación crítica y consultada con una intelectual que mantuvo diálogos, cara cara y en vivo, con el autor. Otra contribución al respecto de reforzar y contrastar la influencia nietzscheana sobre el pensamiento de Freud la ofrece Leandro Drivet en su artículo “Freud como lector de Nietzsche. La influencia de Nietzsche en la obra de Freud”, apoyándose en estudios comparativos, correspondencia y datos biográficos. Afirma:

La influencia de la filosofía de Nietzsche sobre el pensamiento de Freud es poco menos que indiscutible, y no solo porque luego de 1890 y especialmente durante los primeros años del siglo XX era imposible sustraerse del conocimiento del autor del *Así habló Zaratustra* en los círculos intelectuales europeos. Freud fue un reservado lector de Nietzsche, e intentó dar tratamiento científico a cuestiones planteadas a su modo por Nietzsche. Varios autores han demostrado conexiones temáticas (la interpretación de los sueños, la genealogía de la cultura, la crítica religiosa, entre otras) que los sitúan en un espacio común de teorización (los más sistemáticos: Assoun, 1980, 1984; Gasser, 1997; Lehrer, 1995; Miranda de Almeida, 2005; Vartzbed, 2003). (Drivet 2015: 198)

Y, incluyendo también a Schopenhauer como antecedente, añade:

En 1900, según informa él mismo (Freud, 1994, p. 437), Freud adquiere las *Obras completas* de Nietzsche, en las cuales esperaba “encontrar las palabras para mucho de lo que permanece mudo en mí”. El desgano que, según sus términos, le impide leer al autor de *La genealogía de la moral* contrasta con

⁶⁴ En este punto quiero remarcar que los análisis previos y posteriores en esta tesis doctoral, en referencia a vinculaciones biográficas y conceptuales no tiene un objetivo de reivindicar responsabilidad, autoría ni legitimidad discursiva de ningún autor, como tampoco hacer justicias e injusticias. El objetivo de los puentes establecidos es el de buscar y hallar puntos de confluencia en estado embrionario de pensamientos, ideas y conceptos para poder encontrar y comprender su bifurcación posterior y proceder con una re-apropiación de dichos conceptos o discursos, en algunos casos, para una subversión o desarrollo teórico o filosófico. Mi interés en los autores mencionados en los antecedentes es genealógico-arqueológico en el sentido nietzscheano y foucaultiano. El tratamiento previo y posterior de todos los autores es exclusivamente en relación a las ideas, pensamientos, conceptos, nociones y estructuraciones de relevancia. Los datos biográficos que he mencionado y mencionaré tienen relevancia a modo de fuentes que exponen la experiencia singular que pudo dar origen a una idea o concepto, no como exposición historiográfica. La experiencia de los autores puede contextualizar mejor sus ideas, que es el objeto de estudio, contraste y reflexión primordial.

su inmensa capacidad de trabajo. En la *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (Freud, 1914, 2003a, p. 15) afirma, después de reconocer la coincidencia entre su concepto de represión y la descripción schopenhaueriana de la locura como renuncia a aceptar un fragmento penoso de la realidad, y una vez que hubo agradecido a su “falta de erudición libresca, que me posibilitó hacer un descubrimiento”. (Drivet 2015: 199)

Además, la vinculación entre la *Genealogía de la moral* (1887) y el *Ecce homo* (1888) con el psicoanálisis a modo de terreno fértil dónde se depositaron algunas de las semillas más importantes del corpus psicoanalítico y sobre las cuales Freud y sus más allegados discutían en el año 1908 se puede corroborar en las *Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Tomo I: 1906-1908* (1979). En estas aparece una declaración de Alfred Adler:

Entre todos los grandes filósofos que han dejado un legado a la posteridad, Nietzsche es el que más se acerca a nuestra manera de pensar. Nietzsche tiene un lugar central en el psicoanálisis, por eso resulta tan sintomático que siendo Freud el fundador de la teoría se empeñe con tanta vehemencia en negarlo. (...) la obra de Nietzsche contiene, casi en cada página, observaciones que recuerdan las que hace el paciente cuando la terapia ha avanzado mucho y él está en condiciones de analizar las corrientes subterráneas de su pensamiento. (Nunberg, Federn 1979, 360)⁶⁵

Siguiendo con el hilo, tanto Nietzsche como Breuer⁶⁶ tuvieron contacto con la medicina militar de finales del siglo XIX, ambos antecedentes del pensamiento y *praxis* freudiana. El primero participó

⁶⁵ La filosofía de Nietzsche puede ser interpretada como un psicoanálisis de la historia y cultura occidental y de su correspondiente inconsciente colectivo.

⁶⁶ El biofísico, médico otorrinolaringólogo y psicólogo alemán Wilhelm Fliess, junto con Breuer y Brentano, constituye la tríada de mayor influencia directa ejercida sobre el pensamiento y práctica freudiana. Ideas como la del biorritmo, el innatismo bisexual y pansexual en lo fisiológico y en lo psicológico como substratos trascendentales de la experiencia, la correspondencia entre el aparato reproductivo y el respiratorio (genitales y nariz), la sublimación de la libido o energía sexual reprimida, etc., han impreso huella en el Freud neurobiólogo y neurofisiólogo, incluso más que Darwin. Freud habría ordenado destruir su correspondencia con Fliess en sus años de madurez, siendo Marie Bonaparte la que ignoró estas directrices y gracias a quien se dio la conservación de tan valiosa documentación y su traducción al inglés por Jeffrey Masson. Con Fliess desarrolló algunas de las bases del psicoanálisis que, primeramente, tenían la intención de elaborar como una psicología científica y empírica y que se vió plasmada en la obra conjunta, del 1895, *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1991), posteriormente abandonada a raíz de la ruptura entre ambos autores y de la poca atención y respuesta que hubo por parte de la comunidad neurocientífica de la época. Además, Freud escribió un monográfico anterior al proyecto sobre la afasia en el 1891, *La afasia* (1987), muy importante y que contrastaba con las ideas de la época a razón de que en ella parte de un marco teórico que concibe el SN como una estructura integral y diferencial conformada por módulos, estratos, sub-sistemas, fuerzas y sub-zonas en interacción, confrontación, contradicción y cohesión simultánea, cosa que terminaría por desarrollar uno de los padres de la neurociencia cognitiva y de la neuropsicología, Alexander Luria, más hacia la mitad del siglo XX. Estas ideas terminaron siendo constatadas y reconocidas por la comunidad científica, abandonándose el estricto localizacionismo de finales del XIX y principios del XX que había impulsado Franz Joseph Gall, el correlato de las teorías eugenistas y uno de los antecedentes de Galton, pero en el campo de la neurología, el localizacionismo y la frenología (hoy obsoletas). De estas influencias, tomadas en conjunto, se puede articular el origen de la noción freudiana de psicología dinámica y profunda, basada analógicamente en los procesos biofísicos de la energía, que Freud había aprendido de neurobiólogos, de médicos y psiquiatras de la época. Detrás de la terapia psicodinámica todavía persistía la idea de formalizar un proyecto de psicología científica, que posteriormente algunos compañeros y socios de Freud prosiguieron por su cuenta (como Adler y Jung). No es posible entender, bajo mi punto de vista, la noción energética que subyace a la psicodinámica (estructura de interacción entre lo inconsciente y lo consciente) sin pasar por Brentano y su interpretación rigurosa de la metafísica de Aristóteles y la noción de *experiencia* que se trabaja ahí. Véase Sullowat, Frank J. (1992). *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*. USA: Harvard University Press; Freud, S y Fliess, W. (2008). *Cartas a Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Buenos aires: Amorrortu; Fliess, W. y Reich, W. (1981). *Escritos psicoanalíticos fundamentales*. Barcelona: Paidós; Fliess, R. (1950) *The Psycho-Analytic Reader. An Anthology of Essential Papers with Critical Introductions*. Londres: Hogarth Press; Fliess, R. (1953). *The Revival of Interest in the Dream: A Critical Study of Post-Freudian Psychoanalytic Contributions*. New

como sanitario voluntario en la guerra franco-prusiana del 1870-71, ya que al ser apátrida y profesor en Suiza se le impidió la participación armada, ahí habría conocido los horrores de la guerra y contraído difteria y disentería⁶⁷. No considero nada casual este acontecimiento biográfico en lo que respecta al pensamiento nietzscheano, preocupado por la re-ubicación de lo corpóreo en el hilo de la tradición filosófica de su contexto, cosa que el propio Nietzsche explicitó en el *Ecce homo* (1888)⁶⁸, en este sentido el pensamiento nietzscheano contiene la génesis y la semilla de la lógica y análisis necropolítico y psicopolítico del poder. La vinculación del síntoma y la represión con su sublimación, mediante otra terminología, también aparece en el pensamiento nietzscheano.

El segundo autor, Breuer, fue un reputado médico y neurofisiólogo que participó en el descubrimiento del acto reflejo del nervio vago ocular (con Ewald Hering) y su vinculación con la respiración refleja del sistema nervioso parasimpático y del aparato propioceptivo y vestibular en el sistema auditivo (con Ernst Mach), a través del líquido intra-auditivo que se encuentra en los canales semicirculares. El descubrimiento de la interacción entre el nervio ocular y el pulmonar ocurrió en la escuela militar médica de Viena. Más adelante, tutorizó a Freud y lo introdujo en la práctica médica, a quien pudo ofrecer su primer contacto con la histeria, el método hipnótico y el método de la cura mediante el habla, como llamaría posteriormente Breuer al método catártico: antecedente del concepto de la *experiencia extático-catártica*. Tanto Breuer como Freud tenían sus antecedentes en el médico y neurofisiólogo francés Jean-Martin Charcot, influenciado por Friedrich Anton Mesmer, pionero del hipnotismo y de la teoría del magnetismo animal en el siglo XVIII. Charcot fue el padre y pionero de la neurología y etiología francesa moderna y con quien Freud también estudió. Éste ya utilizaba el método de la hipnosis y había detectado la relación psicosomática de la histeria y de la neurosis. A su vez, los médicos y terapeutas Liébault y Brück son otros antecedentes reconocidos de estos métodos.

Freud habría caracterizado el método catártico como un antecedente del psicoanalítico y que consiste, básicamente, en el retorno, la re-vivificación, recreación o actualización del momento traumático para permitir una digestión psicológica y asimilación catártica por lo consciente de aquello

York: International University Press; Fliess, R. (1956). *Psychoanalytic Series*. New York: International University Press; Fliess, R. (1956). *Erogeny and Libid: Addenda to the Theory of the Psychosexual Development of the Human*. New York: International University Press. Fliess, R. (1963). *Ego and Body Ego*. New York: International University Press; Fliess, R. (1973). *Symbol, Dream, and Psychosis*. New York: International University Press; Freud, S y Fliess, R. (1956). *Los orígenes del psicoanálisis: cartas a Wilhelm Fliess, manuscritos y notas de los años 1887 a 1902: proyecto de una psicología para neurólogos*. Buenos aires: Rueda; Freud, S. (1991). *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Madrid: Alianza; Freud, S. (1987). *La afasia*. Buenos aires: Nueva visión; Jones, E. (2003). *Vida y obra de Sigmund Freud (Vol. I, II y III)*. Barcelona: Anagrama; Masson, Mousaieff Jeffrey. (1984). *Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York: FSG.

⁶⁷ Experiencia de Nietzsche con el aspecto necrológico del poder, en la clave de Mbembe.

⁶⁸ *El nacimiento de la tragedia* parece un escrito muy intempestivo: nadie imaginaría que fue *comenzado* bajo los truenos de la batalla de Wörth. Yo medité a fondo estos problemas ante los muros de Metz, en frías noches de septiembre, mientras trabajaba en el servicio de sanidad. (Nietzsche 2011: 76)

que había sido automáticamente olvidado y reprimido por lo inconsciente y, así, suprimir el síntoma y dar lugar a la cura. El antecedente de todos estos autores, en lo que respecta a la fisiología y su estudio experimental, sería Wilhelm Roux, padre de la embriología y zoología modernas y quien, en 1888, habría estipulado y probado, mediante experimentación, la idea de que no es lo mismo introducir un alfiler en un ejemplar adulto que en un embrión o en células en proceso de mitosis⁶⁹. Un embrión es un cuerpo plástico y neoténico, vulnerable y más sensible por estructura que un ejemplar adulto de cualquier animal. Teniendo en cuenta que en humanos lo consciente, vinculado con el lóbulo frontal y el hemisferio izquierdo del cerebro, no está altamente desarrollado ni termina de hacerlo siquiera hasta la adolescencia⁷⁰, cualquier trauma, consistente en la incapacidad fisiológica y psicológica de asimilación por el filtro lingüístico-discursivo (ya que, como he dicho, no está todavía desarrollado) de actos o elementos externos violentos o agresivos, tiende a su reclusión en la memoria inconsciente y latente⁷¹, a modo de mecanismo de defensa biológico. La posibilidad de que el trauma infantil, margen temporal planteado por Freud hasta los 6 años, se asiente en la pronta generación embrionaria

⁶⁹ La neotenia contiene en su concepto la cualidad o estatuto ontológico de la vulnerabilidad. El ser humano, como criatura que conserva en su madurez su estructura embrionaria y fetal (o infantil), conserva con ello también la predisposición o fragilidad ante la violencia y otras formas de poder. Véase Oppenheimer, Jane. (1967). *Essays in the History of Biology and Embryology*. M.I.T. Press.

⁷⁰ Huttenlocher, Peter. (2002). *Neural Plasticity: The Effects of Environment on the Development of the Cerebral Cortex (Perspectives in Cognitive Neuroscience)*. USA: Harvard University Press.

⁷¹ En neurología contemporánea se habla de memoria explícita e implícita. En las funciones de la memoria participan múltiples módulos y estructuras encefálicas y nerviosas, es imposible una reducción y una localización centralizada. La memoria implícita es una memoria inconsciente de las experiencias motoras adquiridas a lo largo de la vida. No sé hasta qué punto hay una resistencia por parte de la comunidad neurocientífica en vincular muchas ideas a las que terminan de llegar y que se generaron, incipientemente, en las prácticas médicas psicoanalíticas y su influencia generalizada en la cultura occidental. Es difícil no vincular la memoria emocional implícita con una memoria inconsciente psíquica. La ideologización y politización de las neurociencias, así como las terminologías y las jergas filosófico-científicas a veces responden más a asuntos ideológicos y no epistemológicos o gnoseológicos, lo cual es un impedimento para el diálogo y la inter-disciplinariedad. No es rigurosa la falta de interacción entre neurociencias y psicoanálisis, ni siquiera parece que haya constancia de que se lean. En mi experiencia de traducción del inglés-español en una terapia grupal de pacientes con TOC del psicólogo junguiano Damián Ruiz (fundador del IPITIA, centro de atención psicológica especializada en TOC) pude observar que experiencias infantiles traumáticas tenían repercusiones y consecuencias en procesos ritualísticos y reiterativos en el campo de lo motor, es decir, repetición de actividades corporales motoras compulsivas. La génesis se encontraba en experiencias emocionales, infantiles y no infantiles, de alta intensidad que los pacientes exteriorizaban mediante las técnicas y ejercicios que les ofrecía realizar el sr Ruiz. Varios de esos casos consistían, sin entrar en detalles por respeto a la anonimidad, en la imposibilidad de expresión inmediata para gestionar dichas experiencias de alta intensidad, es decir: el mecanismo y dispositivo de la represión freudiana. Teniendo en cuenta que la neurología actual ya reconoce que el cuerpo amigdalino gestiona también las reacciones emocionales en general, situado en los lóbulos temporales (estructuradores del lenguaje, de la audición, del lenguaje musical, lógico y matemático, así como de la memoria implícita y explícita). Encargada de lo que los neurólogos llaman consolidación de la memoria, me parece muy probable que existan tipologías de experiencia que interrumpan violentamente este proceso e impidan una consolidación "normal". A esta interrupción en psicoanálisis se la llama trauma. Mis observaciones durante la traducción, la asistencia y la contemplación de las sesiones, así como el análisis de estos datos neurológicos hace muy probable la relación entre la memoria procedimental implícita de las funciones motoras en general y la memoria emocional. Si no se ha dado una consolidación orgánicamente fluída, es decir, si ha habido interrupción, se verán los síntomas en pautas o neurosis, como el TOC. Véase Bustamante J. *Neuroanatomía funcional y clínica*. 3ª ed. Colombia: Celsus; 2001; Eichenbaum, H (2003). *Neurociencia cognitiva de la memoria*. Barcelona: Ariel Neurociencia y Amunts K y V.A. (2005). "Cytoarchitectonic Mapping of the Human Amygdala, Hippocampal Region and Entorhinal Cortex: Intersubject Variability and Probability Maps". *Anat Embryol (Berl)* 210 (5-6): 343-52.

y en la neotenia de la amígdala, glándula que está situada en el hipocampo y perteneciente al sistema límbico, no es descartable. Si se suma el hecho de que la epífisis (glándula pineal) regula, de forma no aislada, aspectos fisiológicos imbricados con la sexualidad y el sueño, conformándose la única zona en la que ambos hemisferios del encéfalo, incluido el cerebelo y el sistema límbico, confluyen o están unidos, tenemos que muchas de las intuiciones y prácticas freudianas no estaban tan lejos de la científicidad como se le criticó en su época, y como sigue criticándosele hoy día.

La neurología en la época de Freud no estaba tan desarrollada como ahora, no había suficientes recursos para dotar de base epistemológica y científica al psicoanálisis. Pero sí había experiencias, intuiciones, especulaciones y deducciones. La posibilidad del diálogo entre neurociencias y psicoanálisis es palpable en la propia génesis de ambas disciplinas, teniendo en cuenta que Freud era neurofisiólogo y médico, y tan sólo después y sobre esta base, psicoanalista. La forma en la que se incluirán las ideas del psicoanálisis en las neurociencias contemporáneas, cosa que creo que es inevitable, es la cuestión fundamental en este punto. ¿De qué modo y en qué sentido operará lo inconsciente en las neurociencias contemporáneas? ¿Qué papel ocupará en relación a lo político?

Las digresiones nietzscheanas sobre el concepto de lo trágico en la Grecia antigua contienen la misma idea, precursora del planteamiento psicoanalítico: un horror existencial (o una estructura de angustia) que debe ser digerido. Esta es la condición de que se produzca, a modo de mecanismo inconsciente, lo apolíneo-dionisiaco como estructura relacional de represión-sublimación. Y también es el mecanismo de defensa neurológico que he mencionado previamente. Andrés Sánchez Pascual, en el prólogo de su traducción del *Nacimiento de la tragedia* (1872), dice:

Lo que Nietzsche expone en este escrito es su intuición y su experiencia de la vida y de la muerte. Todo es uno, nos dice. La vida es como una fuente eterna que constantemente produce individuaciones y que, produciéndolas, se desgarran a sí misma. Por ello es la vida dolor y sufrimiento: el dolor y el sufrimiento de quedar despedazado lo Uno primordial. Pero a la vez la vida tiende a reintegrarse, a salir de su dolor y reencontrarse en su unidad primera. Y esa reunificación se produce con la muerte, con la aniquilación de las individualidades. Por eso es la muerte el placer supremo, en cuanto que significa el reencuentro con el origen. Morir no es, sin embargo, desaparecer, sino sólo sumergirse en el origen, que incansablemente produce nueva vida. La vida es, pues, el comienzo de la muerte, pero la muerte es la condición de nueva vida. La ley eterna de las cosas se cumple en el devenir constante. No hay culpa, ni en consecuencia redención, sino la inocencia del devenir. (Nietzsche 2009: 19)

Y lo que Nietzsche nos dice acerca de la experiencia del *horror* y de su propia obra, en su *Ensayo de autocrítica* del 1886, justo tres años después de finalizar su obra magna, *Así habló Zaratustra* (1883), rompiendo con el romanticismo, con Wagner y con Schopenhauer, así como con la idea de la redención y del mecanismo judeocristiano de la culpa (originado en la idea zoroástrica de una redención del mundo y del ser humano del *mal* mediante una elección libre) que se expresaba en la filosofía de Mainländer:

¿Acaso no sería necesario?»... ¡No, tres veces no!, jóvenes románticos: ¡no sería necesario! Pero es muy probable que eso finalice así, que vosotros finalicéis así, es decir, «consolados», como está escrito, pese a toda la autoeducación para la seriedad y para el horror, «ametafísicamente consolados», en suma, como finalizan los románticos, cristianamente... ¡No! Vosotros deberíais aprender antes el arte del consuelo intramundano, - vosotros deberíais aprender a reír, mis jóvenes amigos, si es que, por otro lado, queréis continuar siendo completamente pesimistas; quizás a consecuencia de ello, como reidores, mandéis alguna vez al diablo todo el consuelismo metafísico - ¡y, en primer lugar, la metafísica! O, para decirlo con el lenguaje de aquel trago dionisiaco que lleva el nombre de Zaratustra:

Levantad vuestros corazones, hermanos míos, ¡arriba! ¡más arriba!, ¡y no me olvidéis tampoco las piernas! Levantad también vuestras piernas, vosotros buenos bailarines, y aún mejor: ¡sosteneos incluso sobre la cabeza! Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: yo mismo me he puesto sobre mi cabeza esta corona, yo mismo he santificado mis risas. A ningún otro he encontrado suficientemente fuerte hoy para hacer esto. Zaratustra el bailarín, Zaratustra el ligero, el que hace señas con las alas, uno dispuesto a volar, haciendo señas a todos los pájaros, preparado y listo, bienaventurado en su ligereza: - Zaratustra el que dice verdad, Zaratustra el que ríe verdad, no un impaciente, no un incondicional, sí uno que ama los saltos y las piruetas: ¡yo mismo me he puesto esa corona sobre mi cabeza! Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojó esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, aprendedme - ¡a reír! (Nietzsche 2011: 399)
(Nietzsche 2009: 37)

De nuevo reaparece en la historia occidental del pensamiento la figura arquetípica de Zaratustra, utilizada, rescatada y subvertida por Nietzsche como el responsable y nuevo profeta de lo divino (dionisiaco) y a quien, en lugar de colocarle una corona de espinas, lo corona con una de rosas. El nuevo mesías, según Nietzsche: un trago, un demonio, un genio o un bailarín risueño disfrazado y enmascarado propone la risa como gran terapia y viene a destronar al rey de la corona de espinas, producido también por todo ese imaginario mesiánico del zoroastrismo. Reírse del *horror* es la proposición ético-política, a modo de *catarsis* y *éxtasis*, en medio de la tensión y la guerra de lo apolíneo y dionisiaco, que nos insta a hacer. Aquí es importante ubicar el papel de la risa en la comprensión patética (en clave de *pathos*) de la *experiencia catártico-extática*⁷², que posteriormente Breuer y Freud utilizarían como uno de los métodos a seguir por el psicoanálisis. Para Nietzsche, antes que para Freud, lo onírico (campo de revelación apolínea)⁷³ es una de las modalidades primigenias de la experiencia o vivencia de la verdad, lo cual se puede apreciar en el momento en que invoca al poeta Hans Sachs y su obra *Los maestros cantores*⁷⁴. Lo onírico o ilusorio que lleva implícito el principio de lo apolíneo es una estructura que va imbricada con la experiencia inmediata de la vida, de su negatividad, *horror* y violencia constitutiva, sin el cual ésta sería imposible. Interpretar lo onírico como una codificación, filtro, manifestación y un lenguaje de ocultamientos y des-ocultamientos de aquello que es extremo e imposible para una vivencia directa de la *psyché*

⁷² Véase Freud, S. (2012). *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Madrid: Alianza.

⁷³ Véase Kerényi, Karl. (1983). *Apollo. The Wind, the Spirit, and the God. Four Studies*. Dallas: Spring Publications.

⁷⁴ Nietzsche cita este fragmento del poeta: Amigo mío, ésa es precisamente la obra del poeta, el interpretar y observar sus sueños. Creedme, la ilusión más verdadera del hombre se le manifiesta en el sueño: todo arte poético y toda poesía no es más que interpretación de sueños que dicen la verdad. (Nietzsche 2009: 42).

humana es una de las intuiciones fundamentales del *Nacimiento de la tragedia* (1886). El viejo y sabio sileno fue preceptor y luego seguidor, en la mitología grecolatina, de Dioniso. ¿Qué tiene que enseñarnos la embriaguez en contraste con lo onírico?

Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el dèmon; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti - morir pronto». (Nietzsche 2009: 54)

Para Nietzsche, antes que para Freud, Apolo es un intérprete de sueños y una luz que ciega. Y Dioniso es el dios de la risa, de la danza, de la embriaguez o, dicho de otro modo, el dios del *éxtasis* y de la *catarsis*. Ante este Nietzsche, todavía hegeliano, schopenhaueriano y con fuertes influencias de Mainländer y Stirner, se planta muy contrastadamente el Nietzsche de 1886, habiendo escrito ya su *Zarathustra* y su ensayo de autocrítica. De todos modos, la presencia de la idea de jovialidad, la musicalidad, la danza y la risa como planteamientos éticos-políticos conforma la semilla de su ruptura con sus antecedentes. Lo que impide el nihilismo y pesimismo epistemológico y político en el cual Nietzsche pudo haber acabado es, precisamente, la idea de la jovialidad y de la risa, propia del demonio de la *Gaya ciencia* (1882), del genio, del sileno y, posteriormente, de Zarathustra. No supone un problema la idea de un genio maligno (o de un Dios maligno) porque el error o la falsedad, en el pensamiento nietzscheano, pasa por un estatuto distinto. Soñar, a diferencia del pensamiento cartesiano, no es un problema, como tampoco lo es discernirlo de una realidad externa porque tal exterioridad con respecto de lo real no existe. La embriaguez revela lo que la estructura apolínea oculta, no a modo de un descubrimiento de una exterioridad separada, sino como la obertura interna a modalidades existenciales latentes. Lo onírico y la embriaguez mantienen una relación imbricada, habiendo elementos de uno en el otro y viceversa. El pensamiento nietzscheano se vincula a la vida tan estrictamente que no importa la correspondencia clásica de la verdad con la exterioridad (ley de correspondencia) ya que parte de un dualismo indemostrado pero presupuesto, de origen zoroastrista y judeocristiano. Debe haber, más bien, una prerrogativa ético-política que lleve a la afirmación de la vida y sus condiciones, aunque por ello se tenga que defender la mentira⁷⁵.

Esta misma estructura la podemos hallar en la *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921), *El porvenir de una ilusión* (1927) y el *Malestar en la cultura* (1929) de Freud donde aparecen las dos pulsiones estructurales y en relación polémica: *Thanatos*⁷⁶ y *Eros*, que yo asocio con la necropolítica

⁷⁵ Nietzsche, Friedrich. (2010). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

⁷⁶ Сабина Нафтүловна Шпильрейн (Sabina Naftulovna Spielrein), primera psicoanalista de la historia y de la Sociedad Psicoanalítica de Viena y pionera del principio tanático en la *psyché*, desarrolló sus ideas en *La destrucción como causa*

y la biopolítica. Estas obras, pertenecientes al período de madurez de Freud (década de los 20 y 30 y que coincide con su exilio a Inglaterra a causa de la amenaza del nazismo) son importantes porque sus conceptos son vinculables con el análisis de las relaciones de poder por Foucault, con la de sus deudos intelectuales (toda la tradición de filósofos, sociólogos e intelectuales que reflexionan sobre la misma cuestión, incluido Mbembe), con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, especialmente Marcuse y su *Eros y civilización* (1953), que destaco junto con una edición de textos inéditos que titularon *Guerra, tecnología y fascismo* (1998), antecedente de lo necropolítico en su relación con la tecnología y los totalitarismos en mi investigación. Como Nietzsche, Freud detecta la prioridad de la mentira, como represión y negación, en la constitución de lo político y social antes que la verdad en tanto que ésta implica el peligro de la des-estructuración o desequilibrio político, social y moral⁷⁷. La mentira no es sólo preferible sino que, literal y ontológicamente, constituye la base de la ley tanto jurídica como científica. Es decir, y aquí es importante ver un punto de encuentro con el pensamiento foucaultiano, en la medida en que la condición de lo político es el ocultamiento, enmascaramiento y represión de los factores y fenómenos violentos y horribles (lo necrológico) que lleva implícito el *bíos*. Por consiguiente, la estructura de la mentira y de la represión es condición de posibilidad de la materialización de lo político si se analiza desde el horizonte de su significación ontológica. Pese a toda esta represión, los horrores del siglo XX ocurrieron. El *horror* y el *mal*, cifra de lo reprimido contenido en los discursos filosóficos y científicos del pensamiento y cultura occidentales, terminan

del devenir (1912), *El nombre olvidado* (1914), *Las expresiones del complejo de Edipo en la edad infantil* (1916), *El origen de las palabras infantiles «papá» y «mamá»*. *Algunas observaciones sobre los diferentes estadios en el desarrollo del lenguaje* (1922), entre otros. Desafortunadamente, no hay traducciones al castellano, pero sí unas pocas al inglés: Spielrein, S. “Destruction as the Cause of Coming into Being”. *Journal of Analytical Psychology* n° 39 (2), 1994: 155-186; Covington, C. & Wharton, B. (eds.). (2003). *Sabina Spielrein. Forgotten Pioneer of Psychoanalysis*. New York: Brunner-Routledge; Spielrein, S. (2018). *The Essential Writings of Sabina Spielrein: Pioneer of Psychoanalysis*. New York: Routledge.

⁷⁷ Como hecho histórico destaco la deportación, ejecuciones y persecución política de los adoradores del culto dionisiaco o báquico en la antigua Roma, donde gran parte de las víctimas fueron mujeres, como antecedente de la posterior caza de brujas y de la persecución de los cristianos. Este fenómeno histórico es un ejemplo histórico del estatuto político que atribuyo a los cultos místicos dionisiacos, que tuvieron un terreno y estructura similar a la judeocristiana, porque cometen *hýbris*: desobediencia política y ética. Se los solía acusar de cometer antropofagia (sí que era corriente la teofagia simbólica), violaciones, sacrificios humanos, orgías y prácticas sexuales intolerables para la moral romana, que no aceptaba la mezcolanza ni el festejo entre diferentes clases o estamentos político-sociales. Lejos de lo que pudiera parecer a primera vista y ante la imagen que se suele tener de los griegos, es importante considerar el origen micénico de los cultos místicos dionisiacos, su vinculación con el orfismo, los cultos de Eleusis, los de Samotracia y los de Arcadia, conocidos como cultos a Zeus liceo. En relación a las supuestas prácticas caníbales, pese a los mitos y especulaciones de diversos investigadores, los estudios arqueológicos solamente dan cuenta de rituales con animales, con el fuego y los juegos dedicados a Zeus licaion. Véase Blázquez, J.M. “El Edicto sobre las bacanales del año 186 antes de Jesucristo”. *Jano* 63, 1973: 105-108; <http://lykaionexcavation.org/site/>; Romano, D.G. & Voyatzis, M.E., “Excavating at the Birthplace of Zeus”, *Expedition*, vol. 52, 2010: 9-21; Mentzer, S., Romano D. G. and Voyatzis M.E., “Micromorphological Contributions to the Study of Ritual Behavior at the Ash Altar of Zeus at Mt. Lykaion, Greece,” *Archaeological Anthropological Science*, 2014; Starkovich B. M., Hodgins, G. W. L., Voyatzis, M. E. and Romano, D. G., “Dating Gods: Radiocarbon Dates from the Sanctuary of Zeus at Mt. Lykaion (Arcadia, Greece),” *Proceedings of the 21st International Radiocarbon Conference*, ed. by A. J. T. Jull and C. Hatte’, *Radiocarbon*, 55, 2013: 501-513; Bruit, Louise y Schmitt, Pauline (1991) *La religión griega en la polis de la época clásica. Los sacrificios, El sacrificio en la odisea*. Madrid. Ediciones Akal S.A;

por retornar y explotar. En el pensamiento nietzscheano y brentaniano, entonces, es posible encontrar un campo de operaciones filosóficas común entre el psicoanálisis, la reflexión y el análisis del poder de tradición foucaultiana, la biología en clave enactivista y no determinista, la religión y filosofía comparada, así como la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Veamos cómo retoma Nietzsche y ejemplifica el mecanismo y dispositivo técnico de la represión en la figura mitológica, a la que ya he aludido desde Sloterdijk, de Prometeo:

¿Qué relación mantiene el mundo de los dioses olímpicos con esta sabiduría popular? ¿Qué relación mantiene la visión extasiada del mártir torturado con sus suplicios? Ahora la montaña mágica del Olimpo se abre a nosotros, por así decirlo, y nos muestra sus raíces. El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos. Aquella enorme desconfianza frente a los poderes titánicos de la naturaleza, aquella Moira [destino] que reinaba despiadada sobre todos los conocimientos, aquel buitro del gran amigo de los hombres, Prometeo, aquel destino horroroso del sabio Edipo, aquella maldición de la estirpe de los Atridas, que compele a Orestes a asesinar a su madre, en suma, toda aquella filosofía del dios de los bosques, junto con sus ejemplificaciones míticas, por la que perecieron los melancólicos etruscos, - fue superada constantemente, una y otra vez, por los griegos, o, en todo caso, encubierta y sustraída a la mirada, mediante aquel mundo intermedio artístico de los olímpicos. Para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses: esto hemos de imaginarlo sin duda como un proceso en el que aquel instinto apolíneo de belleza fue desarrollando en lentas transiciones, a partir de aquel originario orden divino titánico del horror, el orden divino de la alegría: a la manera como las rosas brotan de un arbusto espinoso. (Nietzsche 2009, 54)⁷⁸

Interpreto y asumo el *Así habló Zaratustra* (1883) de Nietzsche como la tragicomedia épica, dramática, rítmico-musical y *mitopoiética* más importante de los últimos tiempos que hace florecer y emerger, de forma intensa, densa y sintética, una verdad *Otra* y una tentativa efectiva análoga a cómo el mito y la tragedia operaban para los griegos: como un mecanismo-dispositivo *catártico-extático*. La estética como política y ontología, como expone Nietzsche el valor de una obra que trata acerca del arte y su seriedad, se cumple en su *Zaratustra*. Más adelante, en el capítulo cinco, volveré a este punto. Es suficiente con recalcar aquí la vinculación de la estructura de la culpa y de la represión social, política, estética, sexual y religiosa que es la base y el substrato del inconsciente colectivo de las sociedades contemporáneas y las precedentes, así como de la operatividad del poder tanto discursiva como orgánicamente en las sociedades capitalistas postindustriales. Propongo, en la línea nietzscheana, visualizar el mito de Prometeo encadenado, culpado por dotar al ser humano del fuego y de la técnica, como una metáfora de la digestión del *horror* (la estructura social e individual de la represión) en clave de eterno retorno. Nótese que Prometeo fue condenado a sostener el mundo sobre sus hombros. Otra interpretación que propongo es la de que el dolor, el sufrimiento y el *horror* sostienen el mundo.

⁷⁸ Fijémonos que los dioses lucharon en una guerra contra los titanes, fuerzas de la naturaleza, y los encadenaron en el cáucaso o inframundo ¿no es esto un mecanismo de represión? La figura de Prometeo es la de un titán, es decir, una fuerza del cosmos y de la *phýsis* que acude en ayuda a la soledad humana y se ofrece como ejemplo y como referencia ético-política. Prometeo es un ejemplo de desobediencia a la autoridad del vencedor (Zeus), el “Robin Hood” divino de la mentalidad griega. Un ejemplo de autonomía y libertad en un sentido muy distinto al zoroastrista, judío o cristiano.

En términos heideggerianos, podría decirse que la obertura al mundo se da mediante el ocultamiento de las múltiples modalidades de la verdad y su relación con el *Ser* de lo óntico, y este ocultamiento se da como lenguaje⁷⁹ y como técnica. En este punto reivindico al Aristóteles de Brentano como un teórico de la *experiencia* como *pathos*, como un antecedente del vitalismo nietzscheano y de su ontología estético-política.

Hasta aquí es suficiente para remarcar la vinculación filosófica y discursiva entre Schopenhauer, Nietzsche, Brentano y Freud. Si, además, introducimos la filosofía y reflexión biopolítica de Foucault, podemos encontrar en el *Más allá del bien y del mal* (1886) y la *Genealogía de la moral* (1887) de Nietzsche, entre otras obras, la génesis de una forma de filosofar, así como de una estructura particular de constitución ficticia del sujeto, en particular, del sujeto libre (en clave de ficción del *Yo* y de automatismo), a través de los mecanismos y dispositivos de reflexión de la conciencia sobre sí misma y de los procesos de culpabilización. Tanto la filosofía nietzscheana como la de Brentano constituyen antecedentes filosóficos y conceptuales del pensamiento husserliano, freudiano, heideggeriano y foucaultiano, campos de concurrencia y diálogo donde algunas bifurcaciones del pensamiento contemporáneo todavía se estaban gestando. Lo que, a mi juicio, es el punto de confluencia e inflexión de esta otra línea de pensamiento, alternativa a la tradición clásica, es la interpretación y tratamiento del concepto de *experiencia* (*pathos*) en una clave no empirista ni cientifista, pero sin dejar de ser empírica, vitalista y rigurosa, que deben a Aristóteles.

⁷⁹ Si se observa la constitución estratificada, literalmente a modo de red compleja, de la generación embrionaria, neoténica, plástica y estructural-funcional del cerebro, en diálogo con las intuiciones de juventud de Freud acerca de la afasia, se puede apreciar que los aspectos lingüísticos y discursivos del consciente conforman un porcentaje de extensión anatómica, en comparación a los demás sistemas y módulos del encéfalo, muy bajo. La posición relacional del módulo funcional lingüístico al respecto de los demás, especialmente en relación al sistema límbico y el cerebelo, es marcadamente exteriorizado. Como si anatómicamente las áreas asociativas del encéfalo buscaran “esconder”, proteger o, recordando el mecanismo-dispositivo teorizado por Espósito, inmunizarse de sí mismo mediante la producción de la idea del *yo*, es decir, del *sujeto libre*. Esto puede tener una explicación neodarwinista, a modo de mecanismo de supervivencia, o bien una explicación enactiva basada en la deriva natural y la esencia neoténica y plástica de lo humano, que permite la mutabilidad y diferenciación que han posibilitado el surgimiento de estos módulos. Pese a que los neurocientíficos han dividido el encéfalo según los criterios histórico-técnicos que lo han permitido (tecnologías de medición, exploración, fotografía y grabación radiológica, electromagnética, etc.) y han localizado algunas funciones y grupos de funciones, revelándose la multi-extensionalidad funcional y estructural, no sólo del cerebro, sino del cuerpo en general, es difícil, si no imposible, establecer la posibilidad de que exista una cartografía universal del cerebro. No hay dos cerebros iguales, y esto es particularmente uno de los límites para la neurociencia, especialmente para la neurociencia computacional, que considera que la lógica del hardware-software explica el funcionamiento cerebral. Francisco Varela demuestra, como expondré más adelante, que es el modelo o paradigma biológico, en clave no darwinista, lo que explica la lógica computacional. Otra cosa a destacar es el hecho de que, a efectos neurocientíficos, un porcentaje muy bajo de lo que sería el *self* cerebral es consciente de sí. Solo somos, parcialmente, “conscientes” de las áreas lingüísticas y de las zonas del lóbulo frontal y parietal, que es donde radica la agencia motora del sujeto (no la libertad) o, dicho de otro modo, la voluntad. Aproximadamente un 90% del encéfalo y del SN es, en terminología no psicoanalítica para evitar parcialismos, no consciente o autónomo (en sentido biológico del término).

1.3.9 Schmitt: El paradigma del Leviatán como máquina viviente

Seguidamente, retomo la pregunta explícita referente al sentido de lo político y me remito a dos antecedentes de ésta que son inflexivos y fundamentales en esta cuestión, relacionada con el *mal* y con el necropoder: Carl Schmitt y Hannah Arendt. Ambos son exponentes coetáneos de Heidegger en un campo diverso: en el de la teoría política y de paradigmas para una politología ontológica y no onto-teo-lógica. Con esto quiero decir que ambos coinciden en un punto crucial, que comparto, y es el de concebir lo político en clave ontológico-relacional. Por ende, el campo de constitución y organización de lo político es la *relación*. Los tres autores vivieron en propias carnes, desde perspectivas e ideologías diferentes, los acontecimientos que van del 1919-1945 (fundación del DAP, del NSDAP, la 2ª guerra mundial, la *Shoá* y la bomba atómica de Hiroshima y Nagasaki). Schmitt participaría de la línea o hilo conductor genealógico que parte de Heráclito y llega hasta Nietzsche, pasando por Bacon, Hobbes, Rousseau y Fichte, ofreciendo su lectura particular de ésta. Para este autor la esencia de lo político se establece en la relación, radicalmente polémica (es decir, como guerra literal), entre el amigo y el enemigo. Conformándose de forma relacional y constitutiva el espacio de lo común en vistas y bajo el horizonte de la siempre presente y presupuesta guerra, fenómeno del necropoder, fáctica o posible. La lectura de Schmitt de lo político se refleja en su interpretación del Leviatán de Hobbes, obra y autor muy admirado y leído por él, titulado *El Leviathan. En la teoría del estado de Thomas Hobbes* (1938):

La lucha política, con el inevitable e incesante contender de amigos y enemigos, que abarca todos los campos de productividad humana, crea en cada uno de los bandos armas específicas. (Schmitt 2002: 15)

El Estado es para Hobbes evitación permanente de la guerra civil gracias a un poder gigantesco. De ahí que uno de los dos monstruos, el Leviathan, “el Estado”, sojuzgue siempre al otro, el “Behemoth”, la Revolución. (...) El examen del libro y del texto da, pues, como resultado, que en libro de Hobbes el nombre “Leviathan” no tiene más alcance que el de una cita operante de la Biblia para representar plásticamente, por medio de un animal, el poder más fuerte de la tierra, cuya superior fuerza tiene a raya a los menos fuertes. (Schmitt 2002: 21)

Llama la atención que Schmitt se refiere al Leviatán como metáfora del estado absolutista perfecto, soberano, biopolítico y necropolítico al mismo tiempo, mediante la noción de *plasticidad*. La inmediatez para consigo mismo del soberano-Estado-pueblo solo es posible mediante un ensamblaje mecánico que sea orgánico y plástico. No son adecuadas ya las lecturas mecanicistas del Leviatán de Hobbes, según Schmitt. Es menester buscar una “identidad vital originaria” (Schmitt 2002: 14) entre la religión y el Estado, naturales, según el autor, para el pagano, “gentil” o “no semita”. El Estado concebido bajo la idea de la encarnación de lo político por Schmitt es, ante todo, plástico porque, tanto en Hobbes como en Schmitt, se lo trabaja en clave de sujeto corpóreo y libre (en tanto que

autómaton)⁸⁰. La relación entre el soberano y la población gobernada es muy particular: es una relación de *identidad con uno mismo*. De modo que todo castigo, redirección, control, ejecución, violencia o fenómeno del biopoder y del poder soberano del Leviatán se da en clave de reacción contra sí mismo, a modo de higienización, auto-limpieza y extirpación del “mal interno”. La idea del *mal* ha tenido connotaciones históricas vinculadas con el error y con la enfermedad o lo patológico. Aquello castigado o eliminado del interior es lo negativo o el enemigo. En cierto sentido, según Schmitt, se ataca a un “enemigo interno”. Schmitt, de ideología claramente nacionalsocialista, expone de forma muy ilustrativa la esencia del Estado nazi, resultado de la visión técnica y cientifista del mundo inaugurada por Bacon. De este modo, para Hobbes y Schmitt, quedaría justificada discursivamente la potestad del Leviatán para ejercer violencia sobre sí mismo, a modo de garantía de protección, seguridad y orden de cara al interior y exterior. Esto explica la estructura de la aplicación del *necropoder*, por parte de una modalidad estatal soberana, hacia los miembros de su Estado, ciudadanos a los que se expulsa y exilia en el interior mismo del espacio y jurisprudencia estatal, a modo de *estado de excepción* agambeniana y *nuda vida*. Schmitt se pregunta acerca del sentido del Leviatán en el conjunto de la teoría política de Hobbes, y bajo mi juicio la suya propia, en relación a lo político. Responde así:

Punto de partida de la construcción del Estado en Hobbes es el miedo del estado de naturaleza; su meta y objetivo, la seguridad del estado civil político. En el estado de naturaleza puede cada uno matar a quien quiera. “Todos pueden llegar a este extremo”. Ante tamaña amenaza, todos son iguales; aquí, como parafrasea Hegel, “todos” son débiles frente a los demás. Reina, por consiguiente, la “democracia”. Todos saben que cada uno puede matar a los demás. De ahí que cada uno sea enemigo y contrincante del otro —el conocido *bcllum omnium contra omnes*—. En el estado civil estatal todos los ciudadanos están seguros de su existencia física; reina la tranquilidad, la seguridad y el orden. He aquí, como es bien sabido, una definición de la policía. El Estado moderno y la moderna policía han nacido juntos, y la institución más esencial de este estado de seguridad es la policía. Es altamente curioso que Hobbes, para caracterizar el estado de paz obtenido por medio de la policía, utiliza la fórmula de Bacon de Verulamio y dice que en ese estado el hombre es para el hombre un dios: “homo homini deus”; mientras que en el estado de naturaleza el hombre es para el hombre un lobo: “homo homini lupus”. El terror del estado de naturaleza empuja a los individuos, llenos de miedo, a juntarse; su angustia llega al extremo; fulge de pronto la chispa de luz de la ratio y ante nosotros surge súbitamente el nuevo dios. (Schmitt 2002: 30)

Caracteriza a este nuevo Dios de la siguiente manera:

Quién es ese Dios que a los hombres ganados por la angustia trae paz y seguridad, transforma los lobos en ciudadanos y como Dios se revela en este milagro, aunque solo sea como “Dios mortal”, el “deus

⁸⁰ Un *autómaton*, del griego *αὐτόματον*, se refiere a lo que se mueve por sí mismo, es decir, que tiene alma. En el capítulo dos detallaré esta cuestión. Según Maturana y Varela lo automático es una forma autopoietica de la vida, de modo que la máquina es un ser vivo desde el punto de vista de los sistemas mínimos de auto-organización. En esta investigación expondré tres modalidades de libertad del sujeto político: la automática, como explicación del fenómeno de la automatización de lo humano en el contexto tecnocientífico, tecnológico y capitalista en las sociedades neoliberales contemporáneas; la autonómica, la que encarna una voluntad singular y un principio rector del sujeto que se da las leyes a sí mismo, incluso bajo el pretexto de infringir las leyes políticas (*hybris*), morales y sociales, como por ejemplo Prometeo o Antígona; y, finalmente, la libertad como el producto ficticio de lo inconsciente y de la psicopolítica capitalista, que lo ofrece a modo de objeto de consumo y ejercicio y como base de los discursos políticos, sociales y de ocio en general.

mortalis” que dice Hobbes? La expresión “Dios mortal” ha traído consigo muchas equivocaciones. La confusión es tanto mayor cuanto que Hobbes opera, en realidad, con tres concepciones de “Dios” diferentes entre sí, incapaces de ser armonizadas unas y otras. En primer plano está bien visiblemente la equivoca imagen mítica del “Leviathan”, que resume en sí los términos “Dios”, “hombre”, “animal” y “máquina”. Junto a ella figura una construcción jurídica del contrato que sirve para explicar una persona soberana, obtenida por medio de la representación. Por otra parte (y aquí esta —a mi juicio— la médula de su construcción política), Hobbes transporta la concepción cartesiana del hombre como mecanismo dotado de un alma al “hombre magno”, el Estado, que Hobbes convierte en una máquina animada por la persona representativa soberana. (Schmitt 2002: 30)

De nuevo se hace valer la *tecnoutopía* de Bacon: síntesis y progreso técnico-político en la figura del producto humano por autonomasia que dan lugar a un Dios inmanente, real y creado por la unión contractual de los humanos y su cesión delegada de la soberanía al todo de todos, representado por uno y el mismo cuerpo. Es el monstruoso Estado hobbesiano en clave de dispositivo técnico-tecnológico de eficiencia y eficacia total en los asuntos del gobierno, control, seguridad, etc. Schmitt era consciente de que aquello que pudo ver operar en el Estado nazi, en su forma más salvaje, era operativo también en el Estado totalitario socialista y en el despotismo del capital, que se plasmó en las democracias occidentales. Diferentes regímenes que muestran la operatividad efectiva y fáctica del Estado en tanto dispositivo. ¿Ahora bien, responde esta idea del Estado a la cuestión de lo político? Antes de intentar ver la respuesta de Schmitt a esta cuestión veamos cómo entiende lo técnico:

El hecho de que un hombre que vive hoy en una gran ciudad conciba al Estado como un aparato técnico se debe simplemente, sin buscar razones más profundas, a que el “contorno” de la gran ciudad constriñe su fantasía a fijarse en la técnica y la imagen del Estado sigue el mismo camino sin violencia alguna. Con el prodigioso desenvolvimiento de los medios técnicos, de las posibilidades de la circulación y de las comunicaciones, así como de las armas militares, crece visiblemente el poder del mecanismo estatal del mando hasta un grado tan asombroso como el desarrollo de la técnica, de suerte que se llega a creer que el poder de un Estado moderno, comparado con el de una comunidad antigua, es tanto mayor y tanto más intenso como el alcance y la fuerza destructora de los modernos cañones comparada con la de las antiguas ballestas o máquinas usadas en los asedios, o como la velocidad de los actuales medios de circulación comparada con la del caballo y los barcos de vela. (Schmitt 2002: 40)

A pesar de ser una obra apologética del Estado concebido en clave totalitaria y belicista, hay que recalcar el valor del análisis del fenómeno técnico en el interior del Estado y de la ciudad en tanto que mecanismo y dispositivo técnico-tecnológico que realiza Schmitt. Si se acepta que esta cualidad, que Schmitt atribuye al Estado en el contexto neoliberal, capitalista y geopolítico de nuestra contemporaneidad, es operativa, es posible ubicar y subvertir su noción, ya no como Leviatán o unidad total, sino como parte, factor o elemento de una totalidad indiferenciada, de orden fluctuante, mucho mayor y más caótico, vinculado con la guerra entre mercados y valores, las corporaciones y multinacionales, el tráfico geopolítico y mercantil de armas, drogas y humanos, etc. Es decir, como elemento del mecanismo ingente, extensivo, total e igualmente monstruoso: el capital. El Leviatán de hoy es el súper-capital, entendiéndolo por esto la transmutación y extensión de la estructura capitalista a dimensiones nunca predichas y que hoy conforman una red global sin cabeza ni rostro, de naturaleza

tecnológica-acéfala. El monstruo, tal y como aduce Schmitt, ha sido desmembrado y decapitado. Pero sus mecanismos intrínsecos han mutado y devenido parte de la macro-estructura del súper-capital, ejerciendo un poder y una influencia totalitaria y ya imposible de contrarrestar con el paradigma, que todavía es vigente en el discurso de Schmitt, de la revolución. El acto revolucionario sería tan fútil como las decapitaciones de la Hidra de Lerna, que producían un desdoblamiento de sus cabezas, en el mito de los trabajos de Heracles.

Foucault nos descubrió la idea del ciudadano o individuo de la población que es, a la vez, sujeto y subjetivado por sí mismo mediante la estructura del capital humano como mecanismo de auto-embrutecimiento y enajenación. De modo que el individuo deviene empresario de sí mismo, en tanto que cuerpo y sujeto, en un contexto en el que se ofrece a sí mismo a ser consumido en el mercado laboral del capital humano. Esta forma de poder no puede ser repelida mediante revolución, la lógica del amigo-enemigo no vale. El Leviatán, de *magnum-anthropos*, pasa a ser un *micro-anthropos*, en el sentido de que el sujeto integrante de la población se consume a sí mismo en la estructura del deseo y del consumismo materialista. Del mismo modo el Leviatán hobbesiano y schmitteano se consume a sí mismo en el proceso de autogobierno. La violencia se ejerce contra uno mismo, por sí mismo y la estructura mecanicista del Leviatán se reduce a una escala individual y subjetiva, así como se diversifica y multiplica a una escala geopolítica, financiera y capitalista, quedando el Estado, en este contexto, como un elemento más del mundo corporativo, financiero, multinacional y tecnológico. Schmitt, en la *Teología política* (1922), dice:

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. (Schmitt 2009: 37)

Esta idea la hereda Agamben desde una perspectiva inversa y contemplando el fenómeno de la desnudez, a la que yo añado también el de la neotenia de Sloterdijk. La filosofía política de Schmitt contiene diversas intuiciones importantes en relación a lo técnico y al poder. Destaca también como un buen analítico de la teoría política y un intérprete paradigmático de Hobbes. Sin embargo, tengo divergencias en relación a la ausencia en su obra de un horizonte ético y crítico de lo técnico-científico. Tampoco concuerdo con su visión materialista y mecanicista del mundo ni del Estado. Persiste en su discurso la herencia baconiana de objetivización de la *phýsis*. Pero hay una diferencia substancial y es que, en la ontología política de Schmitt, se muestra, discursivamente, la deshumanización y automatización de lo político o, dicho de otro modo, la cosificación de lo humano en la figura sintética del Leviatán, en la que converge lo divino, lo animal y lo humano. Es un

planteamiento y paradigma del Estado fragmentario, a modo de *collage*. La idea de la teología subyacente al Estado es una herencia nietzscheana muy clara que el propio Agamben desarrollará con mucho más detalle y rigor genealógico-arqueológico en su obra, sobre todo en la serie *Homo Sacer* (2006).

En *El concepto de lo político* (1927) Schmitt sistematiza y reafirma la vinculación del Estado con lo político en clave de encarnación mecanicista en la figura del Leviatán. Emprende con una exposición estratificada de las características o modalidades de lo político, entre ellas estarían: el criterio de la relación diferencial entre amistad y enemistad, la guerra como manifestación o fenómeno de la relación por enemistad, el Estado como estructura unitaria amenazada por el pluralismo, la decisión del Estado, en tanto sujeto, sobre el enemigo, la concepción del mundo en clave de pluriverso político donde no puede darse una unidad política global, entre otros. Tras muchas páginas de elucubración ideológica, sin tratar explícitamente nada acerca de lo político, aparece esta intuición acerca del mecanismo del neoliberalismo: “El liberalismo del último siglo ha arrastrado consigo una singular y sistemática transformación y desnaturalización de todas las ideas y representaciones de lo político.” (Schmitt 2009: 45). Con esto Schmitt alude, detrás de su concepción dualista, jurídica y biologicista de lo estatal y político, a la desnaturalización estratégica de lo político y de lo referente a ello. Es un fenómeno que contrasta con algunas ideas foucaultianas si no se contextualizan debidamente. Que lo político haya sido desvinculado de lo biológico es un fenómeno observable, pero no en el siglo XIX como dice Schmitt, sino en la propia inercia del hilo racional-cientifista que se generó a partir del siglo XVI, aproximadamente. Además, no solo es des-biologizado sino naturalizado por la visión tecnocientífica del mundo. Autores en los que él se basa son contribuyentes discursivos y filosóficos de que esta des-biologización de lo político se haya ocasionado. Un matiz importante a tener en cuenta, para evitar equívocos, es que la concepción de lo biológico o natural en Schmitt se enmarca en el marco teleológico y determinista de la vida, así como de su substancialidad, en tanto que cosa u objeto, con la que se puede experimentar y “jugar”. Así que, en lugar del liberalismo, yo diría que fue a través del movimiento moderno e ilustrado, del cual la filosofía hobessiana, la del propio Schmitt y las corrientes a las que critica, son producto. Lo que empezó Bacon con el proyecto e idea de la ciencia y el método experimental como vías para una inteligibilidad total habría acabado, históricamente, en dos posibilidades del poder reales: la destrucción total (necropoder) y la sustitución⁸¹, automatización y tecnologización total de lo

⁸¹ Al respecto de esta idea referencio un curso impartido por el Dr. Jesús Hernández Reynés en el año académico del 2011-2012, en la Universidad Autónoma de Barcelona, titulado *La concepción neoténica del hombre como raíz común de la política y la biología modernas* (2011) y el coloquio del Departamento de filosofía del 30 de Mayo del 2008 titulado *Quin sentit té pensar en la substitució de l'espècie humana?* (2008). En el capítulo dos de esta tesis detallaré al respecto.

humano (biopoder). Dicho de otra manera, con la bomba atómica, por un lado, y, por el otro, con la idea de la ingeniería genética y *zoopoiética*⁸². Tras realizar un análisis de la despolitización y neutralización de la población y, en referencia a lo tecnológico, Schmitt expone la siguiente observación, muy importante:

Sin embargo la neutralidad de la técnica no se parece a la neutralidad de ninguno de los ámbitos anteriores. La técnica es siempre sólo instrumento y arma, y porque sirve a cualquiera no es neutral. De la inmanencia de lo técnico no sale una sola decisión humana ni espiritual, y mucho menos la de la neutralidad. Cualquier clase de cultura, cualquier pueblo y cualquier religión, cualquier guerra y cualquier paz puede servirse de la técnica como de un arma. El que los instrumentos y las armas sean cada vez más efectivos no hace sino incrementar la verosimilitud de que se los utilice efectivamente. Un progreso técnico no necesita ser progreso metafísico ni moral, ni siquiera económico. Y si muchos hombres siguen esperando hoy día del perfeccionamiento técnico un progreso humanitario y moral, es que están vinculando técnica y moral de forma mágica, y además de esto están presuponiendo con no pequeña ingenuidad que el grandioso instrumental de la técnica contemporánea sólo va a ser utilizado en el sentido que ellos le darían. En términos sociológicos esto significa que creen que ellos van a ser los señores de estas armas terribles, y que pueden por lo tanto recabar el tremendo poder vinculado a ellas. La técnica misma se mantiene sin embargo, si se me permite la expresión, culturalmente ciega. De modo que de «la técnica y nada más» no se puede extraer ninguna de las conclusiones que acostumbra a extraerse de los otros dominios centrales de la vida espiritual: ni un concepto de progreso cultural, ni el tipo del clero o del dirigente espiritual, ni un sistema político determinado. (Schmitt 2009: 118)

Este fragmento es crucial. Conformar una respuesta implacable al transhumanismo y a sus presupuestos. En él es posible apreciar una crítica a la idea de que al progreso científico-técnico lo acompaña, necesariamente, uno ético-moral, cosa que todavía se defiende y afirma a menudo en ambientes académicos y extra-académicos. Esta obra fue escrita en el año 1927 y resulta casi profética si se la lee desde un horizonte histórico, en relación a la *Shoá* y a la bomba atómica. Si no se señala el año la atmósfera todavía es contemporánea a la nuestra. A Schmitt le acompaña una tensión interna entre el discurso y la ideología a la que hace apología, manifestándose, a la vez, en su actitud crítica y éticamente no limitativa hacia lo técnico-tecnológico y afiliación al proyecto moderno-ilustrado en la adhesión y defensa de una concepción del Estado unitaria, centralista y totalitaria. La idea fundamental es la imposibilidad de la neutralidad de lo tecnológico, además también aplicable al contexto del discurso científico contemporáneo. Los nuevos cerebros, que la promesa neurocientífica y sus avances anuncian, no pueden ser la garantía de que todos los problemas, especialmente los ético-políticos, queden solucionados. El hilo que Heráclito inauguró y que Bacon, Hobbes, Schopenhauer y Nietzsche siguieron e interpretaron, diversamente, se puede apreciar en el fragmento 53, clara alusión al contexto bélico que pudo vivir en la época de la ocupación persa de Jonia y a su epocal visión del fuego, del cambio y de la guerra como fenómenos del *logos*: “La guerra de todos es padre, de todos

⁸² Referente a las prácticas técnico-tecnológicas y a los saberes vinculados con la idea de la producción, alteración, regulación e ingeniería de la vida humana o animal mediante el conocimiento del genoma. En esta categoría de prácticas entraría la biorrobótica o el *cyborg*, así como la idea o posibilidad de la sustitución de lo humano.

rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres.” (Heráclito 2008: 133).

La frase no pierde su sentido si sustituimos “guerra” por “técnica” o “tecnología”. Creo que es conveniente leer este fragmento literalmente, dadas las circunstancias del autor. La frase “a los unos los designa como dioses” me parece una clara alusión a Darío I, que se hacía llamar el grande y dios viviente por sus súbditos. Para Heráclito la guerra es un campo de producción de la relación entre el sujeto que es amo, libre y propietario y el objeto, esclavo y propiedad. En el pensamiento de Heráclito se da el antecedente de esta relación que luego Hegel llamaría, en una clave especulativa, dialéctica del amo y del esclavo, Nietzsche como moral del fuerte y del débil, Marx como lucha de clases, etc. La idea de la lucha o pugna prevalece detrás de estas relaciones y en Hobbes y Schmitt no es una excepción. La diferencia entre estos autores radica en su concepción de lo político y en la manera como interpretan el *πολεμος* (*pólemos*). El hilo no es unívoco y difiere en Schopenhauer y Nietzsche por diversas razones, entre ellas la ontología ética y estética que defienden, cosa que no hay en la filosofía de Schmitt. Todos los autores mencionados pueden leerse como diversos ecos e interpretaciones del pensamiento heraclíteo. La respuesta, bajo mi punto de vista, que Nietzsche daría a la idea de Schmitt acerca del Estado es la siguiente:

En algún lugar existen todavía pueblos y rebaños, pero no entre nosotros, hermanos míos: aquí hay Estados. ¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abridme ahora los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos. Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: “Yo, el Estado, soy el pueblo.”. (...). Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal; y diga lo que diga, miente – y posea lo que posea, lo ha robado. (Nietzsche 2003: 87)

Como podemos ver en este fragmento, también muy vaticinador si pensamos en el Estado nazi y en el soviético, Nietzsche está lejos de vincular lo político con un cuerpo estatal; más bien lo vincula al cuerpo y a la *psyché* individuales, refiriéndose al estado como uno de los sustitutivos iconográficos e idólatras en la secularización del culto judeocristiano y como a un aparato necropolítico. Al respecto de Schmitt, para terminar, no logro encontrar de forma explícita, pero sí implícita, su idea y sentido acerca de lo político. Sin acabar nunca de penetrar en el problema y su discusión de forma directa Schmitt deja claro, pero, el vínculo con Heráclito, que es incluso mayor de lo que parece si se concibe la idea del fuego como una metáfora, más o menos literal, de lo técnico y de sus efectos destructivos (necropolíticos)⁸³. En este punto, enfatizo de nuevo que la tentativa de la inteligibilidad total ha

⁸³ -*Κράτος* (*Poder*): (...). Porque tu flor, el fulgor del fuego de donde nacen todas las artes (*παντέχνον πῦρ*), la robó y la entregó a los mortales. Preciso es que pague por este delito su pena a los dioses, para que aprenda a soportar el poder absoluto de Zeus y abandone su propensión a amar a los seres humanos. –*Ἡφαιστος* (*Hefesto*): *Κράτος Βία* (*poder violento*), la orden que a ambos Zeus os diera llega a su fin y ya nada os detiene. (Esquilo 2015: 329, 5-15). Dependiendo de la traducción la interpretación de los términos resulta bien como “fuerza y la violencia”, o bien como “poder vigoroso” o “violento”. La interrelación conceptual entre el *poder*, la violencia y todo lo técnico-artístico (como instrumentalidad,

desembocado en la producción de la posibilidad de la destrucción total, por un lado, y de la sustitución y producción de lo humano, por el otro.

1.3.10 Arendt: Lo político como relación, la libertad y el *mal*

¿Cómo concibe la misma cuestión Hannah Arendt? Antes de nada quisiera referenciar una entrevista⁸⁴ que le hizo Günter Gauss, que tiene que ver con la cuestión del *mal* y de la modalidad necropolítica del poder, en la televisión de Alemania occidental el año 1964 acerca de diversas cuestiones, entre ellas la conmoción o experiencia del 1933. En ésta la autora dice que lo que le sorprendió no fue la toma del poder por Hitler, sino el hecho de que los judíos alemanes de entonces necesitaron ese hecho para entender que los nazis eran enemigos. Otra cosa muy importante: Arendt llama la atención no sobre las acciones de los enemigos, sino la de los amigos. En este punto hay una tensión dialógica con el paradigma de Schmitt, diría que incluso una refutación radical. Los amigos se uniformaron, aduce Arendt. El verdadero problema no fue lo que hicieron los enemigos, sino lo que hicieron los amigos. Quizás más bien lo que no hicieron, según la obra *Eichmann en Jerusalem: Un estudio sobre la banalidad del mal* (1963), basada en la noción kantiana del *mal radical*. Hoy el *mal* es la indiferencia o la espectacularización de la totalidad⁸⁵. No se requiere de la existencia de Dios para constatar la existencia del *mal*. Ocurrió la neutralidad en la legalidad, la acción de la no-acción, la permisividad, la pasividad y la indiferencia ética. Elegir no hacer nada es también una elección vinculante del sujeto libre con el *mal*. No sé hasta qué punto los adjetivos de amigo-enemigo utilizados por Arendt fueran intencionados o no, a sabiendas o no de la teoría política de Schmitt, pero, desde luego, supone una brecha y agrietamiento muy profundo en relación a su planteamiento en

creatividad y productividad) era patente para los griegos antiguos en la figura del fuego destructor-creador. Tras exponer la concepción de Schmitt relativa a lo técnico-tecnológico la imagen-arquetipo del fuego resulta más clara en este contexto.

⁸⁴ Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4&t=1525s> y consultado por última vez el 01/03/2018.

⁸⁵ Por ejemplo, el fenómeno narcisista y exhibicionista que Facebook e Instagram produce en la población y en la masa a modo de ensimiamiento y obsesión por captarlo todo mediante la fotografía y la grabación. La población, siguiendo el hilo foucaultiano, se gobierna a sí misma, pero, sobretodo, se espía y se registra a sí misma. No es necesario que exista un cuerpo policial de espionaje y secreto que cree fichas de lo criminalizable entre los individuos gobernados. Los propios individuos, en su estructura libidinal y pulsional (o estructura del *Eros-Thanatos*), se mueven a ello registrándose y produciendo sus propias fichas a modo de perfiles de Instagram y de Facebook, entre otros. En el campo de la vigilancia esto se puede apreciar en que el *Panopticon* (1780) de Jeremy Bentham, concepto que Foucault desarrolló bajo el título de *El ojo del poder* (1979) en la entrevista que le hizo Barou, vinculándolo con Rousseau y el modelo sociopolítico de éste, se distribuye y multiplica infinitamente, en la masa, en el foco de las cámaras de los smartphones y otros dispositivos. El mal ya no es solamente indiferente, sino que deviene transparente. Todos son testigos de todos, sobretodo cuando el mal acontece, y, en lugar de detenerse, lo que a veces ha ocurrido y cada vez ocurre más es que los presentes sacan sus móviles y graban los sucesos, muchas veces permitiendo que ocurran robos, accidentes, asesinatos y violaciones con la actitud que Guy Debord ya caracterizó en su *Sociedad del espectáculo* (1966). Foucault señaló, en esa misma entrevista, que se trataría de una “vigilancia que fuese global e individualizante al mismo tiempo, separando cuidadosamente a los individuos que debían ser vigilados” (Foucault 1979: 1).

la medida en que sus categorías dejaron de ser operativas en el momento en que los amigos no respondieron.

La noción del *mal*, lejos ya del zoroastrismo que le dio origen y ya con el par de milenios que lo separaban del 1933 resurge clamando una reformulación y reivindicando una mayor precisión conceptual en lo relativo al sujeto libre. El problema del *mal* parecía haberse difuminado en el contexto post-nietzscheano de lo técnico-científico. Parecía que habiendo muerto Dios se habría llevado con él a la tumba también el *mal* y que este había quedado sepultado en el olvido y en el inconsciente colectivo occidental. Pero todavía tenía que morir la humanidad en el acontecimiento de la *Shoá*. De nuevo el problema de la elección que apareció en relación al rey de los daewas (demonios) en las crónicas armenias⁸⁶, salvo que esta vez, los demonios eran humanos, iban uniformados y blandían el estandarte de la razón y del progreso científico-técnico. En este contexto la autora tiene una obra póstuma en fase embrionaria y experimental, que quedó sin acabar, que se proponía responder a la pregunta por lo político, aunque se titule *¿Qué es la política?* (1993). Tiene varios fragmentos muy importantes para mi investigación. El siguiente es una respuesta a Aristóteles:

a) *Zoon politikón* :2* como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el entre y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes. b) La representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre. A partir de aquí, ciertamente, sólo pueda haber el hombre, los hombres son una repetición más o menos afortunada del mismo. El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del hobbesiano state of nature as a war of all against all. Es la guerra de uno contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido — sin sentido para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios. (Arendt 1997: 46)

Más adelante veremos hasta qué punto tiene razón aquí la autora en su contra-argumento a la definición clásica del ser humano como *zoon politikón*. Para Hannah Arendt lo político se constituye y conforma en el *entre*, en el *encuentro*, es decir, en la *relación*. Aquí coincide con Hobbes y Schmitt en la lectura e interpretación de lo político. Cuando la autora especifica que el amigo se uniformiza lo que está diciendo a mi juicio es que ni siquiera el Leviatán puede garantizar la seguridad de sus súbditos y el no retorno al famoso estado del *homo homini lupus* y *guerra de todos contra todos*. ¿Hasta qué punto subscribe Hannah Arendt, de una forma incluso más radical que Schmitt, la idea de la relación política como lucha, pugna o *pólemos* por la supervivencia, rebasando las categorías de amigo-enemigo, Estado-naturaleza, etc? Sería la guerra de todos contra todos, no la del amigo y enemigo ni la del amo y esclavo. Arendt se muestra todavía más radicalmente heraclíteica que ninguno

⁸⁶ En una tradición armenia posterior, el rey de los daewas dice: “no es que no pueda crear cosas buenas, es que no quiero”. (Barado 2014: 16). El fuego, es decir, lo técnico-tecnológico, es una extensión de la esencia de lo demoníaco y de lo divino. La *poiesis* se puede dar, libremente, de lo bueno y de lo malo, remitiéndome a la noción de neutralidad y parcialidad total de la tecnología que Schmitt tematizó. El fuego es de todos y es de nadie, origen de vida como dadora de muerte.

de los autores clásicamente vinculados al efesio. Esta lucha de todos contra todos, desde la soledad, ¿no sería una alegoría de la condición postmoderna del individuo que se explota a sí mismo y compete con todos los demás, imposibilitando toda vinculación ético-política con el *Otro* en un régimen capitalista? ¿Qué podría decir aquí la soledad de Dios? ¿Lo común es imposible porque ontológicamente estamos solos? ¿Se trata de una especie de solipsismo en tanto que base fenoménica de lo político como la imagen ficticia de un encuentro nunca pleno, nunca satisfactorio, nunca político? Más adelante, dice:

7. Podría ser que la misión de la política fuera elaborar un mundo tan transparente para la verdad como la creación de Dios. En el sentido del mito judeo-cristiano esto significaría: el hombre, creado a imagen de Dios, ha recibido una fuerza generadora para organizar al hombre a semejanza de la creación divina. Esto probablemente es un disparate. Pero sería la única demostración y justificación posible de la idea de una ley natural. (Arendt 1997: 47)

Yo reprocharía aduciendo que lejos de ser un “disparate” me parece una intuición anticipativa de muchas ideas que posteriormente se desarrollarán en el contexto del pensamiento biopolítico. Arendt habla de una *fuerza generadora para organizar*. Interpreto este fragmento en clave de hominización y de *zoopoiesis*, producción y creación de vida desde la vida. Es similar a la voluntad de poder creativa nietzscheana, según la idea de que el humano ha de forjarse a sí mismo: hacerse a sí mismo (*autopoiesis*). Este fragmento, a la luz del fenómeno de la *paideia*, de la crianza, de la formación en clave de hominización, de las antropotécnicas y de las nociones neurobiológicas de la neotenia y de la plasticidad, adquiere pleno sentido. Otra interpretación podría remitirse a la neotenia: el ser humano es imperfecto por nacimiento y eso es la condición de posibilidad del movimiento y de la acción política teniendo un horizonte de significación como referencia, la creación divina. La creación divina, inexistente, imperfecta y ausente, es, sin embargo, la referencia sin imagen del diseño biopolítico y del proyecto político humano. La autora me complica la cosa todavía más con este fragmento, último que citaré antes de proseguir:

A la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma, que se diría que otras respuestas están totalmente de más. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad. Su simplicidad y contundencia reside en que es exactamente tan antigua, no como la pregunta, que naturalmente ya surge de una sospecha y está inspirada por la desconfianza, sino como la existencia de lo político. Pero hoy día esta respuesta no es ni obvia ni inmediatamente convincente, cosa que se aprecia con claridad en que nuestra pregunta actual ya no cuestiona el sentido de la política tal y como antes se hacía: a partir de experiencias que eran de naturaleza no-política [nicht-politisch] o incluso anti-política [anti-politisch]. Nuestra pregunta actual surge de experiencias políticas muy reales: de la desgracia que la política ya ha ocasionado en nuestro siglo y de la mucho mayor que todavía amenaza ocasionar. De aquí que nuestra pregunta suene mucho más radical, mucho más agresiva y mucho más desesperada: ¿tiene, pues, la política todavía algún sentido? (Arendt 1997: 62)

El fragmento de Arendt resulta ser de gran importancia en el marco de esta investigación. Hay diversos conceptos y nociones a destacar. Muestra una seguridad y firmeza en la reafirmación y

reivindicación de la libertad como la esencia de lo político que desafía toda postura crítica al respecto. Entiendo por política en los fragmentos de Arendt la noción de actividad que efectiviza o materializa la esencia de lo político. Habla de *experiencias políticas muy reales*, seguramente en referencia a las atrocidades de la necropolítica nazi y de otros gobiernos del siglo XX, que precisamente deberían hacer cuestionar la idea de la libertad. Sin embargo, Arendt todavía se mantiene en esa idea e incluso con mayor firmeza y radicalidad. La libertad sería la cualidad humana de un sujeto político combativo y radical ante un contexto de políticas que son, como dice Arendt, amenazantes. Es la *virtú* de Maquiavelo, la nobleza o valores del fuerte en Nietzsche, la impasibilidad y serenidad de los estoicos, etc. En el planteamiento de Hannah Arendt encuentro el antecedente de mi enfoque del *sujeto libre autónomo*. ¿Se referirá Hannah Arendt a ese tipo de libertad? En el capítulo cinco de la tesis retomaré este punto y pensaré la posibilidad o imposibilidad de rescate del sujeto libre del discurso moderno-ilustrado y del contexto neoliberal y capitalista, en esta clave de *autonomía*.

¿Podría ser que precisamente la vulneración de la libertad en esas *experiencias políticas muy reales* sea para Arendt una reafirmación todavía más justificativa de la necesidad de seguir defendiéndola⁸⁷? ¿Es posible vulnerar lo que no existe? ¿Aluden estas *experiencias políticas muy reales* a la consistencia ontológica de la libertad? Dicho de otro modo, ¿se sabe uno libre tan solo cuando se le vulneran la libertad y la dignidad? Aquí vendría, de nuevo, la noción de *experiencia* en clave de *pathos*. Si la libertad ha de existir considero que solamente se la podría justificar desde la experiencia radical, cosa que interpreto que hace Hannah Arendt en este fragmento. Estas cuestiones adquieren su potencial reflexivo si las pensamos a la luz de los acontecimientos de la *Shoá*. La libertad de unos, uniformados y armados, contra la de otros, desnudos, vulnerables y armados tan solo por la experiencia radical e interna de su libertad. Este fragmento es un desafío y una formulación diferente del mismo problema que se ha precisado en esta investigación. ¿Cómo proponer una libertad política más allá de la violencia? ¿Cómo ubicar lo político en clave relacional más allá de lo polémico? Yo considero que es posible y éticamente necesario hacerlo.

1.3.11 Heidegger: La tecnociencia, el error y el mal

Prosigo ahora con el hilo que ubica y contextualiza, desde el análisis genealógico, lo técnico. Ateniéndome a la filosofía heideggeriana, concretamente, a las reflexiones acerca de la técnica y de la esencia del pensamiento metafísico moderno, suscribo que primero fue el advenimiento de la técnica

⁸⁷ “Y para finalizar, de todo lo antedicho, se desprende un axioma que es el siguiente: Se obtiene la razón por la fuerza, se defiende la cultura por las armas y la palabra libertad no se escribe con tinta, sino con sangre.” (Jean Atamián en la conferencia dictada en el liceo francés en el 27/07/1979 sobre la cuestión armenia y su genocidio). No suscribo lo que Atamián propone, pero se enmarca en la reflexión y línea de Arendt como una respuesta política reactiva al *mal* y al *horror*.

y tecnología, y luego el de la ciencia o saber correspondiente. En *La pregunta por la técnica* (1954) y en *La época de la imagen del mundo* (1938), Heidegger plantea sus reflexiones. En esta última dice:

Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna. (Heidegger 1996: 63)

Ya en este fragmento Heidegger deja claro que para él la técnica mecanizada está en la propia *praxis* y esencia de la metafísica moderna. Es importante repensar la pregunta que remite directamente a la estructura epistemológica de la verdad y la inteligibilidad que se propuso y se problematizó en la era moderna para comprender nuestro hoy en su historicidad y en su facticidad. Este repensar implica tomarse en serio la naturaleza de todo problema ya pensado con anterioridad. Heidegger lo plantea formulando la cuestión de la siguiente forma:

¿Qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyace a estos fenómenos? Restringiremos la pregunta al primer fenómeno citado, esto es, a la ciencia. ¿En qué consiste la esencia de la ciencia moderna? ¿Qué concepción de lo ente y de la verdad fundamenta a esta esencia? Si conseguimos alcanzar el fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como ciencia moderna, también será posible reconocer a partir de él la esencia de la era moderna en general. (Heidegger 1996: 64)

Hay detrás una tentativa para llegar a la raíz estructural y originaria de los acontecimientos histórico-técnicos que vivía el autor, así como una necesidad por comprender el contexto de los fenómenos sociopolíticos y culturales como producidos por una forma específica de entender o concebir el ente y la verdad. Siguiendo el hilo de la problemática, el planteamiento de Heidegger en estas obras me redirige necesariamente al replanteamiento de la cuestión estructural y epistemológica que se formulaba en la modernidad en torno a la posibilidad y naturaleza del conocimiento y la inteligibilidad para comprender en qué medida somos herederos de esos planteamientos y modalidades del filosofar y del conocer y, sobre todo, en qué medida se alejan del *Ser* encubiertos por una visión concreta y calculada de lo ente y de su coseidad, perdiendo de vista el horizonte fundamental y originario de significación y de sentido. Para Heidegger hay un proceder anticipador que en su esencia calculadora y metódica predetermina la conducta de la naturaleza (en tanto que ente por conocer) y de los objetos por calcular en la física matemática.

El verdadero sistema de la ciencia reside en la síntesis del proceder anticipador y la actitud que hay que tomar en relación con la objetivación de lo ente resultante de las planificaciones correspondientes. (Heidegger 1996: 71)

Por lo tanto, la aspiración a la objetividad en el aparato metafísico y científico moderno, que objetiviza, está limitada a una sucesión de leyes previamente pensadas y heredadas que son luego

impuestas a la naturaleza y al conocimiento de las cosas a través de una sistemática interrogación y extorsión de la misma. En la propia estructura esencial de la técnica moderna se halla el resultado esperado y vaticinado, donde la objetividad es una ficción construida en el seno de la *praxis* técnica y de la investigación científica. En este mismo texto, Heidegger distingue esencialmente la *episteme* griega, la *scientia* medieval y la ciencia experimental, metodológica e investigadora, moderna y contemporánea. Establece una caracterización de la ciencia contemporánea, distinguiéndola de las ciencias del espíritu en lo que respecta al horizonte de precisión y exactitud como condicionantes, basándola en la esencia matemático-calculativa y en la experimentación como puesta a prueba de una ley planteada a modo de hipótesis. Esta metodología se caracteriza por el proceder anticipativo. Dicho de otro modo, pone ciertas condiciones materiales y técnicas en el estadio previo al experimento y determina el resultado, tal y como he expuesto en el caso del método fenomenológico de la reducción y la *epokhé* clásicamente aplicado.

Heidegger diferencia el empirismo de la ciencia experimental moderna de la *ἐμπειρία* (*empeiria*) aristotélica, vinculada relacionadamente a la noción fundamental y co-dependiente de la *theoria* o método teórico. El modo del conocer o de la *episteme* aristotélica se caracterizaba por la circularidad de la *theoria* y la *empeiria*, vehículos que dan acceso a la cosa misma. Heidegger lo expone como similar al método de las investigaciones fenomenológicas y sus presupuestos, mediante la inducción y la deducción. La inducción es el proceso que, partiendo de la *empeiria*, lleva a la *theoria* (el saber de lo regular que hay en la naturaleza, o de su ciclicidad esencial) y la deducción el que, surgiendo de la *theoria*, se abre a la *empeiria*. La distinción esencial aquí es que, en el caso de la *episteme* griega clásica, el saber es especulativo en un sentido literal del término: el ser humano es un espejo que participa de la naturaleza, formando parte intrínseca de ésta y siendo un reflector más. En el caso moderno y contemporáneo, con el giro copernicano-cartesiano, el ser humano se ve reflejado en la naturaleza y se dispone a domarla, domesticarla, explotarla y dominarla. Se dispone incluso a forzar esa semejanza. Si el ser humano no se parece suficientemente a Dios, tarde o temprano lo hará más parecido a sí, como se puede interpretar del fragmento citado anteriormente de Hannah Arendt. El poder se aplica también, por el ser humano, sobre la naturaleza, no solamente sobre otros humanos. El poder se multiplica desde lo técnico-tecnológico mismo, siendo ésta una instancia de operatividad automática, es decir, que aquello cosificado, el objeto técnico producido por el ser humano, termina por adueñarse, automáticamente, de su dueño.

Heidegger considera que el sujeto se pierde a sí mismo en la relación con la otredad técnica y humana, en el momento en que considera a ésta como a una cosa, desprovista de vida o de valor. En esta relación se incluye, por supuesto, la forma mediante la cual ciertos humanos se vinculan con otros

humanos y animales, forzándolos a una relación de poder por dominación (esclavismo, colonialismo, especismo, racismo, etc.). Todo esto forma parte del discurso cientifista de forma implícita, son sus consecuencias indirectas. Por lo tanto, es importante, con Heidegger, distinguir el empirismo aristotélico del contemporáneo: el primero es observacional y pasivo, el segundo es interpelativo y activo. Tal forma de relación entre humanos se vería en su máxima expresión de atrocidad, años después, en la *Shoá* y los múltiples experimentos que se hicieron, donde el proceder matemático-calculativo era parte del protocolo que se debía seguir en los procesos de purga e higienización racial y experimentación por parte de los funcionarios del Estado nazi. Heidegger, ya en el año 1938, detectó algunas de estas particularidades:

Disponer un experimento significa representar una condición según la cual un determinado conjunto de movimientos puede ser seguido en la necesidad de su transcurso o, lo que es lo mismo, puede tornarse apto a ser dominable por medio del cálculo. (Heidegger 1996: 67)

Por ejemplo, la cuestión de la experimentación con la luz y su doble resultado según se mida de una u otra forma, utilizando tal o cual dispositivo de medición y representación. Lo central es aquí la noción de necesidad. Es una modalidad de la relación que es necesaria en la concepción moderna de lo que es cierto, verdadero y científico. El error, bajo este paradigma, es una contingencia que se puede evitar mediante una sistemática y metodológica aproximación al problema, sea éste de carácter teórico o práctico. En la modernidad el *mal* no existe como tal, pese a que se cometa, porque su existencia discursiva atenta contra el presupuesto fundamental del enfoque moderno e ilustrado: que mediante la razón se llega a la emancipación y, con ello, a la anulación de lo imperfecto o erróneo en lo humano. La ilusión de que el error puede ser absolutamente repelido, es decir, la idea de que es posible una inmunización perfecta contra ésta ha sido refutada por la historia del siglo XX con los accidentes de Bhopal (1984), Chernóbil (1987) y Fukushima (2011). El caso de Chernóbil (1987)⁸⁸ es muy ilustrativo aquí teniendo en cuenta que la intención era, precisamente, poner a prueba los mecanismos de seguridad, inmunización y prevención de riesgos mediante un experimento controlado, paradójicamente, para mejorar la susodicha seguridad. Este caso es importante porque pese a la presencia de alta tecnología y medidas de seguridad (a diferencia del caso en Bhopal) el accidente, efectivamente, se produjo. Lo Real⁸⁹, de nuevo, se impuso. De modo que, siguiendo a Schmitt, no sólo no hay garantía de progreso ético-político sino que tampoco la hay de infalibilidad técnico-tecnológica ni epistémica. Partiendo de aquí, manifiesto mi afiliación a la idea de que lo

⁸⁸ Véase *Voces de Chernóbil* (2015) de Svetlana Alexievich y *Era medianoche en Bhopal* (2004) de Dominique Lapierre.

⁸⁹ Lacan elabora su concepto de lo Real vinculándolo con el complejo mecanismo psicótico de la forclusión, consistente en la exclusión radical de un significante fundamental más allá y fuera del inconsciente, por lo que el encuentro con ello se da bajo la forma de la psicosis, alucinación, etc. Véase Lacan, Jacques. (1984). *El Seminario. Libro 3, Las psicosis*. Barcelona: Paidós.

accidental o lo erróneo es condición ontológica o existencial de lo humano. La comunidad científica de aquel entonces para adelante consideró que la causa de los desastres fue el “factor humano” y, en Fukushima, el factor climático y natural. Lo que se esconde detrás de esta afirmación es la idea de que lo humano es susceptible de ser mejorado y perfeccionado, por la disciplina y diversos dispositivos, en todos los sentidos y mediante una hibridización con lo tecnológico, sea a modo del *cyborg* o de un sistema automático perfecto que subsane y prevenga, incluso, el factor humano.

La posibilidad de prevenir, controlar y manejar lo climático (lo biológico en el ecosistema y el medio) es parte del programa científico de la modernidad y, por ende, una forma de poder que es una posibilidad solo dependiente de una mayor sofisticación tecnológica. Catherine Malabou expone esta problemática, la de lo contingente o accidental, en su *Ontología del accidente* (2018), que retomaré en el siguiente apartado. Lo ocurrido en Chernóbil fue el acontecimiento de un error en la presunta certeza de que es posible tenerlo todo bajo control en el proceso de experimentación, lo Real lacaniano arremetió de forma inesperada y de la nada. Y esos acontecimientos son paradigmáticos a la luz de la reflexión heideggeriana sobre la técnica.

1.3.12 Bachelard y los arquetipos griegos: El fuego y la experiencia extático-catártica

Después de caracterizar con Heidegger la naturaleza de lo técnico y su relación con el error y el *mal*, me dispongo a exponer una contextualización del campo originario de la *experiencia extático-catártica* en los cultos religiosos de la Grecia arcaica y de algunas figuras mitológicas, arquetípicas y paradigmáticas importantes para comprender y ubicar mejor la imagen del fuego y de la metáfora del *tejer* en relación a la génesis de lo técnico y tecnológico, que ya he mencionado anteriormente. Esto es relevante en el contexto de mi investigación porque permite establecer un vínculo explicativo entre los arquetipos griegos y la experiencia del *éxtasis-catarsis*, que será tratada en el capítulo cinco. Los cultos místicos son un lugar de reflexión acerca del error y del *mal* en el contexto de la *hýbris* y para la comprensión de las aportaciones de Nietzsche, Freud y especialmente Jung relativas a lo inconsciente y al sujeto.

La citada obra de Bachelard es famosa por empezar afirmando que: “Basta que hablemos de un objeto para creernos objetivos.” (Bachelard 1966: 7). Esta afirmación enlaza y se vincula con toda esa otra tradición occidental que he expuesto y que se caracteriza por una perspectiva particular de concebir la experiencia (*pathos*), el *mal* y la técnica. Tanto Nietzsche como Brentano, Freud como Foucault, Arendt como Heidegger, etc., se reafirman y sintetizan en esta frase. Recordemos el aforismo 146 de Nietzsche: “Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti.” (Nietzsche 2008: 114). La

mirada cientifista que objetiviza la *phýsis* incurre inmediatamente, como un reflejo, en la cosificación misma de lo humano.

La libertad como ficción, producida por lo inconsciente en el aparato discursivo de lo consciente en la *psyché*, que ilustró Zuleta como característica del pensamiento psicoanalítico y de lo que uno podría encontrarse en la práctica clínica, en las ciencias se traduciría como la ficción de la objetividad. La práctica científica se emprende por sujetos que están estructurados por lo inconsciente, por ello la objetividad es un imposible. La certeza cartesiana queda fracturada y agrietada y la tecnoutopía de Bacon podría ser, quizás, una ilusión ficticia. Sin embargo, lejos de negarse o abandonarse, estas ideas parecen ser reforzadas, día a día, por la opinión pública, la práctica tecnocientífica y sus nuevas promesas. La ciencia y la tecnología parecen no tener límites y tampoco su influencia en la cotidianidad.

La opinión de que el progreso es posible y que los avances científicos no encuentran objeción, traba ni obstáculo que no pueda ser superado, aparentemente lejos ya de los acontecimientos del siglo XX, es bastante común. El olvido, igual que el mecanismo y dispositivo de lo inconsciente en la *psyché* y en el encéfalo, posibilita, anuncia y nos lleva hacia la repetición de esas *experiencias políticas muy reales* a las que aludía Hannah Arendt. Quizás un exceso de vida, de libertad, de lo Real lacaniano o del *mal*, bajo la forma y fenómeno de lo tecnológico, es aquello que amenaza⁹⁰. La memoria inconsciente individual y sus procesos de represión y de olvido de lo viejo, sobretodo de lo que ha sido una experiencia horrible y penosa, se encarga de que lo nuevo sea siempre una realidad del presente y del porvenir, alimentando la idea del progreso tecnocientífico infinito y sin límites. El discurso capitalista, que promete la vida eterna, la libertad y la felicidad, entra en esta dialéctica, provocando un adormecimiento y un letargo del pensamiento crítico⁹¹. Lo que en psicoanálisis es el patrón estructural que lleva a la vivencia repetida de sucesos o experiencias (sean agradables o no), explicada por la operatividad de lo inconsciente, en lo colectivo o político opera de la misma manera. Por ende, los excesos, errores⁹² y males del pasado quedan sepultados en la memoria inconsciente

⁹⁰ En los términos articulados por Heidegger en: Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: Serbal.

⁹¹ Al cual Heidegger llama, en *Serenidad* (1955), el pensamiento meditativo y reflexivo, en contraste con el calculativo o técnico. El ser humano moderno y contemporáneo, para Heidegger, huye de ese pensar originario y arraigado a la tierra y queda ennegado por la visión totalizadora del pensamiento calculativo y anticipador.

⁹² En griego hay diversas palabras para referirse al error, al mal, a la enfermedad o al pecado. Para “error”, “falta” o “pecado”, luego usada en el cristianismo, tienen *ἀμαρτία* (*amartía*) y *ἄτη* (*atē*), que además de haber sido deificada, significa también “locura”, “insensatez” y “engaño”. Era la locura que los dioses enviaban a los seres humanos, semidioses y a algunos dioses para hacerles cometer la famosa *ὑβρις* (*hýbris*: desmesura, soberbia, arrogancia, insolencia, violencia, abuso, violación). Para “error” y “pecado” también tienen *ἀμάρτημα* (*amartima*), que también se refería a la enfermedad. Para ésta última y para “debilidad” tienen *ἀσθένεια* (*astheleia*). Otra para “enfermedad”, “demencia”, “locura”, “mal”, “plaga divina”, “maldición” es *νόσος* (*nosos*). El concepto se bifurcó a uno más general, usado por Aristóteles e Hipócrates para referirse a las experiencias singulares, de carácter emocional y perceptivo: *πάθος* (*pathos*), referido a “experiencia”, “suceso”, “sufrimiento”, “enfermedad”, “sentimiento” y “emoción”. Para “mal”, “terrible”, “portentoso”, “temible”, “extraño”, “sorprendente” y “fuerte” tenían *δεινός* (*deinos*). Para “malo”, “feo”, “cobarde”, “desgraciado”,

colectiva, posibilitando el mismo fenómeno que en la esfera individual: la repetición o la ciclicidad del *mal* o del error independientemente de los avances de las neurociencias, de la neurotecnología o de las tecnociencias en general. La estructura trans-histórica, cíclica y repetitiva en la historia, sobretudo en lo que concierne a la cuestión del *mal* y la libertad del sujeto, se puede observar anunciada en la imagen de Prometeo⁹³, Dioniso, Zaratustra y otras figuras mitológicas, arquetípicas y paradigmáticas. Hay una desproporción entre la velocidad de sofisticación de lo tecnológico y de la adaptación o correspondencia biológica (en clave enactiva) y ético-política ante ésta. Es decir, los seres humanos somos todavía excesivamente neoténicos para asimilar tal sofisticación tecnológica, inmediata y arrolladora, sin que ello tenga consecuencias drásticas en todas las esferas de la vida. Estas consecuencias no son calculables del todo, como tampoco fueron calculadas ni vaticinadas las *experiencias políticas muy reales* a las que aludió Arendt.

La lechuza de Minerva, a la que se refirió Hegel⁹⁴, ante esta situación ya no puede permitirse ni la lentitud ni la impuntualidad que califican su vuelo y, sin dejar de mirar atrás con uno de sus ojos

“desafortunado” y “malo” referente a cosas y a actos morales *κακός* (*kakós*). La pluralidad de palabras que los griegos tenían para conceptos similares tiene su explicación contextual, diferente de la zoroástrica y judeocristiana, pero con alguna semejanza en el uso. Ejemplos de *hýbris* o *amartia* (error, mal o pecado trágico) paradigmáticos son la de Prometeo y la de Antígona. La estructura de lo que es locura o demencia se asociaba a la del mal, de lo erróneo o trágico, a lo pecaminoso y a lo que era contrario o amenazante en el régimen interno del *estatus quo* político. En el contexto griego lo divino o demoníaco, es decir, el fuego y la técnica, no es dotado al ser humano por nacimiento sino por *hýbris* y *amartia*. También por crianza y educación (*paideia*). El ser humano no nace culpable del pecado o mal original, como en el judaísmo o cristianismo, sino que deviene en esa condición por castigo divino, irracional en algunos casos (a causa de la envidia de los dioses y de la fortuna). En el judaísmo y cristianismo existir es ya pecado, por lo que automáticamente se predetermina el mecanismo de la culpa subjetivante. En el zoroastrismo y las religiones politeístas euroasiáticas el *mal* es una elección, aunque sea un error (como Edipo o Electra). En contrase, la idea de la libertad judeocristiana, radical y transcendental, no terrenal ni humana, la explícita Kierkegaard en *Temor y temblor*: “¿Cómo existió Abraham? Tenía Fe. Esta es la paradoja que le permite permanecer en la cima y que no puede hacer manifiesto a nadie más, ya que la paradoja consiste en que él, como individuo singular, se asume en una relación absoluta con el absoluto. (...) ¿Cómo se asegura el individuo singular tenerle derecho? Es suficientemente fácil nivelar la existencia entera según la idea del Estado o según la idea de sociedad. (Kierkegaard 2012: 78. La traducción es mía). Abraham, Prometeo y Antígona son figuras arquetípicas fundamentales y de referencia para una comprensión de la libertad y *autonomía* en claves no deterministas que manifiestan incidencia política. El tratamiento genealógico-arqueológico del *mal*, del error y del pecado es importante para la comprensión del mecanismo de la *catarsis*, que será tratado en el capítulo cinco de esta tesis, y de la autonomía en referencia a la determinación efectiva de lo político en los contextos de las neurociencias y del poder. Véase Kierkegaard, Soren (2012). *Temor i tremolor*. Traducción de Begonya Sáez Tajafuerce. Barcelona: Marbot Ediciones.

⁹³ Véase *Imágenes primigenias de la religión griega. Prometeo (IV). Interpretación griega de la existencia humana* (2011) del filólogo y mitólogo húngaro Karl Kerényi, donde expone de forma rigurosa y arquetípica la figura de Prometeo. Mi lectura al respecto de esta figura es la de la metáfora arquetípica de una existencia imperfecta atravesada eterna y cíclicamente por el *horror*. De ahí la necesidad de robar el fuego, elemento divino y causa de la supervivencia humana, su liberación, como también de su pérdida. Prometeo encadenado y torturado es una metáfora de una de las modalidades del biopoder. La idea de una existencia inmortal, mantenida en vida eternamente, que es torturada me remite a la anatomopolítica y al proceder científico con la naturaleza. Torturar para hacer cantar el secreto que esconde tras de sí con la cláusula y condición de mantener la vida a toda costa.

⁹⁴ Para decir aún una palabra sobre el enseñar cómo debe ser el mundo, la filosofía siempre llega demasiado tarde para ello. En cuanto pensamiento del mundo ella sólo aparece en el tiempo después que la realidad ha perfeccionado y terminado su proceso de formación. Esto, que el concepto enseña, lo muestra asimismo necesariamente la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y aquél se concibe al mismo tiempo en su sustancia edificándolo en la configuración de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris sobre el gris entonces ha envejecido una

hacia los hilos del destino ya siempre siendo tejidos por las Parcas⁹⁵, a modo de síntoma técnico como diría con Nietzsche, Heidegger y Foucault, ha de poder contemplar, con el otro, lo no concluido: aquello que está por venir y que, en su inmediatez y proximidad que aleja el horizonte del progreso cada vez más lejos rozando la idea virtual del infinito, hace peligrar lo humano mismo. Sin embargo, los hilos de las Parcas siempre pueden ramificarse hacia múltiples bifurcaciones o, dicho de otro modo, el rígido concepto de la necesidad teleológica de las ciencias (y, por consiguiente, de las neurociencias) puede ser sustituido, tal y como hace Maturana, Varela y Thompson, teniendo en cuenta la neotenia, la plasticidad y la *autopoiesis*, por el de posibilidad. El laberinto⁹⁶ de Creta podría tener más de un hilo,

configuración de la vida y no se deja rejuvenecer con gris sobre gris, sino sólo conocer. Sólo cuando irrumpe el ocaso inicia su vuelo el búho de Minerva. (Hegel 2000: 77).

⁹⁵ Al respecto de una lectura seria y rigurosa de la mitología véase *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos* (2004) de Jung y Kerényi. En esta obra los autores emprenden con un estudio profundo de la vinculación de lo divino y lo infantil mediante una fenomenología del arquetipo griego del niño-dios y del niño-héroe. La iniciación en los misterios eleusinos es un retorno al estado primigenio del niño, como ya apuntaba Nietzsche en su filosofía. En el curso de la investigación que aquí llevo esta idea la podemos ver, correlativamente, en el concepto biológico y filosófico de la neotenia y la plasticidad como la condición estructural de lo humano como animal que permanece, en su madurez, con sus rasgos fetales y que, en su vejez, en cierta manera éstos lo arrastran hasta la misma muerte. El niño como *alpha* y *omega*, como principio y como final, se refiere a la circularidad arquetípica, trans-histórica y trans-étnica, de la imagen del ciclo de la vida y de la muerte. La neotenia se tiene al nacer, se conserva en la madurez y se reaviva ante la cercanía de la muerte en la vejez. Esta neotenia o condición permanente del niño la podemos apreciar también en la plasticidad destructiva que Malabou analiza en su obra. La conducta de los ancianos es similar al de un niño y requiere de cuidados. La neotenia o la condición estructural infantil y hermafrodita de lo humano se refiere a su crónica imperfección que se dá, paradójicamente, a una simultánea fe y creencia psicológica e infantil en la invencibilidad, inmortalidad y grandeza humana. Incluso los dioses necesitan crianza. Esto explica el optimismo exacerbado que es observable en el transhumanismo y en las estructuras mismas del capitalismo. Éstas se alimentan y explotan este arquetipo del inconsciente colectivo de la población. La fe en la inmortalidad era un motivo muy usual en las doctrinas y prácticas taoístas, que consideraban posible alcanzar mediante prácticas y ejercicios corporales, mentales y espirituales, así como mediante diálogos con dioses y espíritus de montañas. La tecnociencia neurológica, en una de sus vertientes transhumanistas, contiene la imagen y la promesa de un cerebro eterno e inmortal, muy presente en diversas representaciones audiovisuales del siglo pasado, como por ejemplo: Krang, el villano alienígena de las Tortugas ninja, caracterizado por ser un cerebro corpóreo sin cuerpo físico externo, pero sí robótico, sintetizando la imagen del cerebro neoténico, infantil, eterno e inmortal con la idea del *cyborg* y la del cerebro en una cubeta de Putnam. Para más información general. Véase *The Gods of the Greeks* (1951) y *Los héroes griegos* (2009) de Karl Kerényi; Jung, Carl. Eliade, Mircea & Campbell, Joseph. (1992). *Politics of Myth*. New York: State University of New York Press.

⁹⁶ Al respecto de esta imagen Kerényi tiene un ensayo en el cual muestra su faceta antropológica y filosófica, además de la de mitólogo, lingüista y junguiano, titulado *En el laberinto* (2006). En él el autor reflexiona y expone la historia arquetípica y filosófica del laberinto como metáfora explicativa de las estructuras culturales, sociales, religiosas y psicológicas. El laberinto deviene metáfora arquetípica del misterio de la vida y de lo inconsciente (tematizado como lo inframundano o infernal), contenedor de monstruos y de sabiduría que el ser humano ha procurado descubrir desde los tiempos más arcaicos. La imagen del laberinto y del hilo de Ariadna ligan los conceptos de espacialidad tortuosa, a veces caótica y otras veces lógica (a modo de espiral u otras formas geométricas) y de la red o inter-conectividad. Creo conveniente ver en el laberinto una metáfora analógica del cerebro como entidad que se resiste a ser desenredada, una tela de Arachne o de Ariadna, que es imposible de cartografiar del todo y cuyo núcleo, el mismo Minotauro o una araña, serían la metáfora de lo que es, para el consciente, motivo de temor, horror y pugna: es decir, lo inconsciente. Las neuronas son molecularmente células orgánicas y su etimología muestra su concepto esencial: *νεῦρον* (*neuron*), que en griego significa cuerda. Redes complejas de cuerdas vivas que emiten infinidad de vibraciones y frecuencias electromagnéticas, armónicas y caóticas, que podemos llamar música. Igual que la famosa música de las esferas de los pitagóricos el SN emite también la suya a modo de vivencias de diversa índole: pensamientos, sueños, sensaciones, emociones, percepciones, etc. Ahora bien, al igual que en música, las cuerdas en sí mismas no son la música como tal, sino la estructura por la cual las frecuencias acontecen, como vibración. La metáfora o imagen de la orquesta o de la lira han sido muy comunes, pero me parece más ilustrativa la del laberinto por sus callejones sin salida, sus trampas y salones herméticos que tanto pueden esconder tesoros como monstruos. La conducta de las neuronas es como la de conductos por donde pasa energía

no solo el de Ariadna, más de una salida y entrada, así como más de un monstruo, no solo el Minotauro. Esta misma Ariadna⁹⁷ fue la compañera-amante de Dioniso⁹⁸, conformando ambos un arquetipo relacional del inconsciente colectivo de los griegos, vinculado al binomio *vida-muerte* o *Eros-Thanatos*, que Freud desarrolló en el *Malestar en la cultura* (1930), así como paradigmas de la victoria sobre la muerte (lo necrológico) a través de la resurrección y el *enthousiasmós* (Bernabé 1978: 37): la experiencia de la unificación extática con lo divino mediante diversos ritos. Ariadna, en origen

electromagnética, a modo de señales, que activan o no el potencial de acción de las conexiones neuronales. Es muy semejante a un laberinto de interconexiones eléctricas, a modo de una instalación eléctrica en una casa, que posibilita la luz y el automatismo de los ítems automáticos que puedan haber en ella. Otra analogía es la conducta viva de los átomos sociales de la población y de la masa de los modelos políticos contemporáneos, donde muchas veces operan de forma más semejante a neuronas bipolares, objetos afectados por diversas estimulaciones, que a animales políticos en clave aristotélica. Al estagirita debemos el concepto de *energeia* como principio de movimiento, con *telos*, que hace mover o mutar la sustancia de su potencial de acción al acto. Lo político ha de ser visto como un potencial de acción que necesita de una energía para su movimiento. Con Malabou, interpreto la energía del SN como esencialmente plástica. Aquí el *telos* aristotélico es prescindible y cada neurona es un diferencial electroquímico que posee un potencial de acción múltiple. De modo que el *telos* ya no es unívoco ni perteneciente a un criterio de necesidad, sino al criterio de posibilidad, ausente de finalismo. El laberinto, según Kerényi, está vinculado literal y figuradamente a la danza griega *geranos* (Kerényi 2006: 80), en la que utilizaban cuerdas, y que era la metáfora dionisiaca y bailada del ciclo circular de la vida y de la muerte. El laberinto, la red, el hilo de Ariadna o la tela de araña son correlativas a la estructura de los nidos de las abejas, hormigas u termitas (u otros animales), así como a la estructura del SN y del encéfalo, como también, por descontado, a la estructura organizativa de las poblaciones y masas humanas contemporáneas con sus nichos, especialmente ecológicos (en el sentido de pertenecer a un ecosistema), ecopolíticos y biopolíticos. Es la imagen arquetípica y metafórica que desarrollaré más en el capítulo dos.

⁹⁷ *Ἀριάδνη* (*Ariadne*): Proviene de la partícula aumentativa *aris-*, vinculada con *aris-* (los mejores) y con la raíz indoeuropea *ar-* (mover, ajustar, hacer, actuar, generar, producir). *Adne* o *adnon* en griego dórico-cretense era “pura”, “sagrada”, directamente derivado de *agnós* (santo, puro) y que se vincula con *iag-* (adorar). En sánscrito *अग्नि* (*agni*) es la divinidad trinitaria de la luz y del fuego sagrado y sacrificial. Los 3 tipos de fuego según los *Vedas* son *गार्हपत्य* (*garhapatyagni*), *आहवनीय* (*ahavaniyagni*) y *दक्षिणः* (*dakshinah agni*); que corresponde, respectivamente, al fuego protector de la casa, el fuego que se ofrece como ofrenda, sacrificio y oblación, y, el tercero, el fuego como lo que es natural o “fuego del viento del sur” o fuego ancestral primigenio, destructor y creador, utilizado también para rituales de purificación, sacrificio y exorcismo. Contemplo más plausible y probable vincularla con *agni* que con la raíz **yag-*. Si recordamos uno de los orígenes etimológicos de la palabra *techné*, que es **tekhs* y **tekþ-* (tejer, fabricar, ensamblar, carpintería), de dónde proviene la palabra griega *tekton* (obra, estructura, construcción, arquitectura) y la palabra castellana y catalana tejer y *teixir*, es deducible la vinculación de Ariadna a lo técnico por dos fuentes alegóricas directas (el fuego y el arte de tejer). Por supuesto, la derivación lleva a tecnología (discurso o verbo de lo técnico). Teniendo en cuenta las tradiciones arcaicas y medievales, el logos es creativo en todos los sentidos del *ergon* aristotélico (*poiesis*, *techné*, *praxis* y *theoreia*), por lo que podemos interpretar que la tecnología actual es muy semejante a tal logos, como nunca antes se había visto en la historia. Un lenguaje inmediatamante efectivo al respecto de su productividad y creatividad. Especulo que podría existir una relación, no demostrada todavía, entre la palabra *agni* y la palabra *gnosis*, si contemplamos la idea de la luz o del fuego que iluminan y permiten el saber y el conocimiento. El filólogo David West vincula la etimología de Ariadne con *Ar* (luz) y *Adn* (señor) de la civilización ugarítica con el significado de “luz del padre o señor” West (1990: 430). Así pues, Ariadna es vinculada con el saber y lo técnico por posibles orígenes mitológicos orientales y cultos iniciáticos que posteriormente habrían evolucionado, de un contexto arcaico y pre-helénico, a uno clásico. En este desarrollo se iría vinculando a Ariadna con los cultos dionisiacos e, incluso, a rituales de iniciación, a la danza (que ya aparece a la versión arcaica de la Ariadna como guía que lleva a la luz en el interior del laberinto), a la muerte, al erotismo y a las nupcias. Véase West, D. “The semitic origin of Ariadne and Atalanta”, Ugarit-Forschungen. *Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas*, 22, 1990: 425-432; West, David Reid. (1990). *Some Cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin: Especially in Relation to the Mythology of Goddesses and Demons in the Semitic World*. PhD thesis, University of Glasgow.

⁹⁸ Véase Керényи, Карл. (2007). *Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни*. Москва: Научно-издательский центр Ладомир. Versión en ruso que he trabajado y consultado. Hay traducciones al inglés y al castellano: Kerényi, K. (1996). *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*. New Jersey: Princeton University Press; Kerényi, K. (2016) *Dionysos: Raíz de la vida indestructible*. Barcelona: Herder. Véase también Kerényi-Isler, Cornelia (2015). *Dionysos in Classical Athens. An Understanding Through Images*. Boston: Brill.

una diosa, es una figura que también vuelve a la vida, mediante la superación de lo necrológico, como portadora de luz, ya que es una divinidad de origen solar igual que Apolo y Dioniso, y de la técnica que guía en el camino del laberinto, a paso de baile y de hilo (la *techné* de tejer) hacia la salida de éste, Ariadna simboliza la razón instrumental y técnica, característica de lo consciente en su relación con lo inconsciente: el laberinto, la red o lo monstruoso.

En esta relación, igual que lo inconsciente puede moldear plásticamente la *psyché* consciente, también puede haber incursión en sentido inverso e indirecto, de lo consciente en lo inconsciente. El orfismo y los ritos eleusinos pertenecen al mismo orden del discurso y ámbito alegórico que el de Dioniso y Ariadna. Deméter, por amor a su hija Perséfone, incursiona al inframundo para rescatarla de Hades y devolverle al mundo su ritmo y su *movimiento* cíclico, metáfora de la vida que vence a la muerte y del *logos* griego. También Orfeo, hijo de Apolo, por amor (de nuevo el *Eros-Thanatos* de Freud en tensión), baja a rescatar a Eurídice al inframundo por su negativa a aceptar lo ineludible que hay en el horizonte necrológico, y para ello pretende recurrir a la música y la poesía, que es una *techné* en sentido griego, para seducir “lo sobrenatural” (Bernabé 2008: 50), que interpreto como alegoría de lo inconsciente y de lo Real⁹⁹. Pero Orfeo acaba desmembrado y decapitado. Según Bernabé (Bernabé 2008: 67) la metáfora del viaje en los cultos iniciáticos órficos pueden ser analogías de ciertas prácticas similares al chamanismo y a la *experiencia extático-catártica* de la *psyché*. Orfeo es como un mago, un médico del alma (que pretende rescatar la *psyché* de desviaciones neuróticas o psicóticas) o como un chamán que hipnotiza a la naturaleza y a los dioses (a Hades y a Perséfone) mediante el canto para lograr sus fines. Esto en el mito es, de nuevo, *hýbris*, y por tanto, un ejemplo de libertad del sujeto político autónomo y razón de su crudo final.

Por otro lado, refleja la metáfora de la interacción entre la *psyché* consciente y su inconsciente, es decir, la psicodinámica de Freud y el hipnotismo como técnica para inducir a estados de consciencia alterada. Orfeo, iniciado en los misterios de Samotracia, es capaz de controlar vientos, seducir dioses, piedras, animales y vegetales, así como a humanos, mediante la técnica de la música. En el viaje de los argonautas Orfeo manipula las condiciones climáticas tocando su flauta, antaño a eso se le llamaba magia, pero hoy esto es imaginable y posible para la tecnociencia (ecología política o aplicación de formas de poder sobre las condiciones climáticas). Los pitagóricos, influenciados por el orfismo, vinculaban la matemática, la técnica como arte, *poiesis* y producción humana, y la música con el orden cósmico o *logos*. Hoy los principios matemáticos de medición técnica están a la base de la tecnología climatológica de la prevención y previsión del tiempo. Orfeo es, por ende, un arquetipo

⁹⁹ Que en el pensamiento psicoanalítico de Lacan se puede referir, que no representar, con lo necrológico, con el *horror*, con la sexualidad, con el delirio o la psicosis.

de lo técnico y de lo mágico en el imaginario colectivo e inconsciente grecorromano. Bernabé menciona, y esto lo vinculo con Ariadna y Arachné, un canto-poema órfico llamado *Red*:

Se atribuía a Zópiro o a Brotino un poema titulado *La Red (Dikton)*. De él sólo conservamos una oscura referencia, según la cual en la obra la ciudad de Nisa se localizaba en Eritra, esto es, en Arabia o en la India (*OF* 405), y un fragmento más significativo, transmitido por Aristóteles, acerca de la manera en que se configuran los seres vivos según esta obra «como el entramado de una red». El modelo recuerda cosmogonías pitagóricas y también reaparece en Platón y otros autores. (Bernabé 2008: 395)¹⁰⁰

Bernabé ubica y contextualiza una serie de pensamientos e ideas que son antecedentes de las filosofías pitagóricas, platónicas y aristotélicas, entre ellos la imagen de la red como explicación del *bíos* y del *Ser*. Además, el mismo autor relaciona a Orfeo con Dioniso, siendo el primero un antecedente de los cultos dionisiacos. Dentro de la escatología, teogonía y cosmología órfica se sitúa a Perséfone como a la diosa del inframundo y de lo fructífero (de la vida y de la muerte), perteneciéndole una estación anual como consorte del Hades y las otras dos con su madre Deméter: alegoría de que de la muerte se genera la vida, y viceversa. También la sitúan como madre de Dioniso, dador de vida y liberador¹⁰¹. Perséfone representa en su relación con Dioniso el aspecto inconsciente o infra-mundano de la existencia y *psyché* humana. En su génesis, tal y como Kerényi y Bernabé demuestran, los cultos místéricos dionisiacos estuvieron vinculados con Tracia, con la cultura minoica y con los demás cultos¹⁰² (el orfismo, los cabiros de Samotracia, Deméter-Perséfone de Eleusis¹⁰³ y Zeus Icaón de Arcadia). Más adelante, según Bernabé y su traducción e interpretación de los *Himnos homéricos* (Bernabé 1978: 37), Dioniso estará relacionado con las clases desfavorecidas y marginales de las sociedades grecorromanas (mujeres, esclavos y extranjeros), adquiriendo el título de *Lýsios* (libertador). Nótese los paralelismos con la escatología y teología judeocristiana, donde Cristo es

¹⁰⁰ El paradigma de la red como analogía del poder, del cerebro y de lo técnico lo retomaré en el capítulo dos.

¹⁰¹ En la versión órfica del mito es Dioniso quien libera a su madre Perséfone del Hades, no Deméter. “Tell Persephone that Bacchus himself has liberated you.” (Bernabé y Jiménez 2008: 67)

¹⁰² Pajares, Alberto Bernabé. (1978). *Himnos homéricos. La “Batracomiomaquia”*. Madrid: Gredos; San Cristóbal, Anna Isabel Jiménez & Pajares, Alberto Bernabé. (2008). *Religions in the Graeco-Roman World (Volume 162): Instructions for the Netherworld The orphic Gold Tablets*. Boston & Leiden: Brill; Pajares, Alberto Bernabé & V.A. (2008). *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*. Madrid: Akal; Anonymous. (2006). *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Translated by Gábor Betegh. Cambridge: Cambridge University Press; Recuperado de <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/2174> y consultado por última vez el 12/03/2018.

¹⁰³ Algunos autores, especialmente los dedicados a la etno-botánica, micología y etno-psicofarmacología, que es el estudio de la influencia de las sustancias y plantas psicoactivas en la historia y culturas humanas, consideran que la explicación, génesis y causa de estas prácticas, así como de la experiencia extático-catártica, se sitúa en el uso técnico de las plantas psicoactivas y derivados. En todo caso, es importante tener en cuenta que la manifestación psicopolítica del poder, hoy bajo los dispositivos de la psicofarmacología y la psiquiatría, no es algo contemporáneo y que su génesis se encuentra imbricada en la misma constitución cultural y discursiva del ser humano. Véase Toneli, Angelo. (2015). *Eleusis e Orfismo. I misteri e la tradizione iniziatica greca*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano; Kerényi, Carl. (2004). *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*. Madrid: Siruela; Heinrich, Michael & Jäger, Anna K. (2015). *Ethnopharmacology*. Oxford: John Wiley & Sons Ltd; Wasson, R. Gordon, Hofmann, Albert & Ruck, Carl A.P. (2008). *The Road to Eleusis. Unveiling the Secrets of the Mysteries*. Berkeley: North Atlantic Books; Schultes, Richard E., Hofmann, Albert & Rátsch, Christian. (2001). *Plants of the Gods. Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*. Rochester: Healing Arts Press.

también una figura que trasciende paradójicamente la muerte y trae la vida y la *libertad*¹⁰⁴ transcendental al orden mundano e inframundano. De acuerdo con esto, encontramos en Dioniso no solamente un paradigma y génesis de la *experiencia catártico-extática*, sino también de la *libertad autónoma* y heteropolítica en los regímenes hegemónicos grecorromanos. Kerényi, además, vincula al dios con la figura o arquetipo de la vida eterna, encarnándose en él la “raíz indestructible de la vida” (Kerényi 2016). Ana Isabel Jiménez y Bernabé, en *Instructions for the Underworld. The Orphic Gold tablets* (2008), sitúan este acontecimiento de la liberación en clave de *catarsis* y *éxtasis*. Traduzco:

Debe ser especificado que el mundo que aparece no es Baco, sino *βάκχιος* (frenesí), la epiclesis del dios de los *βάκχοι*, o adoradores extáticos, un estado que uno logra mediante una iniciación personal. (Jiménez y Bernabé 2008: 71)¹⁰⁵

El rol que cumple el dios en la liberación y absolución definitiva del alma es fundamental; no por nada es *λυσεύς*, liberador, uno de los epítetos de Dioniso, una liberación que no puede significar solo la liberación del alma del cuerpo, si fuera así no podríamos comprender el rol de Dioniso y su relevancia que este hecho tenía para Perséfone. La absolución de Dioniso, la víctima del crimen titánico, es indispensable para la obtención del perdón de la madre del dios, la reina del inframundo. De ahí se puede deducir la función purificadora de los misterios báquicos. (...). No obstante, como resultado de los nuevos descubrimientos, podemos afirmar que en las creencias reflejadas por la tablilla de Pelinna, Dioniso cobra la función purificadora en un sentido personal y escatológico: él asiste al iniciado en el cruce del límite entre la vida y la muerte, entre lo humano y lo divino. La liberación tras la muerte es una consecuencia de la iniciación en los misterios, llevados a cabo durante la vida. (Jiménez y Bernabé 2008: 72)¹⁰⁶

¹⁰⁴ *ἐλευθερία* (*eleutheria*): Libertad referida a tres instancias, los Estados, los individuos ciudadanos, integrantes de la *polis*, y el libertinaje como falta de rectitud ética, moderación o autocontrol. Al libertinaje los griegos también se referían con la palabra *τρυφή* (*triphé*), que significa además “suavidad” e “insolencia”. Así mismo, tanto *eleutheria* como el *libertas/libertatis* latino, con la misma acepción y sentido, provienen de la raíz indoeuropea **leudh*, del cual también vino el vocablo germano antiguo *leut*, referente a “libertad” y a “conjunto” o “pueblo libre”. El sentido originario de la palabra estaba vinculado con la acción de crecer y desarrollarse libremente, a “pueblo” y a “libertad”. La coincidencia y semejanza con el ruso *летать* (*letath*: volar) y con el alemán *leben* (*liben*: vida), el proto-germánico **leiban*, el anglosajón **lif* (de donde viene el *life* inglés y otros derivados), vinculados con la etimología de cuerpo, vida y existencia, es interesante a nivel especulativo y filosófico. Las tres modalidades de libertad que expondré en el capítulo cinco son la libertad autonómica, la automática y la libertad como producto de consumo capitalista. *Autonomía*, del griego *αὐτονομία* (*autonomía*: ley que uno se da a sí mismo, por sí mismo, independientemente del orden sociopolítico y ético dominante), es la libertad política por antonomasia en la medida en que el sujeto se planta con una norma o ley singular y radicalmente otra, que agrieta y provoca una fisura en el orden de lo éticopolítico y de lo hegemónico. En este modelo de lo político no son las redes del poder las que atraviesan al individuo, sino la voluntad de poder, en el sentido nietzscheano, que atraviesa las redes del poder hegemónicas. El paradigma arquetípico universal de esta forma o modalidad existencial de la libertad es la *Antígona* de Sófocles. Heródoto también utiliza esta palabra para referirse a estados (*polis*) y a individuos. No estableceré, como hace Kant y Piaget, la antinomia de la *autonomía* en la heteronomía, sino en el automatismo y en el efecto de la libertad como producto ficticio.

¹⁰⁵ It must be specified that the word that appears is not Bacchus, but *βάκχιος*, the epiclesis of the god of the *βάκχοι*, or ecstatic adorers, a situation one achieves through personal initiation. (Jiménez y Bernabé 2008: 71)

¹⁰⁶ The role played by the god in the liberation and definitive absolution of the soul is therefore fundamental; not for nothing is *λυσεύς*, ‘Liberator’ one of Dionysus’ epithets, a liberation that cannot mean only the liberation of the soul from the body, for then we could not understand the role of Dionysus and the relevance this fact has for Persephone. The absolution of Dionysus, the victim of the Titanic crime, is indispensable for obtaining the forgiveness of the god’s mother, the queen of the underworld. Hence the purificatory function of the Bacchic mysteries can be deduced. (...). Nevertheless, as result of the new discoveries, we can affirm that in the beliefs rlected by the Pelinna tablet, Dionysus fulfills a purificatory function in a personal and eschatological sense: he assists the initiate at the junction of the limit between life and death, between the human and the divine. Liberation after death is a consequence of initiation in the mysteries, carried out during life. (Jiménez y Bernabé 2008: 72)

El título atribuido a Dioniso, *βάκχιος*¹⁰⁷, está vinculado con el descenso al inframundo (la muerte y lo inconsciente) y la resurrección redentora. La iniciación a la *experiencia extática* es el don, otorgado por el dios, de la inmortalidad y del saber acerca de que lo vital tiene una cualidad cíclica y eterna. La *psyché* aquí dice el alma y la vida en los contextos antiguos y pre-cristianos de los misterios órficos. Esta concepción de la *catarsis* es heredada por la platónica, que radicaliza el dualismo e invierte su interpretación. En los cultos órficos, al contrario y en origen, la diferencia entre lo psíquico y corpóreo consistía en la que se puede hallar entre los estados de la materia, como por ejemplo entre lo sólido y lo gaseoso, y no según lo que se planteaba desde las cosmologías zoroastristas, platonistas y judeocristianas a modo de una diferencia radical y sustancial. Otra diferencia importante de enfoque radica en que la purificación psíquica se da en vida, no tras la muerte, pues según el platonismo, el judaísmo y el cristianismo lo corporal y lo material son propiamente lo corrupto, así como la redención lo es de la *hýbris*, no de un pecado o mal original.

Platón fue el primero en invertir esta idea inicial de los cultos órfico-dionisiacos, facilitando el acoplamiento posterior del cristianismo y su concepción del *mal* y de la libertad, cosa que Nietzsche ya remarcó. Para Platón la purificación y liberación se dan en el lecho de muerte, donde ha de advenir inmediatamente la sabiduría y la felicidad¹⁰⁸. Autores neoplatónicos como Proclo y Damascio heredan la disposición radicalizada de Platón e interpretan la *catarsis* en la misma clave, según Bernabé y Jiménez (Jiménez y Bernabé 2008: 73), vinculándola con una vida feliz tras la muerte y la liberación de la *psyché* del castigo *post mortem*. El Sócrates del *Fedón* platónico es el referente por antonomasia en la maestría en el arte (la *techné*) de morir y lo interpreto bajo un trasfondo órfico evidente y en clave platónica. Traduzco:

Platón usa la misma terminología mística, aplicándola a conceptos filosóficos. Recomienda la purificación del cuerpo durante la vida, con el fin de obtener la sabiduría en el momento de la muerte, que es, cuando la divinidad nos libera de las ataduras del cuerpo (67a); insiste en la idea de que la máxima purificación (*κάθαρσις*) es la separación y liberación del alma del cuerpo; y vincula íntimamente la liberación (*λύσις*) no solo con la muerte (67d), sino también con la filosofía. En este último detalle, podemos fácilmente apreciar cómo Platón toma conceptos de las doctrinas órficas y las

¹⁰⁷ Portador del éxtasis, de la catarsis y del frenesí.

¹⁰⁸ El catedrático ruso en paleoantropología y neurobiología, Serguey Sabelev, vincula el acontecimiento o la experiencia trans-mundana (aquellos que han sobrevivido a la muerte) a la plasticidad destructiva del cerebro. Tanto en la muerte por degeneración natural del cerebro como en la que podría llamarse, con Malabou, accidental o súbita, comparten una estructura de desconexión modular y estructural. La muerte cerebral, a razón de la constitución del sistema circulatorio, suele manifestarse, según Sabelev, en experiencias místicas o numinosas. El autor lo atribuye a que lo último en morir es el sistema límbico y el lóbulo occipital, lo que explicaría la visión "túnel", la intensa luz, la sensación de absoluta paz y felicidad, etc. Francisco Rubia, catedrático en medicina y neurobiólogo español, parte de un marco teórico muy similar al de Sabelev. La vinculación con lo inconsciente la expondré en el siguiente apartado. Basta aquí señalar que la experiencia de la muerte es radicalmente singular y cártico-extática, pese a las estructuras neurobiológicas que la sustentan.

reelabora de acuerdo con sus propias teorías, igualando la iniciación filosófica con la mística. (Jiménez y Bernabé 2008: 76)¹⁰⁹

La cosmología griega, sin importar desde qué perspectiva concreta se geste, contempla la vida bajo la estructura de una eternidad cíclica, siendo la muerte una interrupción periódica que da paso a la vida, que es eterna e inmanente en el aquí/ahora. Platón constituye una extraña excepción porque para éste tal cosa adviene en el más allá, noción que fue introducida en la filosofía occidental por el ateniense. Esta es la diferencia griega con las cosmologías y teologías zoroastristas, platónicas y judeocristianas, donde el *mal* y la muerte son sustancias y eventos que necesariamente interrumpen lo cíclico, introduciendo una concepción lineal de la temporalidad, así como interpelan y advienen al individuo tras la muerte y en un juicio final.

Estas observaciones ubican el origen y esencia de la filosofía occidental, como hominización (Sloterdijk) y antropogénesis (Agamben), en clave de preparativo, propedéutica, gimnasia y ejercicio para la muerte, horizonte de significación. Aristóteles se enmarca en una posición más clásicamente griega que Platón en tanto que la *catarsis*, en su clave, se da en vida y para la vida desde un ámbito o espacio de *energeia* (*en-el-ergon*) *poiética*. La elección de Zaratustra por Nietzsche para encarnar, en su *magna* obra, la figura profética de redención y transvaloración de los valores platónicos y judeocristianos, queda contextulizada y justificada puesto que ahí, en el zoroastrismo, es donde radica la génesis de la dualidad sustancial entre el bien y el mal, de la libertad en clave metafísica y otros conceptos que luego se habrían filtrado en el orfismo y otros cultos mediterráneos posteriores.

Acabaré, para concluir, retomando el fuego como la imagen metafórica de la vida y de la muerte (*Eros* y *Thanatos*, lo biológico y lo necrológico, etc.), y de la técnica en general como el lugar de un *ergon* que puede desarrollarse como una energía creativa o destructiva. También es la alegoría del funcionamiento y operatividad de lo inconsciente como lo Real para las tecnociencias en general, incluidas las neurociencias, la neurotecnología, la biología y biotecnología. El análisis genealógico-arqueológico de algunas figuras mitológicas revela que en el inconsciente colectivo humano operan paradigmas, imágenes y arquetipos diversos que ubican lo técnico, lo biológico y necrológico, así como lo inconsciente, en una esfera trans-histórica, trans-étnica y, en términos heideggerianos, esencial y originaria. Por consiguiente, en las sociedades neoliberales y capitalistas, se esgrimen y exprimen las figuras e imágenes de la libertad, de la felicidad y de la vida inmortal como los estandartes del ideal capitalista y como lo que el progreso ilustrado y moderno, hoy como ideología

¹⁰⁹ Plato uses this same mystery terminology, applying it to philosophical concepts. He recommends the purification of the body during life, in order to obtain wisdom at the moment of death, that is, when the divinity frees us from the bonds of the body (*Phd.* 67a); he insists on the idea that the ultimate purification (κάθαρσις) is the separation and liberation of the soul from the body; and he intimately links liberation (λύσις) not only with death (*Phd.* 67d), but also with philosophy. In this last detail, we can easily appreciate how Plato takes concepts from Orphic doctrines and re-elaborates them in agreement with his own theories, equating philosophical with mystery initiation. (Jiménez y Bernabé 2008: 76)

transhumanista, puede hacer realidad. Schmitt vincula la estructura teológica al origen de la constitución de lo político y lo tecnológico. De forma análoga, yo vinculo la estructura mitológica del inconsciente colectivo al laboratorio imaginario que es explotado y exprimido por las técnicas y dispositivos de mercado, así como por las ideologías y discursos del bienestar social, de la medicina contemporánea, la tecnología y las instituciones públicas en general. En época de griegos, persas y tracios (entre otros) los mitos e imágenes operaban como dispositivos de poder e imaginario social e individual. Hoy la estructura persiste en la promesa médica de la vida eterna: purificar lo necrológico y extirparlo de la vida y llevar la idea de lo biológico hasta su máxima expresión. La estructura judeocristiana de la vida eterna del *más allá* se pretende realizar en el *más acá* mediante la magia de lo técnico-tecnológico, incluida la neurotecnología, la psicología cognitivo-conductual, la psicofarmacología y la psiquiatría que, además de subscribir esta vida inmortal, se le adhiere la idea del bienestar y felicidad (*mens sana in corpore sano*). Ideas como la de alterar o utilizar ingeniería genética sobre los tejidos orgánicos para mantener la consistencia del cerebro más allá de la muerte del cuerpo son muy comunes en el imaginario popular y tecnocientífico de las neurociencias contemporáneas.

El fuego es una de estas imágenes, como ya he expuesto anteriormente. Puede operar como lo simbólico de un acontecimiento de fisura en el ámbito de la física, química u otras ciencias. Tal y como Bachelard, volviendo al autor que ha presidido el comienzo de este sub-apartado, ha concluido en diversas de sus obras: la llama proyecta una sombra al precio de su luz. De igual modo toda ciencia proyecta su sombra. En el campo de las redes del poder es una analogía del acontecimiento político como fisura en el ámbito de lo hegemónico o totalitario. También el poder tiene sus sombras. Bachelard, en el *Psicoanálisis del fuego* (1938), al respecto, dice: “Es el problema psicológico planteado por nuestras convicciones sobre el fuego. Este problema nos parece tan directamente psicológico que no dudamos en hablar de un psicoanálisis del fuego.” (Bachelard 1966: 9). El comportamiento del fuego para las ciencias es análogo a la *psyché* para la psicología y al cerebro para las neurociencias. El fuego ha sido reprimido y las explicaciones tetralógicas y tautológicas, desde la época de Bachelard hasta ahora, no han variado mucho. El autor lleva a cabo un psicoanálisis del ligero estado hipnotizado de consciencia del observador científico que, en su ensueño, no es capaz de neutralizar la mirada primitiva y ancestral que, contemplando la llama, intenta reducirla a concepto u objeto sin éxito, debido a las inevitables interferencias del aparato intuitivo y subjetivo de lo inconsciente. En el modo particular de análisis que Bachelard lleva a cabo observo similitudes con el método de la psicología descriptiva de Brentano y el análisis de la *psyché* de Freud, especialmente la variación de Jung. Lo “inconsciente del espíritu científico” (Bachelard 1966: 22) depende de las

experiencias infantiles subjetivas. Por lo tanto, la *neotenia* participa como el substrato básico desde donde se conforma y constituye, plásticamente, el ideal científico y su proceder inconsciente. Partiendo de este mismo substrato originario y biológico de la *psyché*, se constituye también la vivencia social del fuego como ser animado que requiere de alimentación, digestión y de respeto; fundamento de una relación inhibidora y restrictiva al respecto de éste. Según Bachelard, se genera primero la convención social, cultural y familiar del fuego como uno de los *tabú* más primigenios, la primera prohibición, solo después la experiencia de que, efectivamente, quema.

A la imagen del fuego le rodea un aura de misterio, erotismo, sexualidad y peligrosidad que estimula la avidez del niño por investigarlo, jugar con él, apagarlo o dominarlo. El fuego y su origen, vinculándose a la técnica arquetípica y a su esencia, se asocia al robo (*hybris*) y a un inseparable azar y accidentalidad que son parte de su naturaleza particular. Igual que el niño que coge a hurtadillas las cerillas de sus padres sin que lo vean, como ejemplifica Bachelard, así Prometeo robó el fuego a los dioses para los humanos. No en vano la estatua de Prometeo robando el fuego sagrado a los dioses fue trasladada del centro de Chernóbil hacia la misma planta donde el accidente ocurrió, como una especie de recordatorio arquetípico de un crimen por el cual los humanos han terminado pagando de algún modo. El fuego es indomable. A veces el error lleva a la fatalidad técnica de una explosión o un desastre horrible por el exceso de dominación que se le quería infligir. Se rebela.

Símbolo de vida y de muerte, ha conformado el objeto de conquista por el ser humano desde que surgieron las primeras tentativas filosóficas, científicas y espirituales, y, pese a todo el progreso tecnológico y científico, su estatuto accidental es ineludible e inconquistable. El fuego pertenece al ámbito de lo Real lacaniano en el sentido de que, aún con todos los avances y tecnologías que permiten la maleabilidad, control y dominación de la *phýsis* y del *bíos*, su esfera concreta nunca termina de ser del todo conquistada ni controlada, y, en este sentido, es un paradigma-arquetipo trascendental de comprensión del estatuto ontológico de lo político en clave de accidente o singularidad y de su sujeto, imposible de ser gobernado y atravesado nunca del todo por las redes de poder. Bachelard da por terminado su ensayo el 11 de diciembre del 1937, casi a dos años del estallido de la 2ª guerra mundial, con el siguiente final:

Tomar el fuego o darse al fuego, destruir o consumirse, seguir el complejo de Prometeo o el complejo de Empédocles: tal es el giro psicológico que transforma todos los valores, que muestra también la discordia de los valores. ¿Cómo probar mejor que el fuego es la ocasión, en el sentido muy preciso de C. G. Jung, «para un complejo arcaico fecundo», y que un psicoanálisis especial debe destruir en él las dolorosas ambigüedades para mejor liberar las dialécticas alertas que dan a la ensoñación su verdadera libertad y su verdadera función de psiquismo creador? (Bachelard 1966: 186)

1.4 Discusión: Cerebro y sujeto psicofísico/bioquímico

Conviene que la gente sepa que nuestros placeres, gozos, risas y juegos no proceden de otro lugar sino de ahí (del cerebro), y lo mismo las penas y amarguras, sinsabores y llantos. Y por él precisamente, razonamos e intuimos, y vemos y oímos y distinguimos lo feo, lo bello, lo bueno, lo malo, lo agradable y lo desagradable, distinguiendo unas cosas de acuerdo con la norma acostumbrada, y percibiendo otras cosas de acuerdo con la conveniencia; y por eso al distinguir los placeres y los desagradados según los momentos oportunos no nos gustan (siempre) las mismas cosas. (Hipócrates 2018: 208)

1.4.1 *Psyché*

En este apartado discutiré en detalle los conceptos, principios, elementos y nociones más importantes para esta investigación y para la constitución del marco teórico. De este modo también se evitarán equívocos y me posicionaré al respecto de los frentes y perspectivas contemporáneas relevantes al respecto.

El primero de esos conceptos, el *alma*, tiene una larga historia y connotaciones religiosas que complicarían su uso, por lo que prefiero utilizar en su lugar el término *psyché*, tal y como ya he hecho hasta aquí. Para los griegos *psyché* consiste en el aliento vital¹¹⁰ que todo sujeto y cuerpo, efectivamente, es. De modo que, según este término, tanto lo corpóreo como lo psíquico tienen su nexo en la vida. Además de esta acepción primigenia y originaria, que es más adecuada a los enfoques contemporáneos de la filosofía continental, como por ejemplo el de Varela, Butler o Malabou, están también las perspectivas de la psicología y sus múltiples escuelas, que usan este término para referirse, básicamente, a la fenomenología de la mente o conciencia humana. Me adhiero a la acepción griega arcaica y, en referencia a la psicología, concretamente al enfoque psicoanalítico, mi uso del término será en tanto que estructura modal en la que participan factores históricos, lingüísticos, geográficos, políticos, etc. No la concibo reducida a una materialidad mecánica inerte sin vida ni actividad, como tampoco a una entidad mental separada de lo corpóreo. Por lo tanto, la definición que propongo de *psyché* no está desligada del factor corpóreo o del cuerpo como eje ontológico, sujeto y *cuerpo poietico*, como tampoco de la vida (*bíos*). Y es la siguiente: la *psyché* es la estructura modal efectiva y temporal que, a su vez, opera como efecto y producto de múltiples factores inherentes a su materialidad propia que pueden ser lo histórico, geográfico, lingüístico, discursivo, político, biológico o fisiológico, psicológico, cultural, etc. La relación estructural con estos factores es multidireccional, es decir, no hay una prioridad ontológica por estos sobre la *psyché* ni viceversa: se co-determinan de forma mutua. Como estructura viva y corpórea opera en constante cambio y es la agente de la voluntad individual. Entre los muchos factores con los que la *psyché* interacciona uno muy importante es lo inconsciente, que forma parte de ésta y la atraviesa. Resumiendo: *psyché* es aliento vital, mental

¹¹⁰ Los términos de *vida (bíos)* y, sobretudo, *verdad vivida* en tanto que estructuras trascendentales y horizontes de sentido para la comprensión del cerebro en su relación con la *psyché* y el *cuerpo*, serán, por ende, los nexos ontológicos de las relaciones que iré tratando a lo largo de la tesis doctoral.

y corpóreo, estructura modal *poiética* y a la vez el producto de los factores con los que interactúa y a los que constituye.

1.4.2 Cerebro, *enacción* y plasticidad

Asumiré el cerebro, segundo término y elemento ejemático en esta investigación, desde la concepción contemporánea y enactivista de la neuroplasticidad y la neotenia, que se opone a la que lo concibe en clave computacional, como *hardware* o máquina, defendida por la corriente computacional del cognitivismo, hoy todavía vigente en algunos enfoques¹¹¹. Tomaré este órgano como materia orgánica y corpórea, de modo que de forma particular es extensión de una corporalidad entendida como enactiva. Sin embargo, como substrato orgánico y condición material de posibilidad de la facultad cognoscitiva, atravesada e imbricada por la *psyché*, el cerebro se encuentra en una posición teórica compleja: por un lado, los neurocientíficos lo ven como la causa material de la *mente*, del *Yo* o de la *conciencia*, y, por el otro, la tradición filosófica lo ha asumido muchas veces como puente entre la *psyché* y el cuerpo. Actualmente y en rasgos generales, el cerebro es considerado por los neurocientíficos como el órgano principal y causal de la mente y la cognición en general, sin tematizar la *psyché*.

Mi enfoque es particular al respecto porque ofrece una dificultad filosófica que se me impone desde el propio marco teórico, en la medida en que propongo concebir el cerebro no como mero órgano computacional, encargado solamente de la percepción o del manejo de los *inputs-outputs*, ni tampoco como puente, sino como estructura corpórea de significación con un alto grado de independencia biológica y fisiológica. La dificultad, por lo tanto, estriba en mi concepción corpórea tanto de la *psyché* como del cerebro, es decir, ¿me lleva mi marco teórico y mis planteamientos a un determinismo materialista, biologicista o a un reduccionismo monista? O, en caso contrario, ¿a un dualismo? Estas preguntas son relevantes porque el reto epistemológico y ontológico que asumo en esta investigación es ir más allá del monismo y del dualismo, respetando a la vez la perspectiva cognitiva, material y la psíquica.

Al respecto de los términos biológicos como el *bíos*, la *plasticidad*, la *neotenia*, la *autopoiesis*, el *automatismo*, la *autonomía*, así como la *organización* y la *emergencia* de la estructura de las redes neuronales, me remito a Francisco Varela¹¹², Eleanor Rosch y Evan Thompson y a su enfoque

¹¹¹ Véase *The Mind's New Science. A History of the Cognitive Revolution* (1985) de Gardner, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science* (2008) de Boden, *The Cognitive Neurosciences* (2014) de Gazzaniga, Mangun y Blakemore, *Mind: An Introduction to Cognitive Science* (1996) de Thagard, *How the Mind Works* (2015) de Pinker, *Neuroanatomía funcional y clínica* (2001) de Bustamante, *Neurociencia cognitiva de la memoria* (2003) de Eichenbaum, *Neurobiology* (1994) de Sheferd, *Artificial Intelligence* (2018) de Neapolitan y Jiang y *Neurociencia cognitiva* (2013) de Ripoll.

¹¹² Junto con su supervisor y maestro, Umberto Augusto Maturana Romesin, filósofo y biólogo chileno, introdujeron en la biología y el cognitivismo la noción de la *autopoiesis*: principio biológico presente en la cualidad autónoma y auto-

transversal que plasman en *De cuerpo presente* (1992), correspondiente a mi tentativa por una vía intermedia y por evitar los reduccionismos de cualquier índole:

Al contrario, los cerebros operan de forma distribuida a partir de interconexiones masivas, de modo que las conexiones reales entre los conjuntos de neuronas cambian como resultado de la experiencia. En síntesis, estos conjuntos revelan una aptitud autoorganizativa que no hallamos en el paradigma de la manipulación de símbolos. (Varela, Rosch y Thompson 2005: 111)

Nuestra intención es sortear esta geografía lógica de "interno/externo" estudiando la cognición ni como recuperación ni como proyección, sino como acción corporizada. (Varela 2005: 202)

En el siguiente fragmento Varela coincide con las críticas que proyecté acerca del cognitivismo ortodoxo y de las neurociencias aludiendo a un dualismo implícito y un paradigma representacional. También reafirma la importante noción de la *experiencia* y *acción corporizada* como punto de confluencia entre lo biológico, lo político y lo social. Los autores enfatizan una diferencia específica al respecto de los paradigmas simbólicos y los biológicos. Siguen:

Las ciencias cognitivas parecen brindar, pues, un modo de hablar de la representación sin cargar con la imagen filosófica tradicional de la mente como espejo de la naturaleza. Pero esta apariencia es equivoca. (...). Por el contrario, un rasgo crucial de esta imagen permanece vivo en las ciencias cognitivas contemporáneas: la idea de un mundo o medio ambiente con rasgos extrínsecos, pre-dados, que se recobran mediante un proceso de representación. En algunos sentidos el cognitivismo es la más enérgica formulación de la perspectiva representacional de la mente inaugurada por Descartes y Locke. (Varela, Rosch y Thompson 2005: 166)

Hacen referencia al dualismo implícito que radica y se practica en las ciencias cognitivas y su comprensión o entendimiento del cerebro. Concibo, con los autores, el cerebro como una estructura orgánica activa y pasiva, a la vez que operativa y con un alto grado de independencia biológica, aptitud auto-organizativa y fisiológica a raíz de su cualidad específica, la plasticidad, y, además, participe, como uno de los factores principales, en la interacción con la *psyché*. El cerebro es condición de posibilidad material de la *psyché* lingüística y es constitutivo de ella en cuanto que la determina de una forma directa y es determinado, a su vez, por ésta. La perspectiva material no le cierra al cerebro, por tanto, su dimensión mental, lingüística, psicológica, histórica y cultural. Por consiguiente, el cerebro se encuentra en una compleja encrucijada en la que participan, de forma relacional, la *psyché* y el cuerpo, sin quedar limitado por ello a ser solo el puente a través del cual no

organizativa de las células vivas y la estructura de lo orgánico. Maturana es el antecedente principal de Francisco Varela y de los continuadores de estas investigaciones. Destacan obras como *Principles of Biological Autonomy* (1979), *De máquinas y seres vivos* (1998), *Autopoiesis and Cognition* (1980), *The Tree of Knowledge* (1998), *El fenómeno de la vida* (2000), *De cuerpo presente* (1992) con la versión revisada en inglés, *The Embodied Mind* (2016), *Mind in Life* (2007), escrito por el discípulo de Varela, Evan Thompson, y *Sleeping, Dreaming, and Dying: An Exploration of Consciousness* (2002), de Varela y el Dalai Lama. El horizonte de comprensión y actividad de estas investigaciones gira en torno a la vida (*bíos*) desde una perspectiva transdisciplinar que imbrica la biología, la fenomenología, las neurociencias cognitivas y el budismo. Conforman uno de los transfondos de base principales de mi investigación en esta tesis, que pretendo reubicar, extender y hacer dialogar, en su contexto, con la perspectiva ontológica, biopolítica y psicoanalítica. Esta tesis doctoral, por ende, se enmarca como una aplicación del enactivismo en la investigación acerca de lo político.

acontecieran constantes cambios que repercutieran en los otros elementos de la relación.

Durante el siglo XX, al respecto de esta cuestión, la URSS y sus científicos, en la línea del marco teórico biológico y genético, desarrollaron el enfoque y teoría de la *actividad*. Bajo la dirección y supervisión de Lev Vygotsky¹¹³, unos jóvenes Alexei Leontiev, Serguey Leonidovich Rubinstein y Alexander Luria desarrollaron una psicología científica de metodología materialista e histórico-marxista-leninista, de base social, cultural, genética y biológica, donde se estudió el cerebro y la *psyché* humana desde una óptica multifuncional, transversal, sistemática y estructural. Uno de los herederos más relevantes de estas investigaciones es el neurobiólogo y paleoantropólogo contemporáneo Serguey Sabelev¹¹⁴, que trataré más adelante.

Habiéndose producido considerables avances, los estudios soviéticos, pese a la guerra fría y la tensión occidente-oriente, retomaron contacto con las instituciones científicas occidentales en los años 60, dando lugar a una síntesis en lo que hoy llamamos neuropsicología cognitivo-conductual, que se había alejado del localizacionismo y de la frenología precedente. Muchas de las nociones neurocientíficas contemporáneas fueron desarrolladas, anteriormente, por los investigadores soviéticos, entre éstas: la *plasticidad* del desarrollo neuronal y su vinculación con los factores culturales, sociales e históricos, que ellos llaman *morfogénesis* y *transdiferenciación* de lo celular y lo neuronal (es el otro denominativo de la plasticidad en biología). Luria aplicaba metodologías que sintetizan aspectos discursivos (la historia, la cultura y la sociedad) con los científicos (la herencia genética, las malformaciones, las anomalías, las estructuras materiales, la genética, la biología, etc.).

La tesis central de la escuela soviética, pensada primeramente por Vygotsky, se resume en que

¹¹³ Proyecto libre y gratuito de recuperación y edición internacional de la ingente obra completa de Vygotsky en <https://psyanimajournal.livejournal.com/3526.html>, consultado por última vez el 29/06/2018.

¹¹⁴ La vía investigativa soviética en el campo de las ciencias contemporáneas, específicamente la biología, neuropsicología y paleoantropología, ha sido proseguida bajo las mismas directrices y metodologías de los investigadores de principios del siglo XX. Tras la disolución de la URSS el enfoque no ha variado mucho y aspectos que son más sutiles o inhibidos en la praxis científica occidental no lo son tanto en la rusa. Por ejemplo, el paleo-antropólogo y neurobiólogo ruso, miembro del RAN (*Rossiskaya academia nauk*: “Academia de ciencias de Rusia”) en el apartado del desarrollo embrionario y molecular del sistema nervioso y de la evolución morfológica del cerebro, Serguey Sabelev. Algunos de sus descubrimientos más notables han sido la detección de la neotenia y la plasticidad genética en las fases iniciales del desarrollo embriológico del SN, concretamente en la columna vertebral. La ausencia de un determinismo genético total en las fases más iniciales del desarrollo demuestra la parcial indeterminación del cual parte el desarrollo y la ausencia de un teleologismo genetista. Otra idea del autor es que, como especie, estamos asistiendo a una etapa histórica de involución, en clave evolutiva. He consultado los siguientes trabajos de Sabelev, en los que he basado algunos datos y conocimientos neurocientíficos que utilizaré en el desarrollo de esta investigación: *Нищета мозга* (2016) (La pobreza del cerebro), *Изменчивость и гениальность* (2018) (Mutabilidad y genialidad), *Морфология сознания* (2018) (Morfología de la conciencia), *Эмбриональная патология нервной системы* (2007) (Patología embriológica del sistema nervioso), *Атлас мозга человека* (2005) (Atlas del cerebro humano), *Происхождение мозга* (2005) (Origen del cerebro), *Стадии эмбрионального развития мозга человека* (2002) (Estadios del desarrollo embrionario del cerebro humano), *Эмбриональное формирование мозга позвоночных* (1993) (Desarrollo formal y embriológico del cerebro de los vertebrados), *Сравнительная анатомия нервной системы позвоночных* (2001) (Anatomía comparada del sistema nervioso de los vertebrados) y *Введение в зоопсихологию* (1998) (Introducción a la zoopsicología).

la génesis de la conciencia está en la *actividad*¹¹⁵ y no viceversa. Su naturaleza se explica mediante una operatividad cerebral multi-sistemática, multi-funcional, de organización vertical y horizontal a la vez, y basada en la actividad fisiológica elemental del sistema nervioso (el cerebelo y el sistema límbico). Esto coincide con el enfoque enactivista de la cognición como acción corporizada, así como del cerebro y de la vida en una clave no computacional ni localizacionista. Luria¹¹⁶ desarrolla estas ideas en *Fundamentos de la neuropsicología* (1973), donde señala y analiza la acción del cerebro como una unidad intrínsecamente diferenciada, pero operativa de forma estructural (arquitectura vertical y horizontal), y cohesionada de modo que los diversos módulos funcionales del cerebro están diferenciados difusamente, sin fronteras estáticas y trabajando a la vez. Traduzco:

Remarcando el complejo carácter de la actividad psicológica humana y procurando hallar sus rasgos específicos en conductas de carácter coherente (Monakov) o conductas basadas en abstracciones y categorizaciones (Goldstein), estos autores no aceptaban la postura acerca de que las funciones específicas estaban enlazadas a estrechas localizaciones en el cerebro, así como tampoco a las proyecciones elementales de la corteza cerebral y expresaban la opinión de que complejas manifestaciones de la semántica o de la conducta categorial estaban basadas, más bien, como resultado de la actividad de todo el cerebro, y no solamente como producto del trabajo de regiones cerradas de la corteza cerebral. La duda de la posibilidad de estrechas localizaciones de complejos procesos psicológicos (cognitivos) en la corteza a menudo llevaba a estos autores a separar dichos procesos del substrato cerebral y reafirmar su naturaleza espiritual específica, y precisamente es esta la posición a la que llegaron en el final de sus vidas tan ilustres investigadores como lo fueron Monakov (1928) y Sherington (1934, 1942), o bien al intento de demostrar que la conducta categorial, en su complejidad, se da como el producto dependiente de la actividad, en gran medida, de todo el cerebro más que por la participación concreta de tales o cuales determinadas zonas de la corteza (Goldstein, 1934, 1948). De esta manera, legítimas dudas de la verdad del enfoque mecanicista de los "estrechos localizacionistas" desenvocaba al reconocimiento dualista de la naturaleza espiritual de los procesos psicológicos (cognitivos), o bien a la postura acerca del cerebro como unidad indiferenciada y no determinante en el rol supuesto de realizar la actividad psicológica (cognitiva) (...). (Luria 2003: 90)¹¹⁷

¹¹⁵ *Деятельность (deyatelnost)* puede ser traducido también como "acción", "labor" o "hacer".

¹¹⁶ He consultado, para una síntesis de la escuela soviética de neuropsicología, los siguientes trabajos de Luria: *Психоанализ как система монической психологии* (1925) (El psicoanálisis como sistema monista de psicología), *Речь и интеллект в развитии ребёнка* (1927) (El habla y el intelecto en el desarrollo infantil), *Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок* (1930) (Estudios sobre historia de la conducta: mono, primate y niño) con Vigotsky, *Учение об афазии в свете мозговой патологии* (1940) (Estudio sobre la afasia a la luz de la patología cerebral), *Травматическая афазия* (1947) (Afasia traumática), *Восстановление функций мозга после военной травмы* (1948) (Recuperación de las funciones cerebrales tras heridas de guerra), *Речь и развитие психических процессов у ребёнка* (1956) (Habla y desarrollo de los procesos psicológicos en el niño), con Yudovich, *Умственно отсталый ребёнок* (1960) (Sobre el retraso infantil), *Высшие корковые функции и их нарушение при локальных поражениях мозга* (1969) (Funciones superiores de la corteza y los daños asociados a pérdidas locales del cerebro), *Мозг и психические процессы* (1970) (El cerebro y los procesos psíquicos), *Лобные доли и регуляция психических процессов* (1966) (Lóbulo frontal y la regularización de los procesos psíquicos), *Маленькая книжка о большой памяти, ум мнемониста* (1968) (Pequeño librito sobre la gran memoria. La mente del mнемониста) con Shereshevsky, *Психология как историческая наука* (1971) (La psicología como ciencia histórica), *Об историческом развитии познавательных процессов* (1974) (Acerca del desarrollo histórico de los procesos de aprendizaje), *Нейропсихология памяти* (1974) (Neuropsicología de la memoria), *Основные проблемы нейролингвистики* (1976) (Problemas fundamentales de la neuropsicología), *Язык и сознание* (1979) (Lenguaje y conciencia), *Потерянный и возвращённый мир* (1971) (Mundo perdido y devuelto), *Этапы пройденного пути. Научная автобиография* (2001) (Etapas de un camino ya pasado. Autobiografía de la labor científica), *Природа человеческих конфликтов. Объективное изучение дезорганизации поведения человека* (2002) (Naturaleza de los conflictos humanos. Estudio objetivo de la desorganización de la conducta humana), *Лекции по общей психологии* (2007) (Lecciones de Psicología general) y *Психологическое наследие* (2003) (Herencia psicológica).

¹¹⁷ Указывая на сложный характер психической деятельности человека и пытаясь найти его специфические черты в

Más adelante y en la misma obra, Luria sintetiza la crisis que impedía tanto a las perspectivas o enfoques localizacionistas como a las sostenidas por los críticos del localizacionismo de obtener una brecha o frente para el avance de la neuropsicología (y neurociencias en general) en el campo científico. Los enfoques radicales llevaban a un callejón sin salida. Por este motivo, Luria ofrece una vía alternativa mediante la cual los términos *función* y *localización* son redefinidos según el prisma de sistemas funcionales en los que participan diversos elementos, órganos o factores de forma integral y cooperativa. Para explicarlo recurre a ejemplos como lo son el sistema funcional digestivo o respiratorio porque, en ellos, participan múltiples detonantes de forma simultánea. Este modelo aplica al sistema funcional locomotor del cerebro, es decir, la estructura cerebral no opera ni por zonas concretas de mando localizadas ni por una modalidad unitaria, así como des-diferenciada (o indiferenciada), de un cerebro rudimentario. Más bien es una vía intermedia que Luria propone mediante el concepto de sistema funcional, según el cual el cerebro es una compleja red estructural de sistemas y zonas entrelazadas y transversales que son difusamente localizadas (es decir que su localización ya no será puntual o de "zona limitada por fronteras", sino que será de zona intercomunicada, abierta y permeable) y que operan de forma conjunta y diferenciada. Para explicarlo el autor pone el siguiente ejemplo paradigmático. Traduzco:

El movimiento humano, caracterizado por la capacidad de desplazamiento en el espacio, acabar en un determinado punto o realizar cualquier gesto, nunca puede ser realizado solamente por un único impulso eferente. El aparato locomotor, con los elementos móviles que lo hacen posible posee, por regla general, de un enorme margen de libertad, y si le sumamos que, además, en el movimiento participan grupos de músculos, hace imposible que el movimiento sea gobernado únicamente por un impulso eferente. Para que el incipiente movimiento sea realizado es imprescindible la constante actividad correctora de sus impulsos aferentes, los cuales señalan e informan de la situación y estado de las extremidades móviles en el espacio y acerca de los cambios en la musculatura. (Luria 2003: 93) ¹¹⁸

осмысленном характере поведения (Монаков) или абстрактной установке и категориальном поведении (Гольдштейн), эти авторы не принимали положения о том, что соответствующие функции привязаны к ограниченным участкам мозга так же, как элементарные отправления мозговой ткани, и высказывали мысль, что сложные явления семантики или категориального поведения являются, скорее, результатом деятельности всего мозга, чем продуктом работы ограниченных участков мозговой коры. Сомнения в возможности узкой локализации сложных психических процессов приводили этих авторов либо к отрыву психических процессов от мозгового субстрата и к признанию их особой духовной природы, а именно такую позицию заняли к концу своей жизни такие выдающиеся исследователи, как Монаков (1928) и Шеррингтон (1934, 1942), либо же к попытке показать, что категориальное поведение является наиболее высоким уровнем мозговой деятельности, зависящим в большей степени от массы вовлеченного в работу мозга, чем от участия тех или иных определенных зон мозговой коры (Гольдштейн, 1934, 1948). Таким образом, справедливые сомнения в правомерности механистического подхода «узких локализационистов» приводили либо к оживлению дуалистического признания духовной природы психических процессов, либо к оживлению идей о мозге как недифференцированном целом и решающей роли его массы в осуществлении психической деятельности [...]. (Luria 2003: 90)

¹¹⁸ Движение человека, имеющего намерение переместиться в пространстве, попасть в определенную точку или выполнить некоторое действие, никогда не может осуществиться одними лишь эфферентными, двигательными импульсами. Уже то, что опорный двигательный аппарат с подвижными суставами имеет, как правило, огромное число степеней свободы, умножающееся еще более от того, что в движении участвуют группы сочленений, делает движение принципиально неуправляемым одними только эфферентными импульсами. Для того чтобы начавшееся движение осуществилось, необходима постоянная коррекция его афферентными импульсами, которые

Lo que implica, por supuesto, que diversos sistemas funcionales contribuyen al funcionamiento eficiente del sistema funcional locomotor del cerebro. De modo que los sistemas funcionales de la visión, del oído (en el que está situado además el sentido del equilibrio y de la situación con respecto al espacio), e incluso del tacto (en las plantas de los pies), participan a la vez en lo que a simple vista podría parecer una función básica como es el movimiento corporal. Esto hace imposible que una sola y única zona localizada y cerrada sea la encargada de operar en la acción del movimiento corporal. Este ejemplo es paradigmático, lo cual significa que la misma co-implicación plural de los sistemas funcionales en el cerebro se da en otras acciones cognitivas del cuerpo y de la *psyché*, e incluso en acciones complejas a las que hacían alusión los autores mencionados por Luria, las relacionadas con complejos procesos psicológicos (como el lenguaje o el acto categorizador). Estas investigaciones, bajo mi punto de vista, se enmarcan adecuadamente con las enactivistas. La tradición occidental se ha acogido solamente a una interpretación cognitivo-conductual de la obra de Luria, su aspecto psicofarmacológico o patologizador, desdeñando los estudios sociopsicológicos y la lectura del enfoque en clave de *acción* corpórea. Mi interpretación discrepa de la lectura conductual.

Al respecto de la historicidad del cerebro, que la escuela soviética ya había expuesto en la primera mitad del siglo XX, como de su cualidad plástica, tenemos a diversos autores que concuerdan, entre ellos Malabou y Doidge, y que afirman la actividad o el hacer del cerebro entendido como sujeto de sí mismo, con una tendencia y *praxis autopoietica*, muchas veces sin que el individuo sea consciente siquiera de esos procesos. Malabou, ya al principio de *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* (2007), hace indisociable del cerebro su historicidad constitutiva, en virtud de esa cualidad plástica.

Se trata de un vínculo estructural tan profundo que define, en cierto modo, una identidad. No se trata de que el cerebro tenga una historia -que se confunde con la de su constitución en objeto de la ciencia- sino de que él mismo es una historia. Se puede afirmar hoy en día que existe una historicidad constitutiva del cerebro. (Malabou 2007: 7)

Añadiendo más adelante:

En efecto, según su etimología -del griego *plassein*, modelar-, la palabra "plasticidad" tiene dos significaciones fundamentales: la capacidad de recibir forma (la arcilla se dice que es "plástica") y la capacidad de dar forma (como en las artes o en la cirugía, artes plásticas o cirugía plástica). (Malabou 2007: 11)

Estoy de acuerdo con el "vínculo estructural" (Malabou 2007: 7), así como con su concepción de *plasticidad*, pero no con dejar de lado la cuestión de la conciencia (Malabou 2007: 7). Dejándola de lado podemos incurrir en substituir la conciencia por un "nosotros" (Malabou 2007: 9), una especie de sujeto neuronal colectivo, o por un *self* cerebral, el mismo *Yo* y sujeto cartesiano, transpuesto en clave

сигнализируют о положении движущейся конечности в пространстве и об изменении вязкости мышц. (Luria 2003: 93).

discursiva en la figura orgánica del cerebro. Aquí radica el compromiso hegeliano y marxista de la autora, bajo su lectura propia y particular, cuando identifica lo psíquico y lo cerebral en la síntesis del "sí mismo neuronal" (Malabou 2007: 64) o "proto-sí mismo" (Malabou 2007: 64). Para terminar de esbozar la concepción de la plasticidad cerebral de Malabou cabe considerar:

La plasticidad de las células madre. Que permite imaginar entre multipotencia y pluripotencia toda una gama de diferenciaciones, es un magnífico ejemplo, tal vez el paradigma, del significado <<abierto>> de la plasticidad. Según este significado la plasticidad designa generalmente la aptitud para cambiar de destino, modificar su trayectoria, navegar de forma diferente, reformar su forma y no solamente constituirlo, como viene a decir el sentido <<cerrado>>. (Malabou 2007: 23)

No es una obertura sin límites, ya que hay cierto margen de actuación posible que la propia Malabou sitúa en la plasticidad destructiva y a la que yo añado la neotenia biológica, que es condición y límite del desarrollo humano. Malabou expone las tres modalidades de plasticidad: *plasticidad de desarrollo*, *plasticidad de modulación* y *plasticidad de reparación* (Malabou 2007: 24). La plasticidad de desarrollo se refiere a los procesos *autopoiéticos* y orgánicos del cerebro en los que éste produce, crea, destruye y reorganiza diversas redes neuronales según el punto de partida genético de base y, tras la formación, el curso de las circunstancias del individuo/organismo (*ontogénesis*). Esto corresponde al desarrollo embriológico y de maduración del organismo en general. Malabou ve en esta fase la significación cerrada o determinada de la formación cerebral y su plasticidad, condición de posibilidad para la plasticidad de modulación, que sería la siguiente fase de significación abierta de la plasticidad. Malabou la describe como la "modificación de las conexiones neuronales por modulación de la eficacia sináptica" (Malabou 2007: 28) mediante potenciación o depresión, es decir, mediante el uso las conexiones sinápticas se fortalecen y se hacen más eficientes, mediante el desuso, se atrofian. Aquí entra en juego el poder de *transdiferenciación* que Malabou menciona como eso que permite el margen de libertad política o de actuación, con lo cual concuerdo plenamente: "La potenciación a largo plazo está, pues, ligada estructuralmente a la depresión a largo plazo, este vínculo constituye la fuerza diferenciadora o mejor trans-diferenciadora de la plasticidad neuronal." (Malabou 2007: 31).

Finalmente, habla de la plasticidad de reparación, que consiste en la cualidad fisiológica del cerebro por renovarse a sí mismo y la capacidad de "compensar ciertos déficit causados por las lesiones" (Malabou 2007: 32). También la llama *neurogénesis secundaria* para diferenciarla de la plasticidad de desarrollo, la embriológica. Según Malabou las tres modalidades se dan simultáneamente e interactúan la una con la otra. Me adhiero a la concepción que tiene Malabou de *plasticidad*, que es compartida por numerosos neurocientíficos contemporáneos, así como por diversos autores que compaginan la vocación científica con la filosófica (Rubia y Varela). Sabelev también se sitúa en este marco refiriéndose a la plasticidad como *morfogénesis* o procesos de *transdiferenciación*.

Doidge, en contraste, no entra tanto en el terreno filosófico y se limita a describir múltiples casos documentados, así como procesos de investigación de algunos de los neurólogos más influyentes del siglo XX, en los que el lector puede ver constatar la poderosa cualidad plástica del cerebro. Además, una conclusión interesante a la que llega es que no hay determinismo funcional a nivel fisiológico ni biológico, el grado de funcionalismo de los módulos o zonas cerebrales no está rígidamente predeterminado genética o fisiológicamente, sino que es fluctuante y según las circunstancialidades en las que se ve inmerso. A esta idea también se suscribe Malabou y Sabelev. Dificilmente sería el cerebro un organismo plástico si estuviera rígidamente predeterminado. Sin embargo hay una base o substrato filogenético que sí que está pre-determinado, dicho de otro modo: una organización biosistémica mínima para toda operatividad. El substrato es una determinación hacia la indeterminación y lo abierto (la ontogénesis individual). Esto es explicable por la interacción entre la genética y la epigenética: el genoma, el genotipo y el fenotipo, a la que volveré más adelante. A lo largo de su obra *The Brain that Changes Itself* (2007) el autor expone diversos casos en los que personas con problemas, enfermedades, lesiones o anomalías en su organización cerebral logran a través del ejercicio, antropotécnicas y anatomopolítica del sujeto autónomo y de la actividad cerebral y corporal, superar, re-equilibrar o compensar las diversas limitaciones cognitivas y funcionales. El valor de este libro consiste más en la selección de casos paradigmáticos que ayudan a entender los diversos modos de plasticidad que como aportación a las neurociencias o a la teoría de la *plasticidad*.

El fisiólogo y catedrático de medicina Francisco J. Rubia es otro de los autores que subscriben la defensa de la cualidad plástica del cerebro. En su *El cerebro nos engaña* (2000) dice lo siguiente:

El cerebro es un órgano plástico, mucho más de lo que se ha creído hasta ahora, que se modifica con las entradas sensoriales que provienen del entorno. Es a causa de esta continua interacción con el entorno como, por selección natural, se produce el fantástico crecimiento del cerebro en el Homo sapiens. (Rubia 2000: 19)

Rubia se refiere a la encefalización. Desde la antropología, Roger Bartra contribuye a esta discusión con un capítulo entero dedicado a la plasticidad en su *Antropología del cerebro* (2014). Define plasticidad como: “La forma en que las redes cerebrales se configuran para adaptarse a las experiencias con las que se enfrenta un individuo en su interacción con el contorno ambiental a lo largo de su vida.” (Bartra 2014: 43).

Por sus cualidades neuronales el cerebro consiste y opera de forma estructural, siempre cambiante en función de su actividad y reestructurándose sin cesar a sí mismo. Sería la conclusión principal y común de los autores a los que me he remitido. Considero, pero, que carece de atención suficiente o total el tratamiento del aspecto neoténico en el tema del desarrollo embriológico del organismo y que se conserva en la madurez. Además, este poder plástico del cerebro ofrece una

problemática en el ámbito de la reflexión biopolítica por dos motivos: por un lado, como corporalidad y como correlato material de *psyché*, hace gala de una autonomía y voluntad plástica enormes; por otro lado, deduciéndose de esto último, se nos impone una dificultad en la dimensión política, por ejemplo, ¿dónde situar la agencia política y moral? y, en la dimensión biopolítica, ¿qué posibilidades de maleabilidad, subversión, domesticación, antropotécnicas, crianza, disciplina y subjetivación aparecen? ¿Podemos pasar por extensión de un cuerpo dócil a un cerebro dócil? ¿Se trata del tránsito de una biopolítica a una psicopolítica del cerebro? Estas cuestiones serán abordadas en el capítulo dos, tres y cuatro.

1.4.3 Sujeto psicofísico y bioquímico

En relación a conceptos como *Yo*, *conciencia*, *mente* o *sujeto* postulo que no es posible, desde mi marco teórico, tratarlos en clave esencialista o como unidades lógicas cerradas, puras y separadas de lo temporal y material. El término *sujeto* lo tomo en clave ontológica, siendo posible situarlo tanto en el cuerpo/cerebro como en la *psyché*, ya que ni desde un punto de vista efectivo ni teórico subsiste una separación o distinción *a priori*, es decir, no existe una anterioridad metafísica ni ontológica que otorgue legitimidad para hablar de las nociones que propongo en términos de unidades abstractas y preexistentes. Por tanto, no como sujeto puro o abstracto, sino como eje ontológico que no tiene un lugar preeminente ni definido de forma atemporal. La noción *consciencia* la usaré refiriéndome a una parte imbricada con la *psyché* y vinculada con la mente, la cognición, la representación y el pensamiento discursivo. La cuestión se hace más problemática ante la exposición de los planteamientos de estos autores: ¿Si el cerebro detenta un poder y una autonomía biológica y fisiológica tan grandes, dónde ubicar la agencia de esa voluntad? ¿Qué o quién ejerce tal voluntad? ¿Puede ser que el cerebro opere como una entidad ajena y extraña en el interior del propio cuerpo y entre ambos coexista una relación de inmunización, de lucha y dominio mutuo?

Al respecto de este problema, en el campo de la filosofía de la mente angloamericana¹¹⁹, es destacable la tarea crítica y exhaustiva que han emprendido diversos autores, entre ellos filósofos, neurocientíficos y psicólogos, para deshacer la centralización ideológica del cerebro, como si en ella estuvieran las respuestas a la totalidad de los problemas humanos y filosóficos. Los argumentos presentados por los autores (Dennett, Bennett, Hacker, Searle) se sistematizan en *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje* (2008), una obra que es literalmente un campo de batalla argumentativo entre dos frentes: por un lado los que defienden la centralidad causal de la conciencia

¹¹⁹ Como referentes de ésta véase: Ryle, Gilbert (2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós; Dennett, Daniel. (1995) *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós y Dennett, Daniel. (1997). *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*. New York: Basic Books.

en el cerebro y su categoría de sujeto psicológico (Bennett y Hacker), y, por el otro lado, los que objetan la imposibilidad de tal reduccionismo y de la predicación psicológica por el cerebro (Searle y Dennett). El libro fue escrito como resultado de una polémica a raíz del *Philosophical Foundations of Neuroscience* (2003) que tenía dos apéndices de Searle y Dennett en los que éstos manifestaban sus desavenencias con las posturas de Bennett y Hacker. En el año 2005 la American Philosophical Association (APA) invitó a la reunión en Nueva York a los autores de la PFN para una sesión de diálogo y debate crítico de tres horas. El resultado fue este libro colectivo escrito a modo de proposición-respuesta atravesada de un *pathos* que intensifica la lectura. La discusión y la polémica consistía en la cuestión de si es posible atribuirle una subjetividad radical al cerebro en relación a los predicados y atributos psicológicos. De lo que se sigue otra cuestión: ¿quién es el que piensa, ve, percibe, hace o siente?, ¿el cerebro o nosotros? Bennett y Hacker consideran que se ha incurrido en la falacia mereológica, la que otorga la totalidad funcional, causal y explicativa a una de las partes de lo que opera, de facto, como un todo. Sin embargo Dennett y Searle consideran que esta falacia no es tal en cuanto que el cerebro es parte del cuerpo y, por consiguiente, es posible atribuirle a éste los atributos y categorías correspondientes a los de la mente o conciencia. Es decir: el todo es el cuerpo.

En general, el tratamiento angloamericano de la cuestión, basado en la lógica analítica del lenguaje y otros métodos heredados del empirismo lógico anglo-germano, incurre en una búsqueda por solucionar la cuestión mediante la supeditación o la jerarquización entre los ámbitos de estudio (por ejemplo el ámbito neurobiológico y el computacional). Bennett y Hacker afirman una realidad *psicofísica* del Ser humano irreducible a los procesos neurobiológicos o computacionales y que pertenece al ámbito de la filosofía su dilucidación, así como Dennett y Hacker, por el contrario, ubican la conciencia, la inteligencia y la mente en y con los procesos neurobiológicos. Esta obra es un referente muy sintético del debate desde la escuela analítica, pero no se corresponde al marco teórico ontológico-relacional y enactivista de esta investigación, pese a algunas coincidencias, en especial con la postura de Bennett y Hacker al respecto. La cuestión, desde un tratamiento brentiano, ubicaría cada elemento o factor en su debido lugar, acorde a la estructura de la intencionalidad de la *psyché*. De igual modo que la hay entre el sujeto intencional y el objeto intencional (su contenido), también existe tal distinción entre la *psyché* y el cerebro. Mi postura es que el cerebro es la casa donde acontece y es atravesado por la *psyché*, su huésped, como también ésta está determinada por él. La correlación ha de entenderse como la que existe entre el fuego y el humo que genera o la del hielo que se derrite. La distinción entre el cerebro y la *psyché* es conceptual-metodológica, fruto de un resultado histórico, no

ontológica, y su *relación*¹²⁰ es intencional y co-constitutiva, no causal. *Ergo*, el sujeto es psicofísico y bioquímico.

1.4.4 Inteligencia autónoma, *bíos* e inteligencia artificial

Pasaré ahora a otro término importante: la inteligencia. Es un concepto complejo y término problemático que requiere un posicionamiento en el marco de esta investigación. Uno de los referentes es el modelo explicativo de la funcionalidad de la mente basado en la computación y en el cuerpo como máquina compleja defendido por Steven Pinker en su *How the Mind Works* (1998). Según Pinker somos máquinas pensantes que pueden llegar a construir, mediante la lógica y la ciencia computacional, inteligencias artificiales que serán capaces de entender que el Ser humano puede padecer dolor y otros atributos de la inteligencia biológica. Varela, desde el enfoque de la *enacción*,

¹²⁰En griego *ἐνκέφαλον* (*énképhalon*) y en latin *cerebrum*. Provenientes de la raíz indoeuropea *Ker2 (cabeza) y con el significado de “lo que lleva la cabeza” o “dentro de la cabeza”. En el ruso y armenio las palabras referidas al cerebro y al pensamiento comparten la misma raíz, siendo *ум* (*um*: mente), *мозг* (*mozg*: cerebro, encéfalo), *думать* (*dumath*: pensar) y *միտք* (*mitkh*: mente, pensamiento), *նյւթիղ* (*ugegh*: cerebro, encéfalo), *մտածել* (*mtatsel*: pensar). Estas particularidades etimológicas pueden ser una de las razones por las que la neurobiología soviética vinculó el cerebro con lo psicológico, lo cultural y lo fisiológico (lo biológico) en la *acción* o la *actividad*: su nexo e intersección. El lenguaje utilizado carece de una estructura gramatical dicotómica. Propongo, además, en un marco científico en base a la teoría cosmológica alternativa del ambiplasma del astrofísico Hannes Alfvén, una vía de investigación de la continuidad entre cerebro y los fenómenos psíquicos (pensamiento, percepción, inconsciente, etc.) vinculando el electromagnetismo y la bioquímica. Este frente es mayormente el predominante en el estudio molecular biofísico y químico de las redes neuronales y neurogliales y se llama bioelectromagnetismo. Πλάσμα (*plasma*) es formación en griego antiguo y se refiere, en la física de plasmas, al fenómeno de ionización y desionización en la conducta electromagnética del cuarto modo de agregación de la materia (después del sólido, del líquido y del gas). Las tecnologías contemporáneas, especialmente el electroencefalograma y la electromiografía, han permitido medir la actividad electromagnética del cerebro y distribuirla en un espectro de 5 ritmos conocidos como ondas Delta (1-3 Hz), Theta (3,1-7,9 Hz), Alpha (8-13 Hz), Beta (14-29 Hz) y Gamma (30-100Hz). No es el cometido de esta investigación la resolución de problemas científicos, pero sí, en tanto que actividad filosófica, de sugerir o apoyar tentativas o hipótesis científicas, así como mostrar posibles conexiones. En este caso, propongo como una posibilidad interdisciplinar o vía investigativa transversal para las ciencias la idea de que el electromagnetismo podría ser el concepto vinculante del *bíos*, de la *psyché* (con todo lo que conlleva) y del cerebro, diluyendo el clásico problema del dualismo/monismo de forma definitiva y de raíz. Como un dato a recordar es que el electroencefalograma es un medio técnico-médico que se suele utilizar para determinar, a modo de frontera ondulatoria, los estados psicológicos de los pacientes. Entre estos está el coma, y como caso extremo la muerte encefálica (o muerte cerebral). Esto me hace deducir que el sinónimo y explicación de la vida en el campo neurobiológico del cerebro es su actividad electromagnética, expresada en ondas. Para más detalle véase: Alfvén, Hannes. (1950). *Cosmical Electrodynamics*. Oxford: Clarendon Press; Alfvén, Hannes. (1981). *Cosmic Plasma, Astrophysics and Space Science Library, Vol. 82*. New York: Springer; Peratt, A.L. (2015). *Physics of the Plasma Universe*. New York: Springer; Jaakko, Malmivuo y Plonsey, Robert (1994). *Bioelectromagnetism: Principles and Applications of Bioelectric and Biomagnetic Fields*. Nueva York: Oxford University Press; Bradley J. Roth, Alvaro Pascual-Leone, Leonardo G. Cohen, Mark Hallett. “The Heating of Metal Electrodes During Rapid-Rate Magnetic Stimulation: A Possible Safety Hazard”. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology/Evoked Potentials Section* Volume 85, April 1992: 116–123; Alexandra Vossen, Joachim Gross & Gregor Thut. “Alpha Power Increase after Transcranial Alternating Current Stimulation at Alpha Frequency (a-tACS) Reflects Plastic Changes Rather than Entrainment.” *Brain Stimulation* 8, 2015: 499-508; Gregor Thut, Carlo Miniussi & Joachim Gross. “The Functional Importance of Rhythmic Activity in the Brain”. *Current Biology* 22, August 21, 2012: 658–663; Randolph F. Helfrich, Till R. Schneider, Stefan Rach, Sina A. Trautmann-Lengsfeld, Andreas K. Engel & Christoph S. Herrmann. “Entrainment of Brain Oscillations by Transcranial Alternating Current Stimulation” *Current Biology* 24, February 3, 2014: 333–339; Yu Huang & Lucas C. Parra. “Can Transcranial Electric Stimulation with Multiple Electrodes Reach Deep Targets?” *Brain Stimulation* 12, 2019: 30-40; Consultados por última vez el 23/03/2018: <http://www.plasmas.org/basics.htm>; <https://www.plasmacoalition.org/>; <http://openeeg.sourceforge.net/doc/> y <http://www.bem.fi/>

coincide en la idea de que la máquina y el organismo están vivas o pueden considerarse como organismos, por definición, biológicos. Traduzco lo que dice Pinker al respecto:

Cuando los ordenadores son programados en sistemas de razonamiento e inteligencia artificial, ellos han de ser innatamente dotados del entendimiento de las categorías básicas del mundo: objetos, que no pueden estar en dos lugares a la vez, animales, que viven en un intervalo de tiempo, las personas, a las que no les gusta el dolor, etc. Esto no es menos cierto al respecto de la mente humana. (Pinker 1998: 331)¹²¹

Searle, por el contrario, pese a su naturalismo biológico y centralismo causal del cerebro, considera que la explicación de la conciencia y de la mente no puede ser reducida a la computación. La demostración la hizo bajo la proposición del *experimento de la habitación china*¹²², consistente en la imagen mental de un ser humano encerrado en una habitación hermética con dos holguras mínimas para que se introduzcan hojas con inscripciones de ideogramas chinos por un sujeto de habla china externo a la habitación. El sujeto del interior de la habitación posee una serie de manuales de instrucciones que dictan qué responder (*output*) según qué ideograma o símbolo entre en la habitación (*input*), pero no sabe chino. Esta analogía explica que la IA solo es funcional según los algoritmos que se introduzcan en su programa operacional y no por *autonomía*. La idea del experimento es demostrar que la teoría de la inteligencia artificial fuerte, la que deduce de la producción de conciencia cerebral que las máquinas que posean IA producirán y serían conciencia de la misma manera, es falsa. De acuerdo a Searle, la conciencia emerge *en y con* el cerebro, metafóricamente como los procesos físico-químicos de transformación de materiales (por ejemplo de líquido a sólido o de líquido a gas, o de gas a plasma, etc.), como una manifestación causada por éste y de carácter sistémico superior y sofisticado. Ahora bien, para Searle, no es posible reducir la conciencia a meros eventos neurobiológicos, aunque sean sus causas. De este modo la inteligencia lingüística supone una modalidad que se estructura como un límite y una resistencia para la hipótesis de la inteligencia artificial fuerte. ¿Qué otros tipos de inteligencia oponen resistencia a una artificialización?

Malabou esboza su postura en *Morphing Intelligence* (2019)¹²³ como crítica de su obra anterior, que he citado antes: *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* (2007)¹²⁴. Las fronteras entre la vida biológica, la simbólica y la artificial se diluyen, conformándose tipologías de una y la misma vida. Se tratará de detallar, para la autora, cómo se articulan las relaciones dialécticas entre estas esferas para

¹²¹ When the computers are programmed into artificial intelligence reasoning systems, they have to be innately endowed with an understanding of the basic categories of the world: objects, which can't be in two places at once, animals, which live for a single interval of time, people, who don't like pain, and so on. That is no less true of the human mind. (Pinker 1998: 331).

¹²² Véase: Penrose, Roger. (1991). *La nueva mente del emperador*. Barcelona: Grijalbo Mondadori; <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-room/#3> (consultado por última vez el 22/03/2018) y Searle, John. (1984). *Minds, Brains and Science*. Cambridge: Harvard University Press.

¹²³ Traducida del original francés *Métamorphoses de l'intelligence* (2017) por Carolyn Shread.

¹²⁴ Del original francés *Que faire de notre cerveau?* (2004).

sostener la tesis de *una y la misma vida*. Traduzco:

No es ya posible determinar las relaciones mediante la vida biológica y simbólica sin considerar el tercer tipo de vida, que es el de la simulación de la vida. Replicando la arquitectura y funciones principales del cerebro viviente, el Blue Brain project, establecido en Lausanne, Suiza, ha emprendido la creación de un cerebro sintético. (Malabou 2019: 18)¹²⁵

Malabou se basa en las investigaciones del Blue brain project, actualmente Human brain project¹²⁶, y el descubrimiento, de momento rudimentario, del chip sináptico por el IBM¹²⁷. La autora realiza una exégesis genealógica de la noción de inteligencia y los tests psicométricos hallando su vinculación histórica en la figura de Francis Galton, primo de Charles Darwin, promotor de la eugenesia y del estudio de la estructura trascendental de lo biológico y cultural en la generación del genio. Más adelante el análisis genealógico-arqueológico de Malabou pasa del IQ test a la explicación genética de la conducta, de una selección natural a una artificial y al vinculamiento estructural entre la ciencia genética y la ideología eugenista. Esta correspondencia bajo mi punto de vista sigue vigente.

Traduzco:

Las relaciones teóricas, económicas e ideológicas entre la genética conductista y el movimiento eugenista eran evidentes y continuaron en desarrollarse durante el siglo XX. (Malabou 2019: 34)¹²⁸

Malabou expone esta genealogía histórica de forma metafórica a modo de formación tortuga filosófica, liderada por Bergson, que pretende defender la idea de una inteligencia ontológica, autónoma y separada de lo artificial y lo tecnocientífico. La crítica final es la disolución y derrota de la formación, entre ellos Canguilhem, Foucault, Heidegger y Derrida (yo añadiría también a Searle) ante el imponente avance de una historia de la inteligencia que está inevitablemente destinada a no poder ser defendida de su esencial relación con lo artificial. La “estupidez” (Malabou 2019: 51) de la psicología termina por volverse en contra de los filósofos. Malabou se pregunta hasta qué punto no es también una estupidez la tentativa filosófica de resistencia y protección de la inteligencia, último baluarte de una razón decimonónica y crítica de la que se esperaba que pudiera estar al margen de la artificialización. En este punto me posiciono como un rezagado más entre las filas desperdigadas de la formación tortuga y me arriesgo a defender la “estupidez” filosófica de la tradición crítica de la filosofía del siglo XX. Malabou prosigue señalando el resultado de la finalización del Proyecto

¹²⁵ It is no longer possible to determine relations between biological and symbolic life without considering the third type of life, which is the simulation of life. Replicating the architecture and functional principles of the living brain, the Blue Brain project, based in Lausanne, Switzerland, has undertaken the creation of a synthetic brain. (Malabou 2019: 18).

¹²⁶ Véase <https://www.humanbrainproject.eu/en/> (consultado por última vez el 23/07/2018).

¹²⁷ Véase <https://www.ibm.com/us-en/> (consultado por última vez el 23/07/2018).

¹²⁸ The theoretical, economic, and ideological relations between behavior genetics and eugenics movements were clear and continued to develop throughout the twentieth century. (Malabou 2019: 34).

genoma humano¹²⁹ concluyéndose en un no tan elevado determinismo biológico de la conducta humana, es decir, en la epigenética.

La autora prosigue con la exposición de la relación entre la epigenética (la relación entre el genotipo y el fenotipo), la embriología del cerebro y la interacción entre lo socio-cultural y la predisposición biológica y genética en el paradigma del *hábitus* de Bourdieu. Traduzco:

El *hábitus* es, a razón de ambos, una estructuración social y biológica que esconde la unión entre el cerebro y el cuerpo como el lugar original de la inteligencia. El proceso de formación práctica y plástica del *hábitus* requiere la conexión entre instancias heterogéneas — naturaleza/cultura y biología/historia— y su conexión ofrece una posible definición de la inteligencia. (Malabou 2019: 65)¹³⁰

La tesis de Malabou coincide con los trabajos de Susan Hurley de la cognición y el pensamiento como acción corporizada donde la mente, conciencia, cuerpo y cerebro hallan su unidad originaria. También con las investigaciones enactivistas y la de los neurobiólogos soviéticos, que ya conocían la interrelación entre la disposición mutua de lo biológico y genético con lo cultural, social e histórico. Bartra, así como Doidge, ya denotan el requerimiento condicional para que cierto desarrollo embriológico se dé es necesario un encuentro con determinadas condiciones educativas, culturales y sociales, entre estas cualidades interdependientes está el lenguaje. Sin embargo, estos descubrimientos y observaciones no anulan la operatividad biológica y necrológica del poder y la necesidad de redefinir, ya no la inteligencia, sino lo político a la luz de una inteligencia autónoma y crítica. Seguidamente, Malabou comienza a esbozar la tesis central del libro. Traduzco:

La relación entre ambas epigenéticas se vuelve (en biología e inteligencia artificial), por consiguiente, no tan simple como una analogía. El futuro de la IA es biológico. Durante varios años los ingenieros no creyeron que los sistemas artificiales de inteligencia podrían un día obtener el mismo grado de autonomía que los sistemas “vivientes”. Ellos pensaban que “nunca podría ser posible para los sistemas físicos corporeizados de procesamiento informativo el establecer y manejar símbolos autónomamente”, sea como sea ahora está claro que sí lo es. (Malabou 2019: 87)¹³¹

Según Malabou y los investigadores implicados con estos diversos proyectos de inteligencia artificial, la posibilidad de una *subjetividad digital* de la máquina es real. Una súper-inteligencia cibernética que será capaz de operar y de autonomizarse, de darse ley a sí misma y de programar su propia plasticidad digital y sintética. Ante el horizonte de posibilidades que otoran la biotecnología y

¹²⁹ Véase <https://web.archive.org/web/20121220085759/>

http://www.ornl.gov/sci/techresources/Human_Genome/project/info.shtml (consultados por última vez el 26/07/2018).

¹³⁰ The habitus is therefore both a biological and a social arrangement that seals the union of brain and body as the original site of intelligence. The process of practical and plastic formation of the habitus requires the connection of heterogeneous instances— nature/culture and biology/ history— and this connecting offers one possible definition of intelligence. (Malabou 2019: 65)

¹³¹ The relation between the two epigenetic turns— in biology and artificial intelligence— is thus not simply an analogy. The future of AI is biological. For many years engineers did not believe that artificial- intelligence systems could one day attain the same degree of autonomy as “living” systems. They thought “it would never be possible for physically embodied information processing systems to establish and handle symbols autonomously, whereas it is now clear that they can. (Malabou 2019: 87)

la biología sintética esto supone, tal y como la propia Malabou reconoce, algo más serio e incluso motivo de reconocer que esa amenaza, a la que Heidegger aludía y yo remití en los antecedentes, sigue ahí. La autora insiste en que es preciso reformular su propuesta anterior mediante la pregunta “¿qué deberíamos hacer con su cerebro azul?” (Malabou 2019: 95. La traducción es mía). Ante esta situación la autora se pregunta si no sería mejor para ella retomar las armas y volver a la formación tortuga en descomposición. Un gesto retórico para terminar concluyendo que la inteligencia es una entidad metamórfica imposible de ser gobernada en la medida en que no pertenece a nadie. Traduzco:

Después de todo, la inteligencia no es nuestra, y tampoco suya. Esta resistencia a la apropiación deriva de una paradoja ontológica que la constituye: la inteligencia no ha sido ni puede, por lo tanto, pertenecer a nadie. ¿Puede esta paradoja, que por mucho sirvió para la justificación de la crítica filosófica de la inteligencia, liberar su futuro conceptual? (Malabou 2019: 139)¹³²

Y añade que “la inteligencia es, sin duda, un factor metamórfico y estratégico de la vida. Y esto es exactamente lo que hace imposible ontológicamente su domesticación.” (Malabou 2019: 140. La traducción es mía)¹³³. La autora finaliza la obra con una tesis contundente: “existe una sola vida” (Malabou 2019: 144. La traducción es mía)¹³⁴. Suscribo plenamente la interpretación de la inteligencia de Malabou con la diferencia de que para mí ésta forma parte de la agencia de un sujeto metamórfico y de su voluntad singular. Mi principal objeción es que no es la inteligencia la que puede ser domesticada, sino los individuos. Además, e insisto sobre esto, las dos tesis de Malabou acerca de que hay *una y la misma vida* y la ingobernabilidad de la inteligencia las considero carentes de enfoque crítico porque no eluden la problemática del poder. Ateniéndome al pensamiento de Sloterdijk, lo metamórfico forma parte precisamente de la naturaleza (*phýsis*) del proceso que lleva a la domesticación de las inteligencias, todas distintas y radicalmente diferentes, igual que lo son también las vidas. Más allá de la triple tipología de la vida que la autora ha superado con un proceso sintético-dialéctico están las innumerables vidas que se resisten a encarnar esa *una y la misma vida* que hipotetiza, sin lograr resistir el hecho de que el poder, efectivamente, opera y está ahí. El reto que me propongo es hallar la estructura de posibilidad de tal resistencia no solo en una aportación discursiva sobre el estatuto ontológico de la inteligencia sino en estrategias fácticas que sean ejemplares y paradigmáticas. El peligro aquí es precisamente la uniformización y homogeneización de las vidas en su pluralidad y diferencia bajo un proceso automatizador y artificializador que las atravesaría y

¹³² In the end, intelligence is not ours, and it's not theirs either. This resistance to appropriation derives from the ontological paradox that constitutes it: intelligence has no being and cannot, therefore, belong to anyone. Can this paradox, which for so long served as the justification for the philosophical critique of intelligence, ultimately free up its conceptual future? (Malabou 2019: 139)

¹³³ Intelligence is, without question, the metamorphic, strategic part of life. And this is exactly what makes its ontological domestication impossible. (Malabou 2019: 140).

¹³⁴ “There is one life only”. Esta tesis la expuso y defendió en un artículo traducido por Cristóbal Durán. Véase: Malabou, Catherine y Durán, Cristóbal. “Una sola vida resiste. Resistencia biológica, resistencia política”. *Revista de Humanidades* N°38, Julio-Diciembre 2018: 245-261.

aniquilaría. La condición ontológica y metamórfica de la inteligencia no es suficiente si no hay una energía direccional y política del sujeto. Sin una noción que explique la apropiación de la inteligencia singular por parte del sujeto que la detenta, sin permitir la delegación de su soberanía sobre ella, lo metamórfico queda expuesto al determinismo del poder. Que la inteligencia no sea ni suya ni nuestra es un problema en el sentido de que posiblemente termine siendo usurpada por la automatización de las futuras revoluciones cibernéticas y robóticas o, en el peor de los casos y como de hecho es, por el mercado financiero. ¿Qué haríamos ante tal metamorfosis? La cuestión no es solo la pertenencia y posesión de la inteligencia sino por cuál principio se da, si como automatismo o como autonomía.

Mi concepción de inteligencia, en diálogo con Malabou, es el siguiente: aviniéndome a la etimología de la palabra, que proviene del latín “*inter*” (entre), “*legere*” (leer), “*nt*” (agencia), “*ia*” (cualidad), propongo mi *lectura autónoma*¹³⁵ de esta noción respetando su campo originario de uso. La noción se refiere a la agencia autónoma de un sujeto que es capaz de leer y *leer-se* en la relación e intersección consigo mismo, con su entorno y con el *Otro*. Entiendo por lectura una cualidad lingüística y ontológica en el sentido nietzscheano y heideggeriano del término, no en el sentido matemático, calculativo, algebraico, simbólico ni discursivo, sino en el de la constitución, perspectiva, formación e interpretación del sentido del mundo. La *lectura* sería, basándome en los descubrimientos y planteamientos de Howard Gardner al respecto de la estructura de la mente y del cerebro de cara al campo de la educación y su futuro, la interacción del sujeto con el mundo, consigo mismo y con los otros, en clave enactiva. El sujeto inteligente, como entidad viva y autónoma, tiene un potencial de realización múltiple y diferencial que Gardner teorizó bajo el denominativo de la teoría de las inteligencias múltiples, que operan, al igual que los módulos del cerebro, de forma interactiva e interseccional.

Con esto Malabou estaría de acuerdo según sus propuestas teóricas en *Morphing intelligence*. La inteligencia pasa a ser el correlato, en el campo de la cognición y de la mente, de la plasticidad transdiferenciadora del cerebro. Gardner lo desarrolló en *Estructuras de la mente* (1983). Sin embargo, el propio autor observa la complicación al respecto de la reflexión de las implicaciones sociopolíticas, no permitiéndose una conclusión como la que Malabou propuso bajo la tesis *de una y la misma vida*:

Después de la euforia del decenio de 1960 y principios del de 1970, cuando los planeadores educacionales creían que podrían atenuar con facilidad los males del mundo, hemos llegado a reconocer con dolor que los problemas son gigantescos en comparación con nuestro entendimiento, nuestro conocimiento y nuestra habilidad para actuar con prudencia. Nos hemos dado mucho más cuenta de los papeles que han tenido la historia, la política y la cultura en circunscribir u obstaculizar nuestros planes ambiciosos y guiarlos por caminos que no se pudieron anticipar. Hasta nos damos cuenta más agudamente que los sucesos históricos y los avances tecnológicos particulares pueden

¹³⁵ Una de las cualidades y características del principio de la autonomía es que en ella la inteligencia es lectura (interpretación y constitución de un mundo).

moldear el futuro en forma que hubiera sido difícil imaginar incluso hace una década. (Gardner 2001: 292)

Ni la euforia ni un planteamiento solo ontológico evitan la facticidad del *mal*. La historia es plástica, pero no siempre es un sujeto. De igual modo los individuos, todos radicalmente singulares y diferentes en su fenotipo y construcción cerebral, son, pese a ello, también gobernables. El *mal* no queda difuminado sino reforzado con el polimorfismo, que lo hace más huidizo y resbaladizo. El *mal*, por consiguiente, también resiste, pero actúa. Cuando su rostro cambia siglo tras siglo y década tras década, es fácil confundirlo con el progreso y el humanismo. El *mal* podría convivir perfectamente enmasacrarado y maquillado tras los estandartes de la futura revolución cibernética y robótica, del transhumanismo, los derechos humanos y una nueva Ilustración.

La cualidad metamórfica de la vida no es un argumento a favor de su unicidad ni de su ingobernabilidad, más bien al contrario. Malabou incurre en un reduccionismo de lo plástico y de lo material con el que no concuerdo. La educación, como antropotécnica y proceso de hominización, no puede prevenir el *mal*, como suscribe Gardner en otros términos. Sin embargo, insisto en que la inteligencia como *lectura es autónoma*, como la que yo acabo de hacer, no automática, que correspondería a la que es capaz de hacer un simulador computacional basado en la memoria en clave de base de datos y de algoritmos cálculo-matemáticos enfocados a la resolución de problemas concretos predeterminados y preparados de antemano, que conocemos como ordenadores y robots. En este punto, para adelantar la argumentación al respecto de posteriores capítulos, cabe preguntar: ¿qué relación subsiste entre la tecnociencia, especialmente la ingeniería genética, la biotecnología, la biología sintética¹³⁶ y la neurotecnología con la robótica, el transhumanismo, el capital y la medicina contemporánea?

Una posible respuesta es la que he expuesto en los antecedentes: lo tecnológico y financiero es el motor material de lo discursivo, determinándolo. Según las circunstancias que surjan el discurso científico, por un lado, y la tecnociencia, por el otro, se desarrollan según parámetros sociopolíticos y geopolíticos. Por ejemplo, el internacionalmente reconocido catedrático en neurobiología Rafael Yuste, una de las más importantes unidades de la cúpula del proyecto e ideólogo del Human Brain¹³⁷ (previamente BRAIN, siglas de “Brain Research Through Advancing Innovative Neurotechnologies”), en un video promocional y explicativo del proyecto defiende la idea de que si se consigue cartografiar, tal y como se ha podido hacer con el genoma humano, la estructura del cerebro humano y determinar, científicamente, qué es un pensamiento, será posible:

¹³⁶ Véase <https://web.archive.org/web/20170920000348/http://syntheticbiology.org/> consultado por última vez el 03/08/2018.

¹³⁷ Véase <https://braininitiative.nih.gov/> consultado por última vez el 03/08/2018.

Desarrollar técnicas nuevas para poder mapear la actividad de circuitos neuronales enteros de animales y humanos, y también desarrollar técnicas para poder alterar la actividad de circuitos neuronales y, de esa manera, poder corregir los defectos que tienen que ocurrir en las enfermedades mentales o en las enfermedades neurológicas. (Yuste 2015. La transcripción es mía.)¹³⁸

La vinculación con la psicopolítica y con la necropolítica, expresada bajo los efectos normativos de la psiquiatría, la psicofarmacología y la neuroquímica como formas de poder¹³⁹ se pueden deducir de la afirmación de Yuste, las trataré en detalle en los capítulos tres y cuatro. Estoy de acuerdo con Malabou, el determinismo genético fue refutado en el propio despliegue y desciframiento del genoma humano porque se descubrió la relevancia del factor filogenético. Pero eso no refuta ni anula inmediatamente la operatividad del poder, ni tampoco lo que Marx había caracterizado como la dialéctica histórica (o materialismo dialéctico) que es condición material de posibilidad (técnica-tecnología y fuerza de trabajo) del discurso teórico y científico. Los medios tecnológicos de producción siguen siendo propiedad privada y/o estatal. Aunque Malabou considere que la inteligencia no es de nadie, la artificial, y a la larga la cibernética y digital, sí serán propiedad de alguien y por lo tanto, forman parte de la lógica de los medios de producción. La vida, como ya he afirmado en los antecedentes, es un imposible y un irreductible, pero es gobernable, y, por descontado, prescindible desde la perspectiva del Estado como razón instrumental y totalitaria, por mucho que sea esa *sola y única vida*. La posibilidad de que el discurso tecno-científico se encarne en un Estado en la clave de la Atlántida de Bacon y el Leviatán de Hobbes siempre está presente o, en el peor de los casos, en un estado de dominación¹⁴⁰ consolidado como tecnocracia geopolítica y global.

Por ende, pese a que se ha flanqueado el determinismo genético, no se anula la posibilidad del moldeamiento epigenético. Del mismo modo, considero que la cartografía de la estructura cerebral posiblemente flanqueará el determinismo biologicista del sistema nervioso, pero dado que su estructura sigue siendo, de igual modo, epigenética, tal moldeabilidad no podrá ser evitada. Yuste, en esta línea y en el mismo video, afirma que:

El progreso es bueno y la humanidad cuanto más conoce a sí misma y cuanto más conozcamos el cerebro más libres seremos. Entonces este tipo de tecnologías nuevas, en vez de limitarnos y atemorizarnos, yo creo que al contrario, nos van a hacer más libres y nos harán tratarnos incluso de una manera más humana. Será como un nuevo humanismo. (Yuste 2015. La transcripción es mía.)

¹³⁸ Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=iVyTEu4FDvw> (consultado por última vez el 21/05/2017).

¹³⁹ A lo largo de esta investigación iré detallando y precisando el poder y su multiplicidad diferencial frente a lo político y su estatuto ontológico. La resistencia que pretendo hacer trascender a lo político es la del poder como omnipresencia y omnipotencia, es decir, como el *mal* y las *experiencias políticas muy reales* de Arendt. Todo esto se irá desplegando en los capítulos dos, tres, cuatro y cinco.

¹⁴⁰ Foucault distingue relaciones de poder de estados de dominación. Esta distinción rige toda esta investigación. Mi foco es investigar la posibilidad del estado de dominación a raíz de las posibilidades que otorga la tecnociencia, esta es la razón por la cual he considerado el *mal* en los términos planteados por Arendt en los antecedentes.

Cabe recordar aquí que, bajo el estandarte del humanismo y de la libertad fueron decapitados aproximadamente unas 10.000 y 40.000 personas (las cifras exactas son desconocidas) durante el terror del 1793, dictado por el Comité de salvación pública a modo de discriminación y selección artificial de los cerebros válidos y los no-válidos para el nuevo régimen que se estaba gestando. El pretexto era la seguridad pública en base a un conocimiento objetivo. Es un ejemplo histórico de la modalidad necropolítica del poder soberano ejecutado mediante medios técnicos, en la clave de Mbembe. Volviendo a Yuste, lo último que he citado lo afirmó para después especificar que el proyecto, aunque de financiación pública, colateralmente podría ayudar a que los algoritmos de Google, Facebook y Microsoft (grandes corporaciones de gestión y compra-venta de datos y tecnología) puedan ser revolucionados, permitiendo comprender en su totalidad el mecanismo operativo de los cerebros vivos para la resolución computacional de problemas. Las propietarias de la inteligencia artificial, entendida como los medios tecnológicos de producción y financiación, son las corporaciones dedicadas a otorgar operatividad y rentabilidad al capital técnico-tecnológico y digital. En este sentido la IA es un medio de producción que es, a la vez, una fuerza de trabajo, en términos marxistas. La otra cara de esta lógica es la conversión de la fuerza de trabajo humana en medio de producción: la alienación del trabajo mediante la automatización y transformación del Ser humano en máquina, en los términos marcusianos que serán detallados en el capítulo tres y cuatro.

No sé hasta qué punto esta *resolución computacional de problemas*, que señala Yuste, supone la solución, más bien, a cómo lograr que la población consuma más y se consuma a sí misma con mayor intensidad y eficiencia. Bajo mi punto de vista, el objetivo principal y subyacente del proyecto es comprender en qué medida y modo es posible alterar y artificializar los cerebros humanos vivos y subjetivarlos mediante una ingeniería cognitivo-conductual de intervención indirecta, es decir, mediante tecnologías computacionales que hoy son representadas bajo las macroempresas, a parte de las referidas por Yuste, como Apple, Samsung y Huawei, entre otras muchas. Tampoco sé a qué tipo de libertad se refiere Yuste en su discurso ni si es posible deducir, con Malabou, de la potencialidad plástica de la vida un margen para la *autonomía* política a efectos reales, no solo teóricos o discursivos. Se verá a lo largo de esta investigación si es posible hacerlo. ¿En qué medida estas tecnologías, automáticas, restan e invaden la autonomía humana e inciden violentamente sobre su cerebro plástico, neoténico y moldeable? Sin embargo, el propio Yuste, al igual que Sabelev, reconoce que la tecnología computacional y la inteligencia artificial funcionan todavía bajo parámetros muy limitados y primitivos, muy inferiores a la “inteligencia computacional” utilizada por una hormiga para orientarse. Es posible que Malabou haya exagerado las posibilidades a corto plazo de esa súper-inteligencia digital y cibernética, de lo que no dudo es de que, a largo plazo, el proyecto llegará a su

término ya que hay financiación y se esperan resultados cuantificables en forma de beneficio capital, público y privado.

Sabelev es un investigador que refleja un contraste y resistencia epistemológica, desde la neurobiología rusa, al enfoque computacional. En una entrevista que se le hizo al respecto de la posibilidad y requerimientos posibles para la vida de los cerebros en el espacio exterior, reconoce, igual que Yuste, la poca sofisticación tecnológica y matemática de los algoritmos computacionales contemporáneos. Traduzco y transcribo esta importante declaración, que va en una línea crítica similar a la realizada por Searle:

Si se trata de resolver la cuestión del pilotaje de las naves o aparatos eso ya hace mucho que está resuelto. Los aparatos sin piloto hace mucho que son capaces de volar. Y, teniendo en cuenta a los investigadores contemporáneos que ganan dinero con este asunto y confirman la existencia de una inteligencia artificial, la cuestión consiste en lo siguiente: simplemente hay una gran base de datos a la cual la computadora es adaptada y preparada para la resolución de problemas concretos. Opera según la selección de variables; nunca podrá ser la resolución de una situación no estándar, tampoco la prevención ni anticipación a nuevas situaciones o contextos. Esto los ordenadores no lo pueden hacer. Todo es un buen negocio, osea que “Inteligencia artificial” es simplemente un nombre comercial. Sería mejor llamarla gran calculadora con una gran base de datos a la cual está conectada y que puede ser adaptada y alterada por un ingeniero informático. De hecho es, meramente, un catálogo de reglas fijas para el procesamiento de información que venden como inteligencia artificial. No hay nada que se acerque a una “inteligencia artificial”. Bajo mi punto de vista, más bien al revés; es decir, es muy cómodo desde el punto de vista político, porque la persona en vez de pensar delega su actividad intelectual a un ordenador de bolsillo y se conforma para sí mismo en ser una existencia meramente hormonal e instintiva. Personas así son mejor gobernables. Esta tendencia es por ello dominante y no la de que un ordenador “resuelva órdenes nuevas”. De momento no es posible que tal cosa ocurra. ¿Por qué? Porque en el cerebro hay una serie de funciones que, desgraciadamente, son desconocidas para los ingenieros que investigan esta cuestión hasta tal punto que ni siquiera imaginan cómo funciona (el cerebro). Primeramente y lo más importante: la cadencia de las señales sinápticas, en un instante, reflejan aproximadamente una frecuencia de 20.000 fragmentos, reacciones químicas que llamamos mediadores, esto por un lado; Por el otro, la transmisión de neurona a neurona nunca es unidireccional, siempre son simultáneamente dos sinapsis, en sentidos contrapuestos el uno hacia el otro, lo que en los sistemas computacionales es, en principio, imposible de programar. El otro factor es que las neuronas del cerebro forman conexiones nuevas y destruyen otras tres cada día durante toda la vida. Este proceso es llamado *morfogénesis* y es imposible de programar informáticamente porque la *morfogénesis* es un proceso biológico activo que opera como base de la memoria y del pensamiento y, además, la transmisión sináptica, que no solamente es compleja, sino de una complejidad inmensa. De estas conexiones sinápticas hay desde 100.000 hasta 1.000.000 por cada molécula. Digámoslo así, en el paradigma bastante atrevido de los ordenadores contemporáneos, el cual está construido sobre un primitivísimo patrón de ceros y unos, súmasele que habría que simular la velocidad de estas señales de dos o tres neuronas, que es, de momento, imposible. Por eso como negocio está bien, uno puede ganarse la vida con ello. (Sabelev 2018)¹⁴¹

De momento, el proyecto SyNAPSE de un chip sináptico ha declarado su descubrimiento. De todos modos, según lo que Sabelev expone, la *bíos* no solo se resiste a neurobiólogos y a neurocientíficos en general, sino también a ingenieros, programadores informáticos y a demás tecno-

¹⁴¹Entrevista realizada en el marco de qué prioridades investigativas y científicas son requeridas para el éxito en el programa espacial, especialmente en relación a las condiciones de vida del cerebro en el espacio exterior. <https://www.youtube.com/watch?v=EpX7bVeUVug&t=1389s> (consultado por última vez el 12/05/2018).

científicos. El proyecto BRAIN responde a la necesidad del mercado por un lado, y a una inercia del poder, por el otro. Según Sabelev, el grado de diferenciación de los cerebros de cada ejemplar humano es tan grande que una cartografía universal es una pretensión que no tiene sentido más allá de la realización de atlas genéricos o tipológicos de las zonas operativas más destacables del cerebro, que ya existen. Al final de su entrevista, Sabelev menciona el peligro de atrofia cerebral a raíz de la propaganda y difusión de la conocida *mente extensa*¹⁴² o conciencia extensa, que Bartra en su obra utiliza como proposición explicativa de lo socio-cultural, que llama exocerebro. Los *gadgets* y ordenadores de bolsillo (los conocidos “smartphones”), para Sabelev, son artilugios técnico-tecnológicos que determinan una evolución fenotípica del genotipo del individuo, en este caso se refiere a sujetos adolescentes y niños. Según el autor, bajo tal influencia, la morfogénesis embrionaria y su cualidad neoténica y plástica posibilita que la evolución y determinación fenotípica del individuo y su cerebro sea deficiente en relación a su potencial transdiferenciador o multifuncional más alto. Lo que Gardner llama *inteligencia múltiple* y Malabou *inteligencia metamórfica* ante la influencia e interacción con los dispositivos tecnológicos contemporáneos sobre los cerebros infantiles queda limitada y reducida a una inteligencia automatizada. Estamos ante el peligro de una consolidación de la inteligencia acrítica, falta de valor y autonomía política. Lo que Heidegger prevenía hoy lo podemos constatar: lo técnico absorbe y entra en la existencia humana, suspendiendo y neutralizando los múltiples modos posibles de existencia en el mundo y, a su vez, las otras modalidades de verdad sobre el sentido del *Ser* que no sean las pertenecientes al paradigma tecnocientífico.

Según lo que ha dicho Sabelev acerca de la *consciencia extensa*, por lo tanto, lo prometido por la biología sintética¹⁴³ no es tan relevante cuando la ingeniería neuro-genética y social puede acontecer sin necesidad de una incidencia directa y bioquímica sobre los cuerpos. Basta con que los dispositivos móviles sean cada vez más automáticos y autónomos en sí mismos para que el desarrollo de las inteligencias de las próximas generaciones se vuelvan cada vez menos autónomas y más

¹⁴² La hipótesis principal de esta teoría, vinculada parcialmente con el enactivismo, es que la conciencia y la mente se estructuran relacional y unitariamente en la acción corporeizada. La segunda hipótesis importante es que lo cultural, social, técnico-tecnológico y político serían una extensión de la mente individual. Los *gadgets* tecnológicos conforman una extensión del cerebro. Para ejemplificarlo referencio la serie de animación *Inspector gadget* (1983) de Bruno Bianchi y el manga *Doraemon* (1969), de Fujiko Fujio, donde la idea del *gadget* o lo tecnológico como *extensión* técnica de lo biológico se ve muy claramente. Esto último es mi definición de un *cyborg*. Ejemplos de *cyborgs* hay muchos en la cultura audiovisual contemporánea. Para mi investigación destaco la película *Robocop* del guionista Edward Eumeier y *Aivar* de la serie *Vikings* de la HBO. Para más información al respecto de este enfoque véase Clark, A. (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. New York: Oxford University Press; Rupert, R. (2009). *Cognitive Systems and the Extended Mind*. New York: Oxford University Press; Hurley, S. (1998), *Consciousness in Action*. Cambridge: Harvard University Press y Hurley, S. “Perception and action: Alternative views”. *Synthese* 129 (2001) 3-40 y Haraway, Donna j. (1991). *Manifiesto para ciborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX en Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

¹⁴³ Véase <https://web.archive.org/web/20170920000348/> y <http://syntheticbiology.org/> (consultados por última vez el 02/06/2018).

dependientes y, por consiguiente, más gobernables. Es suficiente, por consiguiente, con el principio de la *extensionalidad* de la mente para producir alteraciones genotípicas y fenotípicas en la conducta de la población y de las masas. Pero no concuerdo con Sabelev en su pronóstico de que necesariamente habrá “involución” traducible a una reducción del peso de los cerebros (el autor pronostica de 200 a 300 gramos menos en los próximos 50 o 100 años, que en la escala cerebral es una pérdida muy considerable), y el motivo que me lleva a contradecir esto es que los dispositivos tecnológicos están comenzando a hibridificarse con la construcción de realidades virtuales interactivas que implican al cuerpo y lo movilizan hacia la interacción. La “gimnosofística” ya no es solamente un término que refleja la actitud despectiva de la tradición occidental sino que ha devenido aquí, también, una posibilidad antropotécnica contemporánea y efectiva de lo político en clave de libertad autónoma de un sujeto político relacional. Dicho de otro modo, la inter-actividad de un sujeto puede evitar, aunque sea en un marco o contexto de realidad virtual, la “atrofia” cerebral que pronostica Sabelev. No coincido con su enfoque evolutivo del cerebro pero sus observaciones sobre el fenómeno sociopolítico tras lo neurobiológico son relevantes para mi investigación.

1.4.5 Biología y tecnología: Cinco objeciones

Siguiendo con esta polémica sobre la inteligencia artificial, destaco sobretodo la postura enactivista sobre esto. Para Maturana y Varela en *De máquinas y seres vivos* (1994) lo biológico y lo tecnológico son la misma cosa si se analizan desde la perspectiva de operatividad estructural. Ésta se manifiesta mediante la *autopoiesis* y la auto-organización, de modo que el límite entre lo natural y lo artificial quedaría difuminado desde múltiples frentes contemporáneos. Este presupuesto podría llevar a un animismo pan-biologicista subyacente con el cual no concuerdo categóricamente. Esta obra es un antecedente no solo de la tesis de Malabou acerca de *una y la misma vida*, sino también del movimiento *cyborg*¹⁴⁴ en tanto que ideología¹⁴⁵ que podría encontrar en el enactivismo y en la teoría de la plasticidad de Malabou su marco teórico. Otro antecedente en el ámbito de la academia y de la investigación en inteligencia artificial, sistemas de control, ingeniería biomédica y robótica es Kevin

¹⁴⁴ Al respecto del *Manifiesto cyborg* (1991) de Haraway, en el contexto de mi investigación, no concibo al *cyborg* como metáfora ni como algo diferente del ser humano como tal. En esta tesis doctoral el *cyborg* es una posibilidad evolutiva ya en marcha que denomino *Homo autómatos* y que abre la posibilidad de una teogénesis e, incluso, de una evolución hacia el *Homo divinus* (seres humanos que podrían alcanzar y realizar el concepto de lo divino en lo material de su humanidad biotecnológica). Es decir, el ser humano, mediante la tecnociencia, puede ir más allá de la metáfora y del concepto de lo divino y hacerlo efectivo. Algunas ideas de Haraway coinciden con lo que defiendo desde Malabou y Varela, por ejemplo la cuestión de la disolución de las fronteras clásicas entre lo humano y lo animal, lo biológico y lo tecnológico, etc. Sin embargo, de igual modo que Varela y Malabou, considero que no toma en consideración la distinción entre vida inteligente/autónoma y vida automática. Esto será desarrollado más adelante.

¹⁴⁵ Los *cyborg* Neil Harbisson y Moon Ribas crearon en 2010 la primera organización ideológica, jurídica, política y artística para este colectivo. Su ideología se puede ver en <https://www.cyborgfoundation.com/> (consultado por última vez el 22/02/2018).

Warwick, *cyborg* y autor de *QI: The Quest for Intelligence* (2001), *I, Cyborg*. (2004) y *March of the Machines: The Breakthrough in Artificial Intelligence* (2004), que se ubican en el mismo marco teórico de Maturana y Varela. Por ejemplo, las citas del artista, activista, colorólogo y *cyborg* Neil Harbisson, van en la línea teórica de Warwick: “No es la unión entre el ojo electrónico y mi cabeza lo que me convierte en *cyborg* sino la unión entre el software y mi cerebro.” (Harbisson 2011). O estas otras:

Creo que el ser humano está destinado a convertirse en *cyborg*, ese será el próximo paso. Llevamos siglos usando la tecnología como una herramienta y el siguiente escalón es que pase a ser parte de nuestro cuerpo. (Harbisson 2011)¹⁴⁶

No siento que este usando tecnología, ni que esté llevando tecnología. Siento que soy tecnología. No siento mis antenas como *gadgets*. Las percibo como partes de mi cuerpo y como un órgano. (Traducción mía. Harbisson 2013)¹⁴⁷

La cuestión se puede resumir en lo siguiente al respecto de la IA: mediante diversas tecnociencias¹⁴⁸ es posible teorizar, construir y llevar a la práctica varias formas de inteligencia artificial (inteligencia corporal biónica, inteligencia artificial computacional, inteligencia perceptiva y sensitiva, memoria digital, inteligencia sintética y demás variables de la *mente extensa*). Además, bajo un marco teórico transdisciplinar muy extenso, en el que incluyo autores importantes para el mío, se llega a trascender la frontera entre lo técnico-tecnológico y lo biológico-fisiológico. Ya con Heidegger, y con autoras contemporáneas como Hurley o Malabou, tal frontera es inexistente. La tesis de Maturana, Varela y Malabou acerca de *una y la misma vida* se cumple y se vislumbra como la antesala de una próxima revolución para la humanidad: la revolución transhumanista como una nueva Ilustración, puesto que presenta síntomas estructurales que se repiten¹⁴⁹. Pese a todo esto y bajo la ficticia ilusión, debida al inconsciente colectivo de las masas y de los individuos, de que la inmortalidad se puede alcanzar mediante la tecnología, tengo diversas objeciones, y con esto dejaré zanjada la discusión sobre la inteligencia artificial en los marcos de mi investigación.

La primera consiste en un límite epistemológico-ontológico que quisiera establecer en la

¹⁴⁶ Recuperadas ambas referencias de de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-10096184> (consultado por última vez el 11/02/2018).

¹⁴⁷ I don't feel that I'm using technology, I don't feel that I'm wearing technology, I feel that I am technology. I don't perceive my antenna as a device, I perceive it as a part of my body, I perceive it as an organ. (Harbisson 2013). Recuperado de https://www.huffpost.com/entry/hearing-color-cyborg-tedtalk_b_3654445 (consultado por última vez el 11/02/2018).

¹⁴⁸ Biología sintética, biónica, bioquímica, mecánica, robótica, ingeniería electrónica, ingeniería computacional, ingeniería de control, cibernética, ingeniería mecatrónica (compuesta por las anteriores), entre otros.

¹⁴⁹ Cosa visible explícitamente en obras contemporáneas como *Enlightenment Now* (2018) de Steven Pinker. Hay una traducción al castellano: Pinker, Steven, (2018). *En defensa de la Ilustración: Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. Barcelona: Paidós.

identidad entre vida y tecnología, sin negarla, y es la siguiente: en la medida en que el *pathos*¹⁵⁰ (la emoción, el sentimiento, el *Eros*, etc.), según el principio de intencionalidad brentiano, no se corresponde con su correlato en una relación de causa-efecto, es decir, con el substrato discursivo de la química, supone un límite para toda inteligencia artificial. El *pathos* no puede ser emulado ni biosintetizado. Dicho de una forma más escueta: no es posible que haya una inteligencia artificial emocional. Esto concierne a la robótica y a la computación, no al fenómeno *cyborg*, ya que no están exentos de sentir.

La segunda objeción tiene que ver con la cuestión del error y del *mal*: *errar es humano*, se dice. Posiblemente la tecnociencia llegue algún día a suprimir en un muy alto porcentaje la posibilidad del error, sin neutralizarlo nunca del todo (en los antecedentes mencioné el caso Bhopal y Fukushima como ejemplos de accidentes por el error del factor humano). Probablemente la IA y la robótica permitirán la minimización de fallos y errores en la constitución material de los robots y ordenadores¹⁵¹, en sí mismos y en su actividad. Ahora bien, el *cyborg* no está exento del error, que le es constitutivo en cuanto que la única diferencia entre éste y un humano que no lo es consiste en que el primero se hibridifica con lo tecnológico (una versión sofisticada de la esencia técnica de lo humano que Heidegger tematizó en su filosofía) y el segundo tiene una relación distante con lo técnico, no por ello menos extenso, es decir, eso técnico implica que opera como un auxiliar para el humano que no es *cyborg*, a causa de la neotenia estructural de éste. Es una diferencia de distancia, ya que el concepto se basa en la extensionalidad. El *cyborg* no dejaría de Ser humano, según esto que propongo. Por tanto podrá errar y no estará exento de lo emocional, por consiguiente sufre igual que sufre cualquier Ser humano corriente y usual del término.

La tercera objeción se refiere a la cuestión del *mal*: teniendo en cuenta que, independientemente de la existencia e inexistencia de Dios, el *mal* existe y ocurre, tal y como he expuesto en los antecedentes, el ideal transhumanista queda invalidado igual que lo fue, al precio de las *experiencias políticas muy reales* de las que habló Hannah Arendt, el ideal moderno-ilustrado. El

¹⁵⁰ Los referentes, además de algunos citados anteriormente, en relación a lo emocional como horizonte de significación de la *psyché* me remito a las siguientes obras: Piaget, Jean. (2005). *Inteligencia y afectividad*. Buenos aires: Aique; Damasio, Antonio R. (2000). *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la conciencia*. Santiago de Chile: Andres bello.

¹⁵¹ En el año 1992 la banda de rock y heavy metal británica Black Sabbath lanzó el álbum *Dehumanizer*, que comienza con la composición titulada “Computer god”. Un ejemplo sonoro y discursivo de filosofía desde el ámbito musical que me lleva a preguntarme: ¿qué hay de ficción en la ciencia ficción? En los 90 del siglo pasado ya se respiraba un cierto aire futurista que es el antecedente cultural del transhumanismo. El título del disco es muy pertinente y en sí mismo es una crítica al transhumanismo: ¿en qué medida es el transhumanismo un aparato deshumanizador? ¿en qué medida será posible llegar a producir al padre? Si Dios no existe, es menester para el transhumanismo plantearse la posibilidad de fabricarlo, sea a modo de un robot, un cerebro sintético o una nueva especie de seres humanos *cyborgs*. Se puede consultar, escuchar y visualizar aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=T8bvi1gewB8&list=PLiqAsEoQkh0RP3eKhgsIYsEX4UCQiSmOO&index=1> (consultado por última vez el año 19/09/2019).

robot estará casi exento de errar. Lo paradójico aquí es que al estar exento de sentir también lo estará de cometer el *mal*. Ontológicamente no es posible atribuirle responsabilidad ética a un robot porque no tienen el *pathos*. Por ende, el *cyborg* puede errar, sufrir, sentir emociones y puede cometer el *mal*, igual que cualquier ser humano que no se declare *cyborg*. Del mismo modo, el *cyborg* no queda exento de la vulnerabilidad, en los términos de Judith Butler¹⁵², ni de las redes del poder (como biopolítica, psicopolítica, anatomopolítica, etc.) e incluso queda expuesto de una manera especial a estos fenómenos. Un *gadget* externo se puede desechar o destruir. Pero la destrucción de un *gadget* que se ha integrado en el cuerpo implica la auto-vulneración, una disposición más complicada. Una cosa es que tu *smartphone* te espíe, te rastree o te escuche, otra cosa es que tu propio cuerpo sea el dispositivo, literal y tecnológico, de la forma de poder, de modo que lo que espía, rastrea y escucha es el propio cuerpo. En tal circunstancia cabe la posibilidad de sentir el propio cuerpo como una extrañeza (o *Ser* cuerpo como extrañamiento), una enajenación y como a un agente de violencia, seguridad y vigilancia, como mínimo, que ya no te pertenece. Quizás por primera vez en la historia un cuerpo sea *Otro* radicalmente, un *Otro* que ni se puede poseer en tanto que cosa, sino que posee al sujeto atrapado en él y quizás, de forma literal, devenga, como nunca antes ha sido, una cárcel y un campo de subjetivación del cual sea imposible escapar.

La cuarta objeción consiste en la estructura ficticia de la eternidad o la inmortalidad: el ideal transhumanista o *cyborg* considera que el *bíos* se lo puede llevar a traspasar el límite y horizonte de sentido heideggeriano de la muerte (el ser-para-la-muerte). Los cultos místicos griegos, la *gnosis* cristiana y otras tradiciones religiosas del pasado se repiten en la estructura inconsciente y colectiva del sujeto contemporáneo. El ordenador, la cibernética y la inteligencia sintética son los elementos de una estructura religiosa en la ideología transhumanista y sus dioses que traen la misma promesa dionisiaca y crística: inmortalidad del alma, salvación, libertad, etc. Claudio Naranjo, médico y psiquiatra interdisciplinar chileno influenciado por el psicoanálisis, la gestalt, la filosofía y la mística occidental y oriental, en una entrevista¹⁵³ se refirió a esta falta de *consciencia de la muerte* en la clave

¹⁵² La vulnerabilidad, según Butler, atiende a su raíz transitiva, a tenor de la cual dice de la capacidad de recibir y de producir daño. ¿Es aplicable al fenómeno *cyborg*? En la medida en que concibo al *cyborg* como una vía tecnologizada de la evolución y biología humana, considero que el concepto de vulnerabilidad es también aplicable en este contexto. Ahora bien, ¿hasta qué confines y variaciones se podrá contemplar operando la noción de vulnerabilidad en el *Homo autómato*? Según el transhumanismo toda negatividad (entre ésta la relativa a la vulnerabilidad humana) podrá ser, mediante tecnología, abstraída y substraída del *bíos*. De modo que, además del ideal de la inmortalidad, podemos añadir al *currículo* ideológico transhumanista el de la invulnerabilidad. Véase Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós; Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós y Butler, Judith (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis

¹⁵³ Claudior Naranjo, fallecido el 12 Julio del 2019. Esta referencia es un pequeño homenaje al autor de *El Niño divino y el héroe* (2006), *La mente patriarcal* (2010), *El viaje interior: en los clásicos de oriente* (2013), *Budismo dionisiaco* (2014), *La música interior* (2015) y *Exploraciones psicodélicas* (2016). Recuperado y consultado el 2019: <https://www.youtube.com/watch?v=n711AdZsKzk&t=145s>

psicoanalítica: la disposición ontológica heideggeriana del *ser-para-la-muerte*, que Malabou trata en *Ontología del accidente* (2018) bajo la forma destructiva de la plasticidad, es reprimida en las sociedades actuales en el plano o ámbito emocional, es decir, en el ámbito de la experiencia mediante el *pathos* aristotélico que referí en los antecedentes. Se sabe que se va a morir de forma intelectual pero no se *es* para la muerte, es decir, no se siente el avenir o lo Real ya siempre inminente y al acecho de una muerte que puede arremeter cuando sea y donde sea. Bajo la imagen alegórica de una súpermente computacional o un *computer god*¹⁵⁴ se reprime el aspecto emocional de la muerte en el inconsciente individual y colectivo de masas para posibilitar una mejor gobernabilidad, ya que de esta forma el sujeto vive con la ilusión de la eternidad operando subyacentemente. Por ello, el *cyborg* no queda exento, tampoco, del *ser-para-la-muerte* o el fenómeno necrológico inscrito en la misma *bíos*. Más capacidades intelectuales, perceptivas y mecánicas a raíz de la hibridación de lo humano con lo tecnológico no llevan a más *autonomía* ni *libertad*, justo lo contrario.

La quinta objeción y última, en relación a los autores referentes de mi marco teórico en la cuestión de lo biológico, Maturana y Varela, consiste en una crítica al posible pan-biologicismo animista que se podría deducir de la estructura de sus discursos. Lo necrológico, o el *ser-para-la-muerte* de Heidegger, constituye el horizonte de significación y de sentido del *ser-para-la-vida*, del ente biológico. A mi parecer, los autores no dieron suficiente significación a esta estructura heideggeriana, pese a que Heidegger es uno de los antecedentes que Varela ha trabajado y leído. En contraste a esto, y es lo que distingue el pensamiento de Malabou del enactivismo, en *Ontología del accidente* (2018) dice: “El ser-para-la-muerte debe necesariamente y finalmente inventarse, hacerse a sí mismo en el último momento, para que la muerte, posible a cada momento, se haga finalmente posible.” (Malabou 2018: 57). A lo que más adelante añade: “La decadencia tiene dos ritmos, dos melodías: la primera, lenta como un vals, la segunda disonante y rápida, la creación plástica del rayo.” (Malabou 2018: 59), para terminar con esta conclusión:

¿Es posible decir “no”? ¿Un “no” totalmente seco, inconvertible en un “sí”? (...) ¿No a todo?
¿Renunciar a la vida? Sí, puedo hacer eso. Desde ese momento la libertad se sostiene en la posibilidad de decir sí al no. (Malabou 2018: 63)

Esta Malabou está en dialéctica tensional con lo anteriormente expuesto al respecto de su obra y de la de Maturana y Varela. La estructura freudiana del *Eros-Thanatos* y la del *bíos-nekros* lo aplico a partir de aquí a todo el curso de la investigación. Para Sabelev, desde una perspectiva neurobiológica, la muerte es un movilizador de la vida que obliga al animal humano a buscar la

¹⁵⁴ En la portada del disco *Dehumanizer*, que he referido antes, se puede ver la imagen alegórica de la muerte personificada como dios-cyborg dando muerte a un ser humano biónico sin utilizar la guadaña, en su lugar, proyecta el fenómeno del plasma electromagnético desde la palma de su mano. En la cúpula de la representación aparece un ordenador raificado al suelo y con algoritmos inscritos en la pantalla.

transmisión de su genoma a la siguiente generación: en cierto modo, un deseo vinculado a la inmortalidad que Diotima en el *Banquete* reveló a los asistentes como el misterio del *Eros*.

La muerte es el límite y el horizonte de sentido para la vida. Solo desde esta perspectiva se defiende el *bíos* como un lugar en el que pueda acontecer lo político en la clave de una *experiencia extático-catártica* y en el contexto hasta aquí expuesto. De otro modo, se asistiría a un determinismo pan-biologicista y animista, paradójicamente muy propio de las sociedades humanas históricamente más primigenias. A este respecto más adelante expondré la perspectiva de Rubia, que lo vincula con las estructuras límbicas del cerebro y con lo inconsciente.

1.4.6 *Experiencia vivencial de la verdad y enacción psicofísica y bioquímica*

Partiendo de este límite que es la muerte en los términos que acabo de señalar prosigo con la discusión. En el marco teórico enactivo, la mente es originaria y estructuralmente indisociable del cuerpo y de su actividad en el medio dado (medio cultural y natural). La idea fundamental, ya plasmada en *The Embodied Mind* (1992) y más adelante en *Mind in Life* (2007), consiste en la continuidad entre vida y mente, e incluso de co-incidencia fenomenológica y simultánea, en el sentido radical de que donde hay *vida* hay *mente*, es decir, *cognición* como *corporalidad enactiva*. Añado a esta exposición que donde hay *bíos* hay *psyché*, *muerte* en la clave heideggeriana, freudiana y malabouniana, *poder* en la clave nietzscheana de *voluntad de poder*¹⁵⁵ y *relaciones de poder* en la foucaultiana. Veamos cómo estos autores presentan su concepto de cognición:

Expliquemos qué significa el giro "acción corporizada". Al hablar de "corporizada", deseamos subrayar dos elementos: primero, que la cognición depende de las experiencias originadas en la posesión de un cuerpo con diversas aptitudes sensorio-motrices; segundo; que estas aptitudes sensorio-motrices están encastradas en un contexto biológico, psicológico y cultural más amplio. (...). Al usar el término "acción", deseamos enfatizar nuevamente que los procesos motores y sensoriales, la percepción y la acción, son fundamentalmente inseparables en la cognición vivida. En verdad, no están solo eslabonadas en los individuos, sino que han evolucionado juntas. (Varela, Thompson, Rosch 2005: 202)

(...) el conocimiento se halla en la interfaz entre la mente, la sociedad y la cultura, y no en uno o aun

¹⁵⁵ Mi interpretación de la *voluntad de poder* nietzscheana es en tanto que estructura multi-relacional de fuerzas y energía creativa-destructiva que constituye el fenómeno de la vida psíquica y biológica. Para Nietzsche, los factores o elementos de la estructura, en relación tanática y erótica (como Freud articuló), se dan sin una regla, ley general ni universal. La *voluntad de poder* es el prisma o perspectiva nietzscheana de interpretación del *bíos* y de todos los demás fenómenos. Desde esta noción se explica que la vida no se conforma con el hecho de existir como tal sino que tiende a un desarrollo multidireccional, a la transformación, a la diferencia y a una mutabilidad. Este paradigma anula el criterio de supervivencia darwinista, la idea determinista y teleológica de la teoría evolutiva. La *voluntad de poder* es la estructura vital que no posee un *telos* ni una ley unívoca. Y eso permite una lectura y contemplación de la vida como transdiferenciación, multiplicidad, pluralidad, irreductibilidad y horizonte de sentido político y ontológico, especialmente para todo individuo que asuma, en el interior de la hegemonía capitalista, una disposición crítica, subversiva y *autonómica*. En relación a los análisis foucaultianos: no es que las redes de poder se expliquen por causas neurobiológicas. Más bien que el *bíos*, entre sus diferentes posibilidades, es atravesado por las relaciones de poder. El *bíos* y las relaciones de poder no son lo mismo sino que conforman una relación que leo como lo ontológico y su concreción fenoménica. Para Foucault, como expondré más adelante, el poder no existe, es decir, no tiene un estatuto ontológico más allá de la condición fenoménica del ejercicio de éste. La voluntad de poder la trataré en el capítulo cinco con más detalle.

todos esos elementos. El conocimiento no preexiste en ninguna forma ni lugar sino que se enactúa en condiciones particulares (...). (Varela, Thompson, Rosch 2005: 210)

Más adelante, los autores exponen una crítica al paradigma neodarwinista de la teoría de la evolución basada en la idea de la adaptación óptima a un medio natural pre-dado, que para el enactivismo sería el mismo paradigma representacional del cognitivismo pero en biociencias. Este enfoque tradicional de la teoría de la evolución no encaja con el marco teórico enactivista ni con el de esta investigación, por lo que me suscribo a las críticas y propuestas alternativas de Varela y sus discípulos en relación a la evolución. Sus propuestas quedan bien expresadas en los siguientes fragmentos:

Es manifiesto, pues que la diferente historia de acoplamiento estructural de aves, peces, insectos y primates ha enactuado diferentes mundos percibidos de color. Por ende, nuestro mundo percibido de color no se debe considerar como la "solución" óptima para un "problema evolutivo". Nuestro mundo percibido de color es resultado de una senda filogénica posible y viable entre muchas otras en la historia evolutiva de los seres vivientes. (Varela, Thompson, Rosch 2005: 215)

Expresemos con claridad el medio del asunto: *explicar una regularidad biológica observada como una aptitud óptima o una correspondencia óptima con dimensiones pre-dadas del medio ambiente resulta cada vez menos sostenible, por razones lógicas y empíricas.* (Varela, Thompson, Rosch 2005: 225)

La perspectiva posdarwiniana que denominamos *evolución por deriva natural* se puede formular en cuatro puntos básicos: 1) La unidad de la evolución (en cualquier nivel) es una red capaz de un rico repertorio de configuraciones autoorganizativas. 2) Mediante el acoplamiento estructural con un ámbito, estas configuraciones generan selección, un proceso de "satisfacción" que desencadena (pero no específica) cambios, los cuales cobran forma de trayectorias viables. 3) La trayectoria o modalidad de cambio específica (no única) de la unidad de selección es el resultado entretejido (no óptimo) de múltiples niveles de subredes de repertorios autoorganizados selectos. 4) La oposición entre factores causales internos y externos es reemplazada por una relación coimplicativa, pues el organismo y su ámbito se especifican recíprocamente. (Varela, Thompson, Rosch 2005: 229)

El desplazamiento conceptual radical que proponen los autores, al cual me adhiero, consiste en pasar de una concepción de *teleología de lo óptimo*, cuestionando esta misma noción en relación a la necesidad de concebir la naturaleza como pre-dada, a una concepción de la evolución en tanto que *posibilidad* y en relación a la noción de *suficiencia* y *satisfacibilidad* en lugar de lo óptimo. Esto encaja con mi marco teórico y con la concepción plástica-neoténica del cerebro. Al respecto de la *plasticidad* de las estructuras genéticas y biológicas los autores llegan a mencionar que "la plasticidad genotípica, que constituye la base de la estasis evolutiva, también es evidente en el mundo de los microbios, donde hay constantes cambios genéticos junto a un asombroso grado de estasis." (Varela, Thompson, Rosch 2005: 224).

La naturaleza como *posibilidad* y, siguiendo lo que los autores manifiestan, como *plasticidad*. Es decir, sería posible también un paradigma plástico de la naturaleza o un enfoque plástico de las estructuras materiales de la naturaleza en biociencias, cosmología, física, química y en las demás

ciencias, que no es la pretensión concreta de los autores. Esto supondría un cambio radical en la concepción de *ley natural*. Suscribo esta concepción de la naturaleza (*phýsis*) en tanto que estructura móvil no teleológica sino operativa bajo el horizonte de la posibilidad de sus estructuras plásticas o estáticas¹⁵⁶. Según estos enfoques, es posible comprender también la cualidad plástica del cerebro y contemplar el organismo vivo como “el sujeto y el objeto de la evolución” (Varela, Thompson, Rosch 2005: 231), tal y como Lewontin, citado por los autores, afirma de forma textual. Medio y organismo (u especie) se co-determinan mútua y recíprocamente, en una relación co-dependiente e indisociable y bajo un trasfondo de historia común. Del mismo modo el cerebro es sujeto y objeto de sí mismo. Más adelante los autores dicen lo siguiente:

El punto clave, pues, es que la especie hace emerger y especifica su propio dominio de problemas, que "resolverá" mediante la "satisfacción"; este dominio no existe "ahí fuera" en un ámbito que actúa como pista de aterrizaje para organismos que caen como paracaidistas en el mundo. En cambio, los seres vivientes y sus medios se relacionan mutuamente a través de la especificación mutua o codeterminación. Así, lo que describimos como regularidades ambientales no son rasgos externos que se han internalizado, como suponen el representacionismo y el adaptacionismo. Las regularidades ambientales son resultado de una historia conjunta, una congruencia que nace de una larga historia de codeterminación. En palabras de Lewontin, el organismo es tanto el sujeto como el objeto de la evolución. Este modo de analizar la dinámica de la evolución no da resultado porque nos impone los problemas -presuntamente obsoletos- de lo innato frente a lo adquirido, lo "natural" frente a lo "cultivado". Como Susan Oyama ha señalado con gran perspicacia, este problema aparentemente obsoleto -lo natural y lo cultivado- no cesará de existir a menos que aprendamos a ver los organismos y sus ámbitos como estructuras que se pliegan y despliegan mutuamente. En palabras de Oyama: 'La forma emerge de una interacción sucesiva. Lejos de ser impuesta sobre la materia por un agente, es una función de la reactividad de la materia en muchos niveles jerárquicos, y de la sensibilidad recíproca de dichas interacciones. Puesto que la selectividad mutua, la reactividad y la restricción acontecen solo en procesos reales, son éstos los que orquestan la actividad de diferentes porciones de ADN y vuelven interdependientes las influencias genéticas y ambientales, ya que los genes y los productos genéticos son ámbitos recíprocos, ya que el ámbito externo al organismo se internaliza mediante asimilación psicológica o bioquímica, ya que el estado interno se externaliza mediante productos y conductas que seleccionan y organizan el mundo circundante.' (Oyama: *The ontology of information*). (Varela, Thompson, Rosch 2005: 231)

La importancia de estas consideraciones consiste en ofrecer un marco contextual adecuado en el que situar el cerebro y facilitar la posterior deliberación. Estas reflexiones establecen la posibilidad de la complementación entre ontología relacional y diferencial, la reflexión biopolítica, el psicoanálisis y el enactivismo y proponen un contexto evolutivo alternativo al neodarwinismo para la comprensión de la ontogénesis del cerebro en su historia natural. Además, presento este enfoque como una crítica y un reto para las biociencias en general, y no solo para las ciencias cognitivas, sino, específicamente, para las neurociencias, la psicología contemporánea y las tecnociencias. Varela en *Conocer* (1988), anterior a la que escribieron en co-autoría y a la *Mind in Life* (2007) de Thompson,

¹⁵⁶ *Estasis* según lo que los autores resumen en el capítulo es la cualidad biológica de los organismos que mantienen una estructura genética similar, estable o regular a lo largo de un período de tiempo muy grande (millones de años) sin sufrir cambios, esto sería uno de los hechos no explicados que recriminan al neodarwinismo.

realiza un giro ontológico crucial para esta investigación:

El verdadero desafío que esta orientación plantea a las CTC es que pone en tela de juicio el supuesto más arraigado de nuestra tradición científica: que el mundo tal como lo experimentamos es independiente de quien lo conoce. En cambio, si estamos obligados a concluir que la cognición no se puede entender adecuadamente sin sentido común, el cual no es otra cosa que nuestra historia corporal y social, la inevitable conclusión es que conocedor y conocido, sujeto y objeto, se determinan uno al otro y surgen simultáneamente. En términos filosóficos: el conocimiento es ontológico. (Varela 2005: 96)

Como se puede ver en este último fragmento, Varela hace un movimiento que identifica la epistemología con la ontología. Tomo el enactivismo como la epistemología que propongo para las neurociencias y biociencias y, a la vez, como el nexo con mis enfoques filosóficos (el psicoanálisis, la tradición biopolítica y la ontología relacional) de mi marco teórico, a raíz, precisamente, de este puente que establece Varela con lo ontológico. En esta misma obra el traductor introduce una nota a pie de página¹⁵⁷ explicando el contexto del neologismo inglés *enact*. El lazo se halla en la noción del "acto" o "acción", vinculable con la experiencia o la vivencia que he expuesto en los antecedentes. El mismo Thompson, además, llega a usar literalmente la palabra *performance* para referirse a la acción llevada a cabo por un cuerpo que hace emerger la cognición¹⁵⁸ y la ley de forma autónoma. Se podría interpretar la noción *performance* de Butler en clave de acontecimiento o *ereignis* heideggeriana y de acción o vivencia como experiencia (*pathos*) aristotélica. Por lo tanto, concluyendo mi posicionamiento al respecto de la mente y la cognición, la *verdad* es vivida de forma corpórea y a modo de acontecimiento y experiencia. En este punto *mente (psyché)*, *cuerpo* y *vida* quedan reconciliados en su relación originaria y ontológica en la *enacción* del mundo, que la hace emerger bajo el horizonte trascendental de la corporalidad, la historia (natural, social, cultural, etc.), el *lenguaje* y la *muerte* de un sujeto psicofísico y bioquímico.

1.4.7 ¿Hay un referente ontológico *Uno*? Vía intermedia y mundos posibles

Después de plantear en los apartados anteriores mi enfoque acerca del papel del *bíos* en su relación con lo tecnológico, ahora me dispongo a resolver la cuestión del referente ontológico: si es *Uno* o *múltiple* al respecto del cerebro, del sujeto y de lo político, con el fin de determinar mi marco teórico.

Lo que he estado exponiendo hasta aquí me lleva a concluir que el cerebro se encuentra en una encrucijada, atravesado como relación con múltiples factores a los que determina y por los que es determinado. Ahora bien, ¿existe algún tipo de jerarquía, anterioridad o prioridad ontológica por parte

¹⁵⁷ "El neologismo "enacción" traduce el neologismo inglés *enaction*, derivado de *enact*, "representar", en el sentido de "desempeñar un papel", "actuar". [...] (N. del T.)." (Varela 2005: 89)

¹⁵⁸ "Enaction means the action of enacting a law, but it also connotes the performance or carrying out an action more generally." (Thompson 2007: 13).

de alguno de los elementos en relación a todos los demás? Considero que no la hay por parte de ninguno de los elementos o factores. No me es posible establecer un referente ontológico *Uno*¹⁵⁹ desde el cual poder explicar o supeditar todos los demás elementos. Sin embargo, considero que hay una consistencia basada en la simultaneidad relacional en la que operan los elementos y factores, de modo que lo que obtenemos con esta lógica es una fluctuación y movimiento constante e impredecible de éstos. El eje ontológico se sitúa, por ende, en la misma tensión, en la interacción, en la irresolubilidad sintética y en la relación que ya siempre viene dada por todos esos múltiples factores, de modo que lo que hay y lo que *es* es una estructura de factores que interactúan y operan haciendo devenir la estructura y deviniendo ellos mismos en ésta. Sin embargo, el individuo ejerce un poder y una *voluntad* dentro de esa estructura¹⁶⁰ que tiene una *incidencia*. Este margen de incidencia es la *posibilidad* de lo *político* desde el marco teórico que propongo.

Varela y sus discípulos plantearon en la obra ya mencionada antes, *De cuerpo presente* (1992), en el capítulo titulado "Mundos sin fundamento" (Varela, Thompson, Rosch 2005: 249), la ausencia de fundamentos últimos (o la imposibilidad de hallarlos), consistan éstos en un *Yo* o en un mundo objetivo pre-dado. El contexto de esta ausencia lo formulan entorno la contemporaneidad, pero reconociendo que la mayor parte de tradiciones filosóficas orientales ya pasaron por estas etapas críticas mucho antes de que autores continentales (como Nietzsche, Kierkegaard o Heidegger) o de la tradición angloamericana (como Feyerabend o Rorty) emprendieran la tarea de asumir la falta de fundamento último. Esta falta quiere decir que para estos autores el *Ser* no es reducible a un principio o esencia *subjetiva* ni *objetiva*. Varela propone, incorporándose a las perspectivas no reduccionistas y con su propuesta enactivista, una *vía intermedia* o *entre-deux*, estando influenciado explícitamente por la corriente filosófica budista de la tradición *Madhyamika*, bajo la figura del pensador Nagarjuna. Esta corriente considera, sustentada por la técnica y disciplina de una experiencia corporal cotidiana, meditación y estado de *presencia plena/conciencia abierta*¹⁶¹, una interpretación singular del *abhidharma*, uno de los 3 cánones escritos y orales del budismo y que consiste en la descripción de

¹⁵⁹ La ausencia de tal fundamento último o referente ontológico *Uno* no implica que no haya reflexión en la dimensión ontológica, o que directamente afirme una implicación relativista, escéptica o nihilista radical.

¹⁶⁰ La figura visual analógica, metafórica y ejemplar que podría ayudar a entender la propuesta ontológica que definiendo es la *flor de la vida*, conglomerado geométrico compuesto por la superposición de diversos círculos el uno con el otro, enlazados todos de modo que constituyen todos juntos un hexágono y un círculo.

¹⁶¹ Los conceptos de *presencia plena/conciencia abierta* aluden al trabajo de la obtención de un estado mental y corporal unificados por la concentración en el *ahora*. Esta *experiencia* revela a la larga la indisociabilidad estructural originaria que hay entre cuerpo y mente, su relación co-dependiente y ontológica (en el sentido de que ambos elementos se atraviesan mutuamente imposibilitando una depuración metafísica que los distinga en dos sustancias claramente diferenciadas). A su vez, es importante recalcar que es un estado que estimula y prepara una obertura al mundo y su acontecer impredecible, así como una experiencia corpórea que no puede entenderse meramente por procesos intelectivos ni discursivos. Este sería el nexo entre conocimiento científico/filosófico y experiencia corporal que Varela propone de forma nada ortodoxa, la verdad acerca de la *vía intermedia* debe ser, ante todo, una *verdad vivida* en el estricto sentido *psicofísico* y *bioquímico*.

los estados de conciencia para la comprensión del sentido del *Yo* como ficción, y por el concepto del *sunyata*, vacuidad o ausencia de esencias, sustancias, del *Yo*, de fundamentos, de naturaleza intrínseca e independiente. Prevalece la co-dependencia de todas las cosas o co-dependencia total. Exponen así la *vía intermedia*:

Nagarjuna no pretende decir que las cosas no existen de modo absoluto, y mucho menos decir que existen. Las cosas se originan en forma codependiente; carecen de fundamento. Los argumentos de Nagarjuna a favor de la codependencia total (o, más propiamente, sus argumentos contra cualquier otra perspectiva salvo la codependencia) se aplican a tres clases principales de asuntos: el sujeto y sus objetos; las cosas y sus atributos; las causas y sus efectos. De esta manera desecha la idea de existencia no codependiente para casi todo: sujeto y objeto para cada uno de los sentidos; objetos materiales; elementos primordiales (tierra, agua, fuego, aire y espacio); pasión, agresión e ignorancia; espacio, tiempo y movimiento; el agente, su quehacer y lo que hace; condiciones y resultados; el yo como perceptor, actor o cualquier otra cosa; el sufrimiento; las causas del sufrimiento, la cesación del sufrimiento y el camino hacia la cesación (conocido como las cuatro nobles verdades); el Buda y el Nirvana. Nagarjuna llega a esta conclusión: 'No se encuentra nada que no se haya originado dependientemente. Por esta razón, no se encuentra nada que no sea vacío' (Kalupahana: Nagarjuna, XXIV: 18-19). (Varela, Thompson, Rosch 2005: 257-258)

Por tanto, en relación a la cuestión del referente ontológico que planteo en esta parte de la discusión, y que resulta de absoluta relevancia para desarrollar la cuestión de lo político, Varela y sus discípulos coinciden en la ausencia de éste (en la ausencia de una presencia plena de un principio unívoco y absoluto desde el cual explicar la totalidad y la multiplicidad de las cosas) así como, apoyados por las reflexiones, métodos y enseñanzas del budismo, con la propuesta ontológica relacional: que lo que *es* lo es siempre en virtud de su *Ser en relación* a otro elemento, como también en virtud de la *relación* misma como tal. A esto se podría objetar que es un reduccionismo y que la noción *relación* es ya un principio o esencia reguladora unívoca y totalizadora. Pero en cuanto que toda *relación* requiere necesariamente la co-implicación, co-incidencia y correspondencia simultánea de dos o más elementos, factores o términos relacionales los unos con los otros, diferentes o semejantes entre ellos, no es posible considerar la *relación* como reducción.

Basándome en estas contribuciones del enactivismo no hay, por tanto, referente ontológico *Uno* ni prioridad ontológica por parte de ningún elemento de la estructura de factores que operan en el mundo (historia, *psyché*, materia, biología/naturaleza, cultura, lenguaje, cuerpo, etc...) por sobre de otro u otros, como tampoco por encima de todos. Se trata aquí de una red estructural y relacional en la que operan múltiples factores y elementos co-dependientes, correlativos y correspondientes, de modo simultáneo y continuo: esto en lugar de un principio único (substancia que rija la totalidad) o una pareja dicotómica de sustancias que rijan la multiplicidad. A su vez, los elementos y factores están en relación consigo mismos donde esta relación debe ser entendida como un movimiento, cambio y mutación sin síntesis ni resolución definitiva. ¿Significa esto que no existe orden ni estabilidad? De acuerdo a mi perspectiva metodológica el orden como estabilidad inerte e inmóvil es la ilusión o la

ficción de un orden o estabilidad oscilantes, con una tendencialidad estructural que es relativamente estable. De este modo, las regularidades del mundo lo son de forma oscilante y temporal. Su estabilidad es tensional, pero no monolítica ni monológica. Esta tensión, equilibrio inestable o estabilidad oscilante de la estructura de factores, sin embargo, no es nunca idéntica a sí misma en cuanto que está en constante movimiento, de modo que las regularidades, leyes y normas del mundo mutan, haciendo imposible concebir el orden o la estabilidad como no-movimiento o como referente atemporal apriorístico y externo al mundo. Otra implicación importante de estas contribuciones queda plasmada en esta declaración: “Ahora vemos por qué el Madhyamika se denomina vía intermedia. Evita el extremo del objetivismo y el subjetivismo, del absolutismo y el nihilismo.” (Varela, Thompson, Rosch 2005: 260).

John Eccles, en contraste con todo esto, en su obra *Evolution of the Brain* (1989)¹⁶² se sitúa en una postura dualista y a la vez biologicista desde el paradigma neodarwinista (llamada también “síntesis moderna de la teoría evolutiva”). Además, su enfoque de la cognición, del cerebro y de la mente consiste en la tradicional visión cartesiana y computacional del cerebro como *hardware* y la *psyché* como *software*, así como de la interacción separada de la mente y el cerebro. Por lo que su referente ontológico radica en la dualidad alma/cuerpo, interior/exterior, mente/mundo externo, cultura/naturaleza, etc. Aunque no concuerde con su marco teórico reduccionista es necesario discutir su planteamiento, al que él llama dualismo interaccionista, basándose en los eventos microfísicos (dimensión molecular) y cuánticos:

Siguiendo con Margenau (1984), la hipótesis es que la interacción cerebro-mente es análoga al campo de probabilidad de la mecánica cuántica, que no posee ni masa ni energía, pero que puede causar una acción eficaz en microespacios. De forma más específica se propone que la concentración mental, implicada en las intenciones o en el pensamiento planificado, puede causar eventos neurales mediante un proceso análogo a los campos de probabilidad de la mecánica cuántica. (Eccles 1992: 179)

Podemos volver a las figuras 4.2, 8.5 y 9.5 con el Mundo 1 y Mundo 2 yuxtapuestos, y cada uno con una primacía fundamental. Es algo que hemos de aceptar como dado, como dos órdenes distintas de la existencia. En este contexto, se puede apreciar que este capítulo describe un intento por mostrar cómo los microespacios del cerebro pueden tener las propiedades trascendentales de ser canales de comunicación entre estas dos entidades completamente separadas. (Eccles 1992: 182)

Me propongo ofrecer una interpretación diferente ante los mismos eventos cuánticos. Si se parte, a priori, como supuesto, de que la materia es unívoca y, como cualidad sustancial, idéntica a sí misma y existente tan solo en una sola modalidad posible, así como que lo mental se refiere únicamente a los procesos más complejos de la cognición (como el pensamiento abstracto o la imaginación) y sin la implicación corpórea, entonces la interpretación de Eccles es la de la co-

¹⁶² He consultado la versión en inglés y en castellano. Citaré la versión en castellano editada por Labor y traducida como *La evolución del cerebro: Creación de la conciencia* (1992).

incidencia, desde órdenes diferentes de existencia, entre el mundo psíquico y el mundo físico. Sin embargo, Eccles afirma, a la vez, que entre ambos mundos existe una comunicación y que están completamente separados, lo cual es lógicamente insostenible ya que si fuera así no podría darse la *relación*. La otra posible cosa que podría querer decir Eccles es que la existencia posee diversas modalidades de *Ser*, entre ellas la psíquica o la física. La interpretación, en consecuencia, oscila entre un dualismo cartesiano donde la clásica *glándula pineal* se sustituye por los microespacios del cerebro, situadas en las membranas de las sinapsis neuronales, y una postura spinozista o hegeliana (una sustancia mediadora que sintetiza las contradicciones y contrariedades). Mi propuesta alternativa es anular el paradigma que opera detrás de esta interpretación: esos presupuestos.

Por ejemplo, el presupuesto de que los eventos físicos o materiales poseen una misma cualidad siempre y una identidad substancial consigo mismos, o de que la mente sea solamente la acción descorporizada de complejos procesos de cognición. De este modo, pasamos a observar una alternativa conceptual de contemplar la materia, no siendo ésta un factor unívoco e idéntico a sí mismo ni operando siempre con una misma y sola modalidad. Además, Eccles afirma la no separación entre ambas dimensiones puesto que menciona un canal de comunicación (es decir, explícitamente, una *relación*), aunque persista, debido a su marco teórico dualista, en remarcar radicalmente la distinción substancial. Me posiciono en la afirmación de que los fenómenos físicos son irreducibles a una substancia trascendental para leyes que facilitarían su comprensión y que están atravesados por los fenómenos psíquicos, hasta el punto en que la interacción y la relación entre estos diversos fenómenos es tan imbricada que es imposible, siendo fiel a mi metodología, una síntesis o el proceso contrario, una depuración.

Francisco J. Rubia en su *El cerebro nos engaña* (2000) trata diversos temas que conciernen a esta discusión y al marco teórico que estoy construyendo. La tesis principal de la obra es que el pensamiento dualista es un producto de las estructuras cerebrales que determinan a nivel psicobiológico y fisiológico el curso de nuestras ideologías y de nuestra historia en alto grado, en la línea con las tesis de Sabelev. El libro, por tanto, en general, trata del dualismo. Dice el autor en su prefacio:

En este libro rechazamos el dualismo cartesiano que implica la existencia de una mente separada del cerebro, un ente espiritual del que no se tiene ninguna prueba y que plantea problemas enormes cuando se trata de explicar cómo interacciona con el cerebro. La mente es un producto del funcionamiento del cerebro, afirmación que cada día adquiere más fuerza por los resultados del estudio de lesiones cerebrales que afectan a la mente, y el de la acción de las drogas que, ingeridas, tienen un claro efecto sobre las funciones mentales. Esta postura monista, aunque fuese equivocada, deja la puerta abierta a la investigación y a la búsqueda de la explicación orgánica de las funciones mentales. La postura dualista, al asumir que la mente es de diferente sustancia que el cerebro, prácticamente rechaza la posibilidad de su estudio por las ciencias naturales. En ciencia no es adecuado ni conveniente cerrar puertas al estudio y la investigación. (Rubia 2000: 18)

Más adelante, dice:

El hombre primitivo, pues, no es dualista. La separación entre alma y cuerpo, por ejemplo, tan característica de la mente occidental, nada tiene que ver con la forma de pensar del hombre primitivo. Tanto el alma como el cuerpo forman una unidad mística indiferenciada. (Rubia 2000: 60)

Este fragmento es susceptible de una interpretación naturalista en el sentido teleológico y esencialista de la palabra, de modo que bajo tal interpretación existiría la concepción de un "retorno" a una condición "original" en la que el dualismo cesaría de provocar sufrimiento al hombre. Propongo leer "hombre primitivo" en la clave biológica enactivista y en la ontológica heideggeriana (lo *primigenio* y lo *originario*). Es decir, por tanto, que "hombre primitivo" sería estructural e históricamente una posibilidad contextual que ha tenido un desarrollo singular y particular en la historia occidental, potenciando y reforzando el pensamiento binario/dicotómico. La tesis de Rubia consiste en que a nivel neurobiológico existen estructuras corticales que explicarían el advenimiento del dualismo, inscrito de forma trascendental en la materia cerebral y sus posibilidades, y al precio de inhibir las estructuras consideradas biológicamente anteriores. Es decir, la represión del sistema límbico, especializado en lo que concierne a las experiencias en clave del *pathos* aristotélico que expuse en los antecedentes. No se trata de emprender un retorno a un pensamiento "primitivo" y "libre" del dualismo, se trataría más bien de tematizar el dualismo bajo el contexto de ser el efecto de un substrato cerebral en el que opera una lógica binaria y dicotómica (el hemisferio izquierdo).

No sería, a mi juicio, la misma cosa el dualismo que la lógica binaria o dicotómica. Ésta está presente de forma trascendental y estructural en nuestro cerebro y su forma de operar, de igual modo que lo está el pensamiento *límbico* u *holístico*, como designa Rubia esta otra lógica y modalidad del pensamiento en el cerebro. La represión e inhibición del cerebro límbico, místico y espiritual, es la forma específica y ontológica de relación entre estas modalidades de pensamiento o lógicas, de igual modo que en el pensamiento nietzscheano la relación entre *apolíneo-dionisiaco* designa una tensión ontológica constitutiva del *mundo* y sus posibilidades. Me suscribo, mediante una lectura propia, a esta propuesta teórica de Rubia acerca de estas dos modalidades de pensamiento pero con ciertas reservas en relación a la posibilidad, en clave moderna, ilustrada y neoliberal, de la emancipación.

1.4.8 Naturaleza, cerebro y cultura

Referente a la relación entre cerebro y cultura, Rubia defiende la tesis de que el *homo sapiens sapiens*, pese a conservar, evolutivamente hablando, un margen *estático*, es decir, el desarrollo de estructuras biológicas y genéticas mínimas que están predeterminadas, contiene, más allá de eso estático (de *estasis*), un margen de posibilidades que sería lo abarcado por las determinaciones culturales y que según el propio Rubia, conforman eso otro que legamos a las generaciones venideras.

Por lo tanto, siguiendo el paradigma del autor, la relación entre cerebro y cultura es la de *naturaleza-cultura*. Sigue operando aquí el pensamiento de que el cerebro, como substrato material pasivo (y distinto), es el que recibe de lo cultural las determinaciones que él mismo hace posibles. Así explicaría Rubia las diferentes formas y fases de la conciencia a lo largo de la historia de la humanidad, inspirado por Hegel, siendo la moderna una de ellas.

Mi re-formulación al respecto de esto es la siguiente: apoyándome, de nuevo, en el enfoque enactivista, propongo la noción de naturaleza como *posibilidad*, y que precisamente por ser *posibilidad* sea la cultura, su heterogeneidad y multiplicidad, la forma diferencial en la que esta *posibilidad* se determina. En el fondo, tal y como ya he discutido anteriormente, la diferencia o la frontera entre lo natural y lo cultural es, además de polémica, inexistente, o, como mínimo, difusa. Mi idea, al hilo de lo que plantea Malabou¹⁶³, al respecto de la relación entre cerebro y cultura es que son co-determinantes: el cerebro es constitutivamente cultural e histórico. En tanto que corpóreo y extensión de la corporalidad, es ya siempre, heideggerianamente hablando, *arrojado*, indisolublemente cultural, lingüístico e histórico. Junto con su base biológica, el cerebro está atravesado, antes incluso de que el organismo haya nacido, por todos esos elementos contextuales y sus estructuras no son en absoluto rígidas ni eternas, sino, por el contrario, susceptibles a la variabilidad del devenir y de la mutación.

El cerebro del Homo sapiens no ha evolucionado, desde el punto de vista biológico, desde su aparición sobre la tierra hasta nuestros días, como ya he comentado. Esto significa que los cambios que se han sucedido desde entonces han tenido que deberse a la interacción de estructuras innatas cerebrales con un entorno que ha ido variando constantemente hasta formar el de hoy día, que no tiene nada que ver con aquel en el que vivía el Homo sapiens primitivo. El hombre moderno creó la cultura, y es la cultura la que, en interacción con el cerebro que la ha creado, sigue moldeando el cerebro, que es plástico por naturaleza. (Rubia 2000: 74)

¿Qué fue antes: cerebro o cultura? Es una cuestión que queda difuminada si partimos de la simultaneidad de ambos conceptos. Es una falsa pregunta. El cerebro es cultural en su estructura, de modo que no hay distinción radical entre *cultura* y cerebro. En este mismo capítulo, Rubia expresa su propuesta ético-política de la siguiente manera:

En palabras de Geertz: «Sin hombres no hay cultura por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres.» Si esto es cierto, las consecuencias son claras: El hombre tiene en sus manos el desarrollo de su propio cerebro a través de la creación de un entorno cultural que él mismo puede dirigir según sus conveniencias. Esto es una responsabilidad, no sólo del hombre aislado, que puede buscarse el entorno que más le convenga, sino una responsabilidad colectiva, como especie, que tendríamos que asumir si realmente queremos formar al hombre del futuro. (Rubia 2000: 75)

¹⁶³ En *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* (2004) la autora se inscribe en este mismo contexto refiriéndose al cerebro como sujeto-objeto de sí mismo y constituido como cerebro bio-histórico y bio-cultura. Ya he expuesto, en este mismo apartado, en qué sentido ha matizado y desarrollado las mismas ideas, desde un sentido crítico, en *Morphing Intelligence* (2018).

Bajo el horizonte de la cuestión biopolítica y necropolítica retomaré la misma problemática desde una óptica diferente en posteriores capítulos. Por el momento me adhiero a la idea de la correlación constitutiva y tensional entre *ser humano-cultura*, siempre y cuando entendamos esta relación en tanto que sus términos son en relación al otro término y en virtud de éste. Por ende, en el contexto de esta investigación, el cerebro operaría en una encrucijada atravesado por diversos elementos y factores de forma relacional. La formulación de una de estas relaciones sería la siguiente: *naturaleza-cerebro-cultura*. Es decir, el cerebro es a la vez *natural* y *cultural*. El cerebro es la encrucijada naturaleza-cultura. Esto no es una contradicción, sino que indica una tensión gradual y constitutiva entre los términos de la relación. Sería una contradicción si asumiéramos la única posible forma de entender la *naturaleza* como *necesidad*. Tampoco es negar la posibilidad de que el cerebro, y con él la *psyché*, viva, en el sentido de *verdad vivida*, de forma psicofísica la contradicción, la paradoja, la negatividad o la accidentalidad malabouniana.

Para Eccles, contrariamente, la cuestión de la cultura se explica recurriendo a la teoría de los mundos de Popper, de modo que *cultura* y *naturaleza* son dos fenómenos claramente diferenciados, pudiendo ser clasificados, respectivamente, en el Mundo 3 (mundo del conocimiento, de la cultura, las artes, etc.) y el Mundo 1 (mundo externo, físico y pre-dado) y 2 (el de la autoconciencia, la mente, la cognición, etc.). Eccles propone una “distinción absoluta entre la evolución biológica y la cultural” (Eccles 1992: 213). A su vez, el propio Eccles reconoce que hay una *paideia* o un proceso de formación de eso dado (genética y biológicamente) a raíz de ese espacio de intersección en que el mundo 3, mediado por el mundo 2, incide en el mundo 1. Es decir, hay una *plasticidad* en eso dado y que viene atravesado por lo cultural, de modo que esta incidencia no sería posible si, definitivamente, la distinción fuera absoluta. Eccles menciona también, en contra de lo que él mismo defiende, el caso de la niña Genie (Eccles 1992: 210), que fue aislada del mundo 3 hasta sus 13 años y 8 meses por su padre psicótico, quedando dañado su hemisferio izquierdo irremediablemente (donde reside uno de los módulos trascendentales del lenguaje). Este caso, más que avalar esa *distinción absoluta*, la refuta, porque la falta de interacción *en* y *con* un contexto cultural (o, heideggerianamente hablando, la falta o carencia de *mundo*) dado y sus consecuencias remite directamente a que el cerebro no tenga un desarrollo orgánico fácil. Entonces, se deduce que el cerebro es estructuralmente cultural, de modo que, en él, *la evolución biológica está constitutivamente ligada a la evolución cultural*.

Bartra, en su *Antropología del cerebro* (2014), explicita esta íntima interacción y relación entre cultura y cerebro, llegando a asumir a lo largo del libro que la *consciencia* habita entre las estructuras neuronales del cerebro y su contexto intersubjetivo, ecológico y cultural (Bartra 2014: 15), lo que hemos aducido anteriormente como *exocerebro* o la *mente extensa*:

La mayor parte de los estudios sobre la plasticidad cerebral vinculada al contorno ambiental y social se ha orientado a buscar los caminos que sigue la influencia del medio externo en el proceso de modificar las redes neuronales. Es decir, la investigación ha observado principalmente el proceso en un solo sentido: de afuera hacia dentro. Los factores culturales contribuyen a modelar el cerebro en diversas formas: el contorno ecológico propio de cada cultura podría activar ciertas conexiones neuronales, el aprendizaje infantil altera en forma diferencial el desarrollo del cerebro y en los adultos se mantiene, aunque con menor flexibilidad, la adaptación del cerebro a nuevas experiencias. (Bartra 2014: 50)

Las contribuciones antropológicas de Bartra refuerzan la idea que defiende: la del cerebro en tanto que estructuralmente atravesado y como encrucijada de diversos factores, en este caso el cultural. Doidge, en *The Brain that Changes Itself* (2007), escribió dos apéndices, el primero de los cuales se titula “The culturally modified brain” (Doidge 2007: 201) y en el cual aborda diversas cuestiones pertinentes, entre ellas el de la interacción o relación constitutiva del cerebro y su contexto cultural. La conclusión central de esas reflexiones, apoyándose en el concepto ejemático de la neuroplasticidad desde las aportaciones de científicos como Merzenich y Piaget, consiste en que la relación entre cultura y cerebro es tan estrecha que es posible afirmar que el contexto cultural, o, en terminología heideggeriana, el *mundo dado*, determina estructuralmente no solo algunas facetas o módulos del cerebro, sino incluso los procesos cognitivos en general, convergiendo en este punto con Varela, Rubia y Sabelev. Por ende, la imbricación es radical. Doidge concluye en la bi-direccionalidad de las interacciones, en la imbricación radical y en la noción de *cerebro modificado culturalmente*. Propongo, en concordancia, la noción *cerebro cultural*, enfatizando la radical imbricación relacional en la que se halla el cerebro desde un principio. Y esto se ha visto muy claramente en los casos *cyborg* que he expuesto antes, confiriendo la posibilidad de hablar de un cerebro tecnológico, biónico o *cyborg*. La cultura¹⁶⁴ y la técnica han ido de la mano en la historia biológica (o biología histórica) de la humanidad. Traduzco:

La investigación en neuroplasticidad nos ha mostrado que cada actividad sostenida y mapeada (incluyendo actividades físicas, sensoriales, de aprendizaje, cognitivas y de imaginación) cambia el cerebro, como también la mente. Las actividades e ideas culturales no son una excepción. Nuestros cerebros están modificados culturalmente por las actividades que ejercemos (sean la lectura, el estudio, la música o el aprendizaje de nuevos idiomas). Todos nosotros tenemos lo que podría llamarse un cerebro culturalmente modificado, y tal como nuestras culturas evolucionan, ellas inciden en nuevas alteraciones sobre el cerebro. (Doidge 2007: 201)¹⁶⁵

¹⁶⁴ Mi enfoque de la cultura se basa en su origen etimológico grecorromano, atribuido al *Tusculanae Disputationes* de Cicerón, y expresado como *cultura animi* (cultivo del alma). La técnica del cultivo en botánica y agricultura se aplica a la *hominización* que el ser humano hace de sí mismo (*autopoiesis*). Es la misma *paideia* griega y la educación rousseauiana, filtrada en el movimiento ilustrado y que se manifiesta contemporáneamente en el concepto, en lugar del cultivo del alma, del diseño total y absoluto del cuerpo en el transhumanismo. La idea de la forja del sí mismo nunca ha sido tan literal como en nuestro contexto histórico. El contexto botánico del cultivo se transfiguraría a la siguiente definición que propongo, más actual: *la cultura es la tecnología del cultivo artificial del cerebro y de la psyché*.

¹⁶⁵ Neuroplastic research has shown us that every sustained activity ever mapped — including physical activities, sensory activities, learning, thinking, and imagining — changes the brain as well as the mind. Cultural ideas and activities are no exception. Our brains are modified by the cultural activities we do — be they reading, studying music, or learning new languages. We all have what might be called a culturally modified brain, and as cultures evolve, they continually lead to new changes in the brain. (Doidge 2007: 201).

Para ejemplificar esta importante tesis, Doidge habla acerca de los gitanos del mar (Doidge 2007: 202), pueblo nómada asiático de las islas tropicales y las costas de Tailandia. La peculiaridad de este pueblo es la capacidad cognitiva de ver bajo el agua en la misma definición con la que se ve en condiciones normales, pudiendo leer pancartas o contemplar sin distorsiones las diversas formas y figuras de los objetos marinos. La prueba de que esto no es debido únicamente por la herencia evolutiva y que tiene que ver con la *plasticidad/neotenia* en lo cerebral, psicológico y biológico que he planteado, lo proporciona la investigadora sueca Anna Gislen basándose en el experimento siguiente, tal y como lo explica Doidge:

Esta habilidad de los gitanos del mar de visión bajo el agua no es el producto de una herencia genética única. Desde que Gislen enseñó a niños suecos a constreñir sus pupilas para focalizar bajo el agua (una instancia más del cerebro y su sistema nervioso, mostrando un efecto inesperado mediante el entrenamiento que altera lo que había sido pensado como un circuito establecido e invariable. (Doidge 2007: 202. La traducción es mía.)¹⁶⁶

Por consiguiente, la cultura es cultivo de sí como anatomopolítica, el ejercicio de poder que el ser humano ha aplicado sobre sí mismo como historia, biología y tecnología.

1.4.9 Cerebro, lenguaje y *poiesis*: el Yo y lo inconsciente

Volviendo a Rubia, es importante tematizar, para lo que expondré en el capítulo cinco, uno de los atributos más poderosos del cerebro: su cualidad *poiética* (*autopoiética* y *mitopoiética*). Ya hemos ido viendo hasta ahora la aptitud *poiética* (el cerebro produce y se proyecta fuera de sí) y la *autopoiética* (el cerebro se produce y se altera a sí mismo, mediante diversas técnicas y procesos). La *mitopoiética*, que he expuesto desde mi perspectiva en los antecedentes, consiste, para Rubia, en esa capacidad trascendental, universal y misteriosa, a raíz de ciertas zonas y módulos neuronales, de hacer vivir y revivir mitos, imágenes, arquetipos e ideas. Esto explicaría y ayudaría a resituar el cerebro, además, en su contexto psíquico, espiritual y místico (no necesariamente religioso). El interés de Rubia en los mitos es encontrar en ellos y su repetición estructural las claves inherentes que explicarían la historia del desarrollo de la conciencia y sus fases, inspirándose en la obra de Schelling, es decir: en los mitos se halla la huella de la inflexión que conduce de una modalidad de pensamiento holística a una binaria.

Los pensamientos de Schelling con respecto a la mitología los he citado por estar en línea con la hipótesis principal de este libro, a saber, que la mitología es un reflejo del desarrollo de la mente humana y, por tanto, del desarrollo de las estructuras cerebrales que la sustentan. No es éste el pensamiento de Schelling, pero en realidad se acerca mucho cuando afirma que el *subjetum agens*, el

¹⁶⁶ This ability of the Sea Gypsies to see under water isn't the product of a unique genetic endowment. Gislen has since taught Swedish children to constrict their pupils to see under water — one more instance of the brain and nervous system showing unexpected training effects that alter what was thought to be a hardwired, unchangeable circuit. (Doidge 2007: 202).

sujeto activo de la mitología, hay que buscarlo en la consciencia humana. ¿Dónde si no?, podríamos responder. Consciencia humana que, en una época dorada, *in illo tempore*, como diría Mircea Eliade, se encontraba en una perfecta unidad con Dios, era una parte de Él. Ningún dualismo, antinomia o contradicción había surgido en la mente humana. La naturaleza, Dios, la consciencia humana, todo era Uno. Era la época en la que el hombre no había desarrollado aún su operador binario; por tanto, seguía en unión con Dios, en la bienaventuranza de la Unidad/Totalidad, en el paraíso. Para nosotros la mitología trata más bien de unos relatos que reflejan la evolución de la mente, pero no es algo que haya dejado de existir con el predominio de la razón. Cualquier explicación del pensamiento mítico como pensamiento prelógico, como han afirmado algunos antropólogos, está en contradicción con el hecho de la existencia de mitos en nuestra cultura occidental moderna, con la hipótesis que aquí defendemos, a saber, que el pensamiento mítico y el pensamiento lógico son dos formas de pensamiento con sustratos anatómico-fisiológicos distintos, es decir, que proceden de partes diferentes del cerebro. La contraposición, pues, de *mythos* y *logos* es, a nuestro parecer, absurda. Ambos coexisten en el cerebro y son fruto de él. (Rubia 2000: 254-259)

Según Rubia, ambas modalidades de pensamiento conviven manteniendo una relación e interacción tensional, incluso en la era moderna y postmoderna. Él sitúa la modalidad holística, con Aquili, en el área *Geschwind* del lóbulo parietal inferior. Al respecto de ella dice:

Es un área de convergencia somestésica, visual y auditiva, a veces denominada «área asociativa de las áreas asociativas». Que esta área esté en relación con la capacidad creadora de mitos del cerebro no significa que la mitología haya surgido sólo de ella. Antes hemos mencionado el lóbulo frontal. Sin duda se trata siempre de redes neuronales que implican varias áreas cerebrales que sustentan una determinada función. El mito en el que la Unidad se divide en dos entidades o dioses estaría, a nuestro entender, reflejando la aparición de la consciencia dualista, analítica, secuencial, lógica, ligada a la función de un área determinada del hemisferio dominante. (Rubia 2000: 262)

Lo que explicaría, por un lado, la dificultad para mantenerse más allá del discurso dualista o monista, incluso en autores que se declaran explícitamente materialistas, ya que el proceder científico está basado en el operador binario así como en el lenguaje, por muy lógico-matemático que sea éste. Por otro lado, quedaría explicada la vigente tendencia de las masas y de la población hacia formas de espiritualidad indefinidas, formas de pensamiento fuertemente ideológicos y formas de expresión poética y artística de diversas índoles. Todo ello suple lo que el pensamiento racional-científico y la modernidad han extirpado de los flujos discursivos normativamente válidos como “verdad científica”.

Que el cerebro sea *mitopoiético* y posea estructuras materiales de posibilidad de ciertas modalidades de pensamiento no binario ni dicotómico indica que la modalidad de pensamiento *mitopoiético* y *poiético* (artes, danza, poesía, música, etc.) es tan necesaria, como presente, en la *psyché* colectiva de las diversas comunidades. No tener esto en cuenta ha tenido ya, como también enfatiza Rubia, consecuencias históricas indescriptibles: las *experiencias políticas muy reales* que analiza Arendt. Tampoco es lícito pensar que un *saber* acerca de la presencia tensional de ambas modalidades de pensamiento pueda evitar o emancipar a la humanidad, en clave moderno-ilustrada, de ciertas tendencias ideológicas nefastas.

Seguidamente, en su “Capítulo 8: La capacidad creadora de mitos del cerebro” (Rubia 2000: 247), Rubia realiza un viaje antropológico a través de los mitos de diversos pueblos del mundo y de diversas épocas para concluir que uno de los *momentos* de la dialéctica del espíritu es el advenimiento o la aparición del *lenguaje*:

Basten estos ejemplos para comprobar que es posible que estos relatos, algunos de ellos antiquísimos, puedan ser el reflejo en la memoria histórica del hombre del surgimiento del lenguaje y con él de la autoconsciencia, quizá como producto social de su utilización entre los humanos. Hemos visto también, que este surgimiento del lenguaje probablemente se acompaña de una visión dualista de la realidad que se refleja en las mitologías de todo el mundo. Esta visión dualista tiene una estructura mental concreta en el lóbulo parietal izquierdo del cerebro, lo que el psiquiatra americano d'Aquili denomina el operador binario, y su alteración por lesión hace imposible en el sujeto afectado la formación de antónimos, de polaridades o simplemente de nombrar el concepto opuesto de cualquier palabra que se le presente. (Rubia 2000: 262)

La aparición del lenguaje discursivo (oral, verbal, semántico, morfosintáctico, etc.), en contraste y relación con el lenguaje holístico (el lenguaje poético, corpóreo y artístico) tiene su correlato en la aparición del mito, y con él, la aparición de la cultura, la conciencia (entendida como sujeto y como autoconsciencia) y la técnica. Este testimonio inscrito en nuestras estructuras cerebrales me lleva a diversas conclusiones con relación a la lingüisticidad del cerebro. En primer lugar, concluyo que el pensamiento dualista es una consecuencia del operador binario y la presencia dominante del hemisferio izquierdo se ha plasmado en la historia como la monopolización progresiva de una lógica binómica y dicotómica, que tuvo su comienzo en la distinción entre *mythos* y *logos*. En segundo lugar, concluyo que tal módulo es, evolutivamente hablando, tardío, de modo que la otra modalidad lingüística que posee nuestro cerebro y cuerpo, la *poiética*, podría ser su origen o substrato básico; la única forma de que tal módulo o modalidad de pensamiento no acabe en su resultado estructuralmente predefinido (el dualismo) es la interacción, ya siempre dada con la *lingüisticidad poiética*, no dicotómica, sino holística y artística; este módulo de nuestro hemisferio izquierdo es el dominante en la filosofía prácticamente desde sus inicios, de modo que la sospecha de algunos autores tardíos de nuestra tradición occidental, como Nietzsche o Heidegger, acerca de la verdad como revelada o vivida por el horizonte *poiético*, corpóreo y lingüístico (entendido aquí el *lenguaje* como la tensión originaria entre las dos modalidades de pensamiento descritas), así como de la imposibilidad de la filosofía *onto-teo-lógica* (o la tradición metafísica) por trascender la cuestión del dualismo expresado en múltiples formas y cuestiones, era muy acertada según lo que planteo y defiendo aquí; este módulo, donde reside el operador binario, como cualquier otro módulo o estructura cerebral, no es independiente, ya que depende de su comunicación, tensión y relación con todos los demás módulos y con la totalidad orgánica del cerebro. De esto se deduce que la postura dualista o monista no sería más que la perspectiva monopolizada de este módulo y su lógica estructural, expresada de

forma discursiva a través del lenguaje convencional y solidificada históricamente por una sucesión repetida de actos de habla discursivos y reiterados. Esta postura es similar a la de Searle y su concepción del lenguaje en clave de actos de habla, basado en la fuerza o *performatividad* ilocutivos de los actos en Austin¹⁶⁷.

Si el cerebro es una entidad corpórea, un sujeto, que ejerce un poder y una independencia biológica y fisiológica tan grandes, desde Rubia cabe preguntar: ¿podría ser el *Yo*/conciencia un producto estructural y ficticio del cerebro? ¿Un mecanismo sutil de supervivencia? ¿Una ficción producida por el cerebro para un *Yo* que es esa misma ficción consciente de sí misma? ¿Nos engaña el cerebro? Si lo hace, ¿quedaríamos abocados a un determinismo biologicista que invalidaría la incidencia o actividad política como mera ilusión de procesos puramente materiales, biológicos y fisiológicos? Esto sería planteable si el cerebro fuera un eje ontológico *Uno* y poseyera un estatuto ontológico dominante, prioritario y monopolizado, sin embargo, no es así, como he argumentado antes. También lo sería si se tiene una idea de la biología en clave ortodoxa (neodarwinismo), en la que la noción *naturaleza* está ligada a la noción de lo *óptimo*, a la de *teleología* y a la de *necesidad*. Como también he rechazado estos presupuestos a favor de la alternativa enactivista (en la que la naturaleza se concibe en clave de *posibilidad* y *satisfactoriedad*), ya no me supone un problema la cuestión del determinismo biológico, puesto que éste, pese a ofrecer ciertas estructuras fisiológicas trascendentales y determinadas genéticamente de base, al estar atravesadas constitutivamente por lo histórico, cultural, tecnológico y por otros factores, no implica la anulación de un margen de actuación, donde la voluntad individual puede ejercer e incidir activamente.

Ahora bien, la discusión acerca de la conciencia y del *Yo* sigue siendo pertinente. Y mi respuesta es que sí, que el cerebro (y la *psyché*) nos engaña. Considero el *Yo*, en tanto que pensante y ateniéndolo a la concepción del paradigma cartesiano ortodoxo, como un producto y como una ficción del *cerebro/psyché*, incluidos sus procesos y mecanismos inconscientes. El *Yo pensante* es un producto del operador binario y de otros módulos cerebrales del hemisferio izquierdo, que he tematizado en lo expuesto antes basándome en la contribución de Rubia. A esta ficción o producto lo llama *consciencia egoica*, en contraposición a la *consciencia límbica*. Ambas formas de consciencia son tematizadas con mayor detalle en su libro *El cerebro espiritual* (2015):

Durante ese período en que el hombre era cazador-recolector es probable que viviera más sumido en lo que he llamado *consciencia límbica* que en la *consciencia egoica*. La primera es el tipo de consciencia que se adquiere cuando se accede a la segunda realidad y, a mi juicio, está causada por la hiperactividad de estructuras del cerebro emocional o sistema límbico. La segunda es la realidad cotidiana, en que la que domina lo que llamamos *yo*, sobre el cual ahora la neurociencia parece llegar a la misma

¹⁶⁷ Véase Searle, John R. (1986). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra y Austin, John L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos aires: Paidós.

conclusión que la filosofía hindú hace miles de años: que se trata de una ilusión generada por el cerebro sin que sepamos a ciencia cierta por qué lo hace. (Rubia 2015:12)

En este fragmento, Rubia sintetiza una de las tesis centrales de su libro. La forma de interpretar esto puede variar entre: una visión dualista o metafísica clásica, donde existen dos realidades, la cotidiana, regida por la *consciencia egoica*, y la realidad transcendental/mística, regida por la *consciencia límbica* e inhibida en la era moderna y científica de la humanidad; o, por otro lado, una según la perspectiva y metodología que he asumido en la investigación, donde estas dimensiones mantendrían una *relación tensional* imbricada y constitutiva. La persistente creencia generalizada y, de forma discursiva, normativizada a lo largo de la historia acerca de la existencia de un *Yo* separado del cuerpo es un presupuesto jurídico, epistémico y político de nuestras sociedades, lo cual no implica que sea una noción acertada o que no sea una ficción reiterada y perpetuada históricamente. Rubia parece, a lo largo del libro, identificar dos regiones de una misma realidad (su marco teórico está fuertemente influenciado por el idealismo alemán), la convencional y la transcendental/numinosa¹⁶⁸.

Concuerdo con su planteamiento de las dos modalidades estructurales de *consciencia*. Pero disiento en identificar la *consciencia* con el *Yo*. Llamaría a la *consciencia egoica*, más bien, *consciencia dicotómica* o *binaria*, siendo el *Yo pensante* su producto. Concuerdo, además, con la idea de la inhibición o represión estructural de la *consciencia límbica*, ligada al pensamiento holístico. Ahora bien, insisto en remarcar que la *relación* entre ambas *consciencias* es tensional y co-determinante, de modo que el esquema de la liberación o emancipación de lo inhibido (por ejemplo, mediante drogas *enteógenas*, según lo que el mismo autor dice) es erróneo. La oscilación es gradual, de modo que unas veces predomina la estructura límbica y otras veces la egoica, sin abandonar nunca la tensión en la que se encuentran constitutivamente ambos términos y estructuras modales de la consciencia. A su vez, ambas dimensiones inciden recíprocamente la una sobre la otra. Siguiendo estos razonamientos, por lo tanto, separo el *Yo* de la consciencia y la re-sitúo en tanto que *sujeto psicofísico*, es decir, *psyché*¹⁶⁹ y cuerpo, sin negar la cualidad característica de la vida psíquica ni de lo corpóreo.

¹⁶⁸ Rubia se refiere a la experiencia extático-catártica según lo numinoso. El uso que aplica a la palabra es el mismo dictado por la RAE: *Perteneciente o relativo al numen como manifestación de poderes religiosos o mágicos*. En *El cerebro espiritual* (2015) trata con mayor detalle el éxtasis desde una perspectiva neurobiológica. El *numen* es definido por la RAE como *deidad dotada de un poder misterioso y fascinador* y referido a *cada uno de los dioses de la mitología clásica*. Jung, influencia de Rubia, utiliza esta noción en *Psicología y religión* (1938), donde analiza que el impulso o energía religiosa es una necesidad psíquica y fisiológica, como lo es el sexo, lo afectivo u otras instancias. Explica el caso de un paciente científico y ateo que, a causa de reprimir la esfera religiosa, espiritual y numinosa de su *psyché*, vive la sublimación durante sueños en los que da testimonio de símbolos y arquetipos relativos a la teología y patrística cristiana medieval que nunca había estudiado ni conocido. Para Jung reprimir el aspecto espiritual tiene también consecuencias en la esfera de la neurosis, y, en relación a lo que pasó poco después de finalizar esa obra, en la neurosis colectiva del nazismo y la 2ª guerra mundial.

¹⁶⁹ *Psyché*, en esta tesis doctoral, es la estructura imbricada y atravesada por lo consciente y lo inconsciente (psicoanálisis y otras corrientes de la psicología profunda). El término consciencia, sin “s”, es la referencia al uso de otros autores en

Me desvinculo del *Yo* como noción tradicional, sin dejar de tematizarla en el presente apartado como objeto de discusión, y, en lugar de *conciencia*¹⁷⁰, usada a menudo como sinónimo de *self*, autoconciencia, sí mismo o mismidad propongo el término *psyché* como estructura psíquica atravesada por lo corpóreo y otros múltiples factores. Además, propongo la noción de *sujeto* en clave de ontología relacional (*relación* entre *psyché-cerebro-cuerpo*), de modo que *sujeto* será la referencia ontológica relacional de lo que vive, sin deducir por esto que exista un fundamento último, substancia, síntesis o una prioridad ontológica. Vive la *verdad vivida* y su contexto dado, incluidas las vivencias intransferibles e intraducibles, de forma radical y singular. Ya he esbozado, pues, algunas características estructurales del *sujeto* en clave relacional: su singularidad radical, su *ser* atravesado por la *psyché-cerebro-cuerpo* y su estatuto ontológico como referente de la *verdad vivida*.

Continúo con Rubia y la discusión acerca del *Yo*. La cuestión del *Yo* la trata de forma más sistemática en su obra, ya citada en esta investigación, *El cerebro nos engaña* (2000). En concreto, en el capítulo dos “La organización modular del cerebro” (Rubia 2000: 77), donde el autor, de acuerdo con las posiciones contemporáneas acerca de la modalidad en la que se estructura el cerebro, expone la teoría modular de organización del cerebro, según la cual éste está estructurado en módulos organizados por diversas zonas o redes (o sub-estructuras) interconectadas y en comunicación simultánea. De acuerdo con Rubia, cada módulo puede ser activado o movido por más de una sub-estructura o red neuronal del cerebro, de modo que sería imposible situar ninguno de ellos en un punto o zona cerrada. El *Yo*, o la creencia en él, pues, sería en sí mismo uno de los módulos del hemisferio izquierdo, operativo gracias a diversas zonas o redes neuronales.

Una de las consecuencias de la división modular del cerebro es que una persona puede cambiar de módulo de comportamiento en función del papel social que juegue. Como bien dice William James, cada hombre tiene tantos roles sociales como individuos haya que lo reconozcan y que lleven en sí una imagen de él. Dependiendo del grupo social, el yo muestra una faz diferente de sí en cada grupo. Es decir, que resulta una división del hombre en varios roles, incluso contradictorios, pudiendo ser ésta una división discordante, cuando, por ejemplo, sentimos temor de que nuestras relaciones nos conozcan tal y como somos en otras partes. De aquí a la división en varias personalidades no hay más que un paso. (Rubia 2000: 97)

Según Rubia, el *Yo* tiene un carácter fluctuante y camaleónico, así como frágil, susceptible de perderse y disociarse “incluso sin que existan lesiones cerebrales” (Rubia 2000: 98). Recordemos la idea planteada por Zuleta de la pérdida relacionada con lo inconsciente como factor productivo y que escinde, citado en los antecedentes. Además, es un *Yo* performativo según las circunstancias y el

clave de sujeto, *self*, autoconciencia o *Yo*. Es decir, que la conciencia (o el *Yo*) es una producción de lo consciente e inconsciente. En su lugar propongo otra noción de sujeto, que ha estado y será detallada en este apartado y el siguiente.

¹⁷⁰ La *psyché* la enfoco como referente a la estructura en tanto que sujeto relacional, y la conciencia como el acto de ésta, nunca como substancia. En esta tesis doctoral el sujeto lo estructuro como *psyché* (consciente-preconsciente-inconsciente)-cerebro/cuerpo. Cuando uso la palabra conciencia me refiero al uso que hacen otros autores de ésta y que no participan de mis presupuestos en relación al sujeto como *psyché* ni a mi marco teórico.

contexto dado. Tampoco sería el módulo que gobierna de forma centralizada nuestra vida psíquica ni cerebral. Análogamente, el *Yo* sería, más bien, una máscara producida bajo los efectos del *sujeto* (*cuero-cerebro-psyché*) y que, además, esconde y disimula diversos procesos inconscientes, conscientes, pre-conscientes que lo determinan y producen.

A este módulo cerebral es al que le atribuimos la capacidad de controlar la vida mental, pero los hechos nos señalan que eso está lejos de ser cierto. La propia experiencia nos dice que muchas de nuestras conductas tienen lugar en ausencia del yo; el módulo del yo es el que posee la consciencia y el lenguaje, pero existen muchos otros módulos que funcionan independientes de él. Y sin embargo, a este módulo le atribuimos el control de nuestra vida mental, como hemos señalado, sin que lo tenga en realidad. Es evidente que si entendemos por vida mental tanto la vida consciente como la inconsciente, esta última no está controlada ni supervisada por el yo, como tampoco lo están la mayoría de las funciones cognitivas que discurren sin verdadera consciencia de lo que está pasando. El módulo del yo es más bien un intérprete, un observador de lo que otros módulos hacen, un especialista en explicar lo que no controla. En realidad, el yo existe sólo como una ficción conveniente que nos sirve para dar sentido a lo que muchos procesos inconscientes nos obligan a hacer. (Rubia 2000: 99)

El *Yo*, tal y como lo presenta Rubia en el mismo capítulo, es un producto cultural, como también de una evolución biológica concreta que ha posibilitado, materialmente y sobretodo en conjunción con ésta, tal moldeamiento cultural. El factor cultural es, por lo tanto, central en la constitución de la idea del *Yo* en occidente, cosa que no podemos encontrar del mismo modo en todas las culturas del mundo. Por lo que se deduce que no es una noción innata. Teniendo en cuenta mi enfoque de lo cultural y las contribuciones de Bartra, se puede decir que la idea y la creencia en un *Yo* se conforman como una extensión técnica esencial¹⁷¹ en la evolución enactiva del ser humano, especialmente en occidente. El *Yo* es un dispositivo que explica, en clave psicoanalítica, el narcisismo. Rubia también vincula con este módulo lo que en el idealismo trascendental kantiano se llama *intuición trascendental apriórica*:

Esto nos hace pensar que los conceptos de tiempo y espacio, que son fruto de nuestro cerebro, estén ligados también a este módulo, por lo que se explica que en el inconsciente estos conceptos no existan y en los ensueños, por ejemplo, el espacio y el tiempo no tienen nada que ver con el espacio y el tiempo consciente. Esto significa, pues, que en muchos momentos de nuestra vida, la conducta no está controlada por el módulo del yo, aunque lo parezca. Ese intérprete que es el módulo del yo, sin embargo, nos hace creer que todo está bajo su control. La razón es que, al parecer, tiende a rellenar los vacíos que se producirían en nuestra mente. (Rubia 2000: 102)

Otra función del módulo del *Yo* consiste en hacer consistente lo inconsistente, coherente lo incoherente y comprensible lo que se resiste a ser comprendido o entendido: llenar vacíos aunque sea con mentiras, invenciones o ficciones. La ausencia de explicaciones le es insoportable y cualquier explicación es mejor que este vacío. Se podría decir, por tanto, que el módulo del *Yo* hace soportable

¹⁷¹ Utilizo el término esencia, en todo el curso de esta investigación, en clave heideggeriana y malabouniana, como ser que es estructura. Esencial es, por ende, lo que está siendo aquí/ahora y que pertenece a estructuras originarias de alguna cosa a la que se aplique el término. Malabou la utiliza con la connotación de *llegar a ser* en lugar de ser que es plenamente – que, por tanto, no se somete a cambio- en la concepción clásica.

la ignorancia que tenemos sobre nosotros mismos, nuestros cuerpos o nuestra situación en el *mundo* y lo circundante aun al precio de inventar explicaciones o de mentirnos porque padece de *horror vacui*. Esta tendencia es propia del operador binario y su lógica dicotómica, que explica también los intentos de inteligibilidad total de la voluntad de saber. Además, este módulo tiene una función sociopolítica muy clara: es el puente entre el *sujeto* como singularidad radical y el *Otro* como dado. Este módulo opera discursivamente, haciendo posible su ensamblaje en el sistema o red estructural del poder, puesto que es flexible y maleable, recordemos la insistencia de Malabou en distinguir la *plasticidad* de la flexibilidad en lo que se refiere a lo político.

Así pues, el *Yo* es la condición de posibilidad psíquica y cerebral para que lo político, en su marco y clave jurídica, social, representativa y como poder, se dé. Pero este *Yo*, si es ficción y bajo este marco representacional, ¿cómo puede ser político? ¿Qué se pierde en esta relación del *Yo* con el *Otro*? La respuesta a esto es la matización que he hecho antes al diferenciar el *Yo* del sujeto relacional, atravesado por la *psyché* y lo corpóreo.

Las consideraciones de Rubia están basadas en el psicoanálisis. Rubia lo vincula explícitamente con Jung, sobre todo en lo que se refiere a las cuestiones de la *consciencia límbica* y la capacidad *mitopoiética* del sujeto que he tratado en el apartado anterior. El autor, en sus obras relacionadas con la espiritualidad, dialoga con Jung y su teoría de los arquetipos universales, latentes en el inconsciente colectivo (de la humanidad, de cada pueblo e individuo). Lo *inconsciente* sería un flujo estructural que produciría diversas imágenes, mitos y arquetipos porque los contiene, en una especie de *memoria inconsciente* e implícita. Su modalidad histórica y biológica es el horizonte desde el cual estos arquetipos e imágenes se manifiestan y se repiten. Así explicaría Rubia la coincidencia de ciertos patrones e imaginarios en diversos pueblos y lenguas del mundo con etapas históricas y filogenéticas¹⁷². El cerebro y sus estructuras límbicas producen, a modo de memoria efectiva, el recuerdo inconsciente del advenimiento del lenguaje y de la razón o, en otras palabras, la *hominización* que haría posible la inmersión y la dación de *mundo*. Todo sujeto es capaz, como partícipe del inconsciente colectivo, de relacionarse con el recuerdo reprimido de la encefalización, un fenómeno filogenético de la historia biológica. Por ende, lo *inconsciente* es el correlato psíquico del cerebro entendido como *Otro radical* para el sí mismo del sujeto. Los presupuestos ontológico-hermenéuticos (Heidegger y Gadamer) aquí son importantes, pero remarcando el factor corpóreo como una de las condiciones constitutivas de la dación del mundo, es decir, siendo el horizonte de posibilidad de la *apertura al mundo*. Sin embargo, el “precio” de esta estructura de *apertura del mundo* y hacia él es la *modalidad inhibitoria* (la represión), que sería la relación fundamental por la

¹⁷² Véase <http://tolweb.org/tree/phylogeny.html> (consultado por última vez el 03/03/2018).

que el cerebro *poiético* hace sin que el módulo del *Yo* o el flujo consciente de los pensamientos “sepa” de esta *acción*. En el capítulo tres detallaré acerca de lo inconsciente del psicoanálisis¹⁷³ y su relación con el poder.

¿Cuál es el enfoque de Bartra desde la antropología? De su *Antropología del cerebro* (2014), destaco especialmente el capítulo nueve, “La conciencia al alcance de la mano” (Bartra 2014: 125), donde el autor menciona y analiza los casos de Hellen Keller, y, en contraste, el de Genie, que discutí antes a Eccles con el objetivo de presentar y exponer su visión acerca de la *conciencia*. Pero ya al principio de la obra, subtítulo de la cual es “Conciencia, cultura y libre albedrío”, dice lo siguiente:

Al discutir el tema de la conciencia me parece mucho más estimulante partir de Locke que de Descartes. Podemos entender la conciencia como una serie de actos humanos individuales en el contexto de un foro social y que implican una relación de reconocimiento y apropiación de hechos e ideas de las cuales el yo es responsable. La manera en que Locke ve la conciencia se acerca más a las raíces etimológicas de la palabra: conciencia quiere decir conocer *con* otros. Se trata de un conocimiento compartido socialmente. (Bartra 2014: 15)

Bartra fundamenta algunos de sus presupuestos en la tradición, de modo que su enfoque de la conciencia está estrechamente ligado a un dualismo, al *Yo*, a la identidad, a la autoconciencia y a lo sociocultural. Pese a rechazar la equivalencia entre la noción de conciencia y el hecho de *estar presente*, darse cuenta o percibir el entorno¹⁷⁴, sí que la ubica en los márgenes de su histórica connotación.

Veamos la hipótesis de Bartra acerca del fundamento de la conciencia. Según él no debe hallarse meramente en las estructuras neuronales, sino en “procesos culturales y sociales, que son ciertamente extracorpóreos” (Bartra 2014: 23). A esos procesos o constructos Bartra los llama

¹⁷³ Concretamente desde Lacan, sin perder de vista a Freud ni a Jung, se podría vincular lo Real con el acontecimiento, misterioso e inexplicable discursivamente, de la formación del lenguaje en tanto discurso desde el *cerebro corpóreo*. De modo que la lingüisticidad estructural y originaria del cuerpo singular, como *lo Real*, se podría asumir como lo constitutivo de la lingüisticidad discursiva (propia del operador binario y del pensamiento dicotómico). Esta modalidad estructural estaría dada en un enlace o relación inhibitoria.

¹⁷⁴ De modo que para Bartra, con lo que concuerdo, conciencia no es consciencia. En *Chamanes y robots: Reflexiones sobre el efecto placebo y la conciencia artificial* (2019), Bartra sostiene la misma postura teórica pero tratando la cuestión del efecto placebo como fenómeno cultural que incide en el cerebro biológico y su conciencia. De este modo, en esta obra, Bartra refuerza su idea del cerebro cultural y de las redes neuronales y a la vez simbólicas, es decir, que la red neuronal y la simbólica conforman un mismo exo-cuerpo o extensión híbrida del *mundo* humano. Dice Bartra: En este ensayo quiero explorar la extensión de las funciones de la conciencia en las redes culturales que los humanos han tejido y lo quiero hacer partiendo del ejemplo de la manera en que los rituales influyen en las texturas cerebrales. Quiero explorar los ritos chamánicos, desde sus expresiones antiguas o tradicionales hasta las formas en que se presentan en la medicina moderna. En el núcleo de estos rituales se encuentra un fenómeno, el llamado efecto placebo, que cada día es más reconocido y estudiado. El efecto placebo implica una estrecha relación funcional entre los artificios de la cultura y las operaciones biológicas del sistema nervioso central. (Bartra 2019: 8). En el marco de mi investigación, concibo la *psyché* como un fenómeno producido por la biología y la cultura de forma simultánea e imbricada. El efecto placebo es un mecanismo técnico utilizado por chamanes como una forma pre-histórica de psicopolítica, forma de poder que trataré en el capítulo tres, que constituye, además, una génesis de ciertas prácticas paliativas y médicas, según lo que concluyo del ensayo de Bartra. Según esta perspectiva, el *cyborg* contemporáneo como producto biocultural tiene su génesis en estas prácticas pre-históricas e iterativas cuya una finalidad es biopolítica.

exocerebro, como ya he señalado antes, una especie de prótesis sociocultural que el cerebro necesita para desarrollarse en sus plenas facultades y para alcanzar su potencialidad, donde residiría la conciencia. De nuevo resuena la cuestión *cyborg*, que al parecer no es tan nueva ni contemporánea como pudiera pensarse en un primer momento.

Mi primera impresión fue la siguiente: los neurobiólogos están buscando desesperadamente en la estructura funcional del cerebro humano algo, la conciencia, que podría encontrarse en otra parte. La prótesis es en realidad una red cultural y social de mecanismos extrasomáticos estrechamente vinculada al cerebro. Por supuesto, esta búsqueda debe tratar de encontrar algunos mecanismos cerebrales que puedan conectarse con los elementos extracorporales. (Bartra 2014: 23-24)

El problema que considero que tiene la propuesta de Bartra en su hipótesis es la presencia de algo implícito que opera detrás de su discurso: el pensamiento dicotómico y reduccionista. Considero que Bartra mantiene una lógica dicotómica en su formulación ya que quiere fundamentar la conciencia en lo cultural (como *Uno*), en tanto que huella que eso cultural imprime en lo cerebral, un esquema de la corporalidad pasiva que recibe su esencia de una "exterioridad". A su vez, subsiste una separación entre lo cerebral y lo sociocultural, por ende, hay que encontrar un nexo o una forma de comunicación. Además, eso sociocultural se toma como substrato extra-corporal. Este enfoque puede llegar a encajar con el fenómeno *cyborg* y con el transhumanismo si se entiende que el cuerpo y la prótesis son una y la misma cosa. Seguidamente el autor expone su interpretación del caso de Keller y Genie para ubicar la cuestión de la lingüisticidad del cerebro en la estructura de la cultura:

La niña Helen Keller, nacida en 1880 en Alabama, había quedado a los 19 meses de edad totalmente ciega y sorda. A partir de los siete años inició un proceso de enseñanza que parece milagroso y que la llevó a un dominio extraordinario de la lengua y la cultura de su tiempo. En un libro tierno e inteligente describe lo que ella llama "el mundo en que vivo". La propia Keller había escrito que antes de la llegada de Anne Sullivan, la maestra que le enseñó a comunicarse, vivía "en un mundo que era un no-mundo" y que no tiene la esperanza de poder describir adecuadamente "ese tiempo inconsciente, aunque consciente, en la nada". (...). Allí prácticamente deja de hablar de ella misma en primera persona y afirma que antes del lenguaje ella era una "no-persona" y se refiere a este ser con el nombre de Fantasma. Sin embargo tiene algunos recuerdos de ese ser fantasmal, e incluso llega a escribir padadójicamente que hay en su memoria imágenes del lugar donde su maestra le comenzó a enseñar a usar signos alfabéticos manuales: "Yo soy consciente de un Fantasma perdido en lo que parecía ser su nuevo contorno". La pequeña Helen tenía ciertos rasgos autistas que sin duda provenían de la ausencia de lazos sociales importantes. Su maestra, por ejemplo, cuenta que "rehusaba ser acariciada y no había forma de lograr su afecto, su simpatía o su pueril aprobación amorosa". (...). Por ello resulta asombroso y atractivo su relato del instante en que, en el famoso pasaje del pozo, comprende por primera vez la relación entre los símbolos y las cosas. El agua que era bombeada del pozo no se escapó entre los dedos de Helen: en ese momento mítico ella comprendió que la combinación de signos que su maestra le deletreaba en una mano simbolizaba el líquido fresco que se derramaba sobre la otra. Allí atrapó con sus dedos para siempre el fluido que la conectaba con el mundo. Esa noche, por primera vez, le dio un beso a su maestra. La historia de Helen Keller hace más evidente el hecho de que la conciencia se construye como una prótesis que gira en torno del eje del lenguaje. (Bartra 2014: 127)

Del tacto a la conciencia y al advenimiento mítico y místico del lenguaje. En contraste, Bartra presenta el otro caso, también muy importante, en el que una niña, Genie, había sido, aislada,

apaleada, encerrada y atada con camisas de fuerza por su padre desde los 20 meses hasta los 13 años de edad. Así interpreta Bartra este caso:

Genie no era ciega ni sorda, pero no había podido mantener ninguna relación social con su entorno. Al salir de su encierro no podía entender más de una docena de palabras, prácticamente no hablaba, era incapaz de masticar alimentos, pesaba apenas 27 kg, medía 137 cm, no podía fijar su mirada más allá de tres metros y medio, era incontinente y, al parecer, no podía siquiera llorar. Durante algunos años Genie fue atendida y observada por varios psiquiatras, psicólogos y lingüistas. Fue trasladada del hospital a un hogar donde recibió cuidados maternos, y comenzó a aprender algunas palabras, aunque al cabo de cinco años llegó a un límite en sus habilidades verbales que no logró sobrepasar. Aunque no alcanzó un dominio de la sintaxis (apenas podía construir algunas frases con verbos y sustantivos), desarrolló una aguda inteligencia visual y ciertas capacidades matemáticas. Pero, después de cinco años, era incapaz de dominar el sistema pronominal. Usaba indistintamente el "yo" y el "tú", e intercambiaba arbitrariamente diversos pronombres. Su capacidad de entender las normas sociales era muy escasa; por ejemplo, cosa que incomodaba enormemente a todos, Genie se masturbaba con frecuencia en público. Debido a sus limitaciones mentales y a la inestabilidad provocada por cambios frecuentes de su hogar adoptivo, con el paso de los años esta muchacha fue cayendo en un silencio taciturno. Acabó siendo trasladada a una institución para adultos inválidos en el sur de California, donde vive sumida en la depresión, alejada del mundo. Su motor cerebral, incapaz de superar los retos, se apagó. ¿Por qué Genie no alcanzó un desarrollo como el de Helen Keller? La explicación más aceptada alude al hecho de que el periodo crítico para aprender una lengua se cierra en la pubertad. Por ello Genie ya no fue capaz de construir los nexos exocerebrales necesarios para desarrollar capacidades sintácticas y semánticas avanzadas." (Bartra 2014: 130)

La concepción de la cultura y de la conciencia de Bartra está en diálogo con las hipótesis de Eccles y Rubia y conforman una perspectiva y panorama de discusión fructífero. La cuestión central aquí, de nuevo y en relación a la conciencia y lo inconsciente, ha sido y es la del lenguaje¹⁷⁵. En el siguiente fragmento Bartra muestra su interpretación y lectura de los casos, que discutiré seguidamente:

Muchos neurólogos han encontrado enormes dificultades para integrar en sus investigaciones la visión dura, rígida y formalista del lenguaje, centrada en sus expresiones gramaticales. Me parece que la neurología encontrará una inspiración más estimulante y creativa en las reflexiones que toman como base el simbolismo del habla. En la tradición lógico-matemática de Alfred Whitehead, la filósofa Susanne Langer ha propuesto una brillante interpretación del habla y de los llamados lenguajes artísticos y mitológicos. Yo quiero recuperar de ella su idea de que el lenguaje es la parte discursiva de un conjunto de expresiones simbólicas como los rituales, la danza, la música, las artes plásticas y el mito. Una idea similar puede ser recuperada de Ernst Cassirer. Langer plantea que una teoría general del simbolismo debe distinguir dos modos simbólicos: el discursivo y el no discursivo, el verbal y el no verbal. Los dos modos vienen de la misma raíz, sostiene Langer, pero sus flores son diferentes: 'en este mundo físico espacio-temporal de nuestra experiencia hay cosas que no se adaptan al esquema gramatical de expresión. Pero no son necesariamente asuntos oscuros, inconcebibles o místicos; son simplemente temas que es necesario concebir mediante algún sistema simbólico diferente del lenguaje discursivo". Llega a afirmar que 'si el ritual es la cuna del lenguaje, la metáfora es la ley que rige su vida'. El lenguaje debe haber surgido y evolucionado en un contexto simbólico de rituales, danzas, fiestas y música, es decir, en un contorno de expresiones no discursivas.'. (Bartra 2014: 133)

¹⁷⁵ Aquellos cuyo cerebro es perturbado por algún motivo, pierden forzosamente el habla al instante. (Hipócrates 2001: 140).

Mis desacuerdos se centran en dos cuestiones: en la interpretación de los casos que ha tomado Bartra y en su concepción del lenguaje. Partiendo de éste último fragmento, es posible ver que la autora en quien se basa Bartra para exponer su concepto del lenguaje lo concibe en términos simbólicos, es decir, el lenguaje como substrato discursivo simbólico y no corpóreo. El *habla* no sería algo que emana del cuerpo, sino que es la expresión vocal de un sistema simbólico de significaciones que tiene coherencia gracias al constructo sociocultural en el cual está inscrito y por el cual tiene *sentido*. Por otro lado, el simbolismo corporal sería un lenguaje diferente que no participaría de la constitución de lo discursivo, es decir, lo ritualístico, lo poético, lo musical, lo mitológico, así como la danza, serían simbolismos lingüísticos que desempeñarían la función de ser el marco trascendental de sentido para los simbolismos discursivos del habla (lenguaje discursivo), pero no serían discursivos por sí mismos.

Me posiciono en una postura justamente contraria en la medida en que considero al cuerpo, como singularidad, eso constitutivo y lingüístico que hace *pathos* y *sentido* en lo simbólico. Además, considero que lo simbólico no puede ser no discursivo o a-discursivo, por ello mismo tampoco puede darse meramente como símbolo sin el correlato constitutivo del *sentido*. Sin embargo, me es imposible concebir eso "no discursivo", por ejemplo, la danza o el mito, sin que sean prácticas esencialmente atravesadas por el lenguaje, entendiendo lenguaje como dotación de sentido bajo el horizonte del *Ser*, y por la corporalidad como estructura trascendental, afectiva y activa en esos procesos o prácticas.

Retomando la cuestión con los casos expuestos por Bartra enfatizo, del caso de Helen Keller, algo que contradice la tesis de Bartra, y es que Helen pasó por una experiencia de *verdad vivida* como sujeto singular en el momento inflexivo en el que el lenguaje la atraviesa, dotándola de *mundo*, sentido y *conciencia*. Una experiencia en la clave de *pathos* desde lo corpóreo. De esto deduzco que no es posible considerar que la inmersión de Keller en el *mundo* por el *lenguaje*, ya que mundo y lenguaje son constitutivamente *relación*, sea una cuestión meramente sociocultural de asociación simbólica. Keller *vivió* el *sentido*, no solamente el símbolo, como extensión corpórea, atrapando no solamente la *conciencia*, sino el *mundo* con sus propias manos. Llama la atención, insisto, que Keller use literalmente la palabra *mundo*, de fuerte trasfondo heideggeriano teniendo en cuenta que no lo leyó. Señalo que para Aristóteles, tal y como consideraba la filosofía griega en general, lo político se conformaba en el marco de lo lingüístico (comunicación y ser intersubjetivo). Bartra parece situar el cuerpo solamente como un medio, de modo que el tacto es solamente el punto de conexión entre el cerebro de Keller y el mundo sociocultural (los libros, la educación, etc...), ese sería el nexo entre el cerebro, el exocerebro y lo sociocultural, donde la conciencia residiría. Insisto, en este punto, que es, literalmente, el tacto con el agua lo que posibilitó y dió ocasión del *momento* inflexivo en el que el

lenguaje atravesó por vez primera a Keller. En el momento místico de una revelación del *mundo* a través de la sensación, Keller entendió y se entendió al tacto, es decir, contactó consigo misma mediante el contacto con todo lo *Otro*.

¿Qué implicaciones ha tenido para Genie las vivencias traumáticas, incluyendo además el déficit de vivencias afectivas? El caso de Genie, en contraste al de Keller, refleja una falta, privación y ausencia de *mundo* a causa de una experiencia con el *horror* (su padre) y el *mal* que no ha podido ser digerida por ella y que la ha dejado muda. Es un caso que demuestra el estatuto trascendental de la ilocución y la intencionalidad afectiva en la constitución de toda inteligencia y lingüisticidad. No sé si es posible, de momento, computar las emociones o los afectos más allá de una reducción materialista a valores numéricos o bioquímicos, tampoco si es posible que se sinteticen las vivencias originarias de dación y entrada al *mundo* mediante pastillas (fármacos). Lo central es que la vivencia intencional no puede ser reproducida en la medida en que requiere de un sujeto relacional que no puede ser sintetizado ni fabricado. Para Genie, la incorporación en la sociedad fue un intento frustrado y doloroso a causa de la atrofia de ciertas estructuras trascendentales del cerebro por la falta de estimulación y actividad durante la fase de la *neotenia* embrional y la *plasticidad de desarrollo*, como la llama Malabou, en la que el cerebro origina las estructuras lingüísticas que hacen posible el *habla*, y por consiguiente la cultura y la tecnología.

Por otro lado, el caso refleja no la separación entre cultura y cerebro, sino muy al contrario, su estrecha vinculación estructural en la que la *plasticidad de desarrollo* requiere de ciertas condiciones ligadas al horizonte de afectibilidad (*pathos*) que hace posible el cuerpo y la vinculación afectivo-discursiva con una intersubjetividad dada, con la que Genie no tuvo contacto. La estructura del *Eros* freudiano es determinante aquí porque no solo ha sido el *horror* perpetrado por su padre la que la privó de mundo, sino la privación de amor por ambas figuras (madre y padre). Este apartado lo sitúo enteramente como la antesala de los capítulos dos, tres y cuatro en la medida en que determina mi marco teórico.

Tras el recorrido dialógico que he emprendido hasta aquí en relación a la cuestión de este apartado, a saber la contextualización del cerebro, de la *psyché* y del sujeto que propongo, concluyo lo siguiente y pongo así las bases del desarrollo que ha de seguir a partir del segundo capítulo de esta investigación:

- El cerebro se halla situado en una encrucijada, como factor activo y pasivo a la vez, entre diversos otros factores que lo atraviesan y determinan, a su vez que son determinados constitutivamente por él y subsisten en tensión relacional con él: éstos son el histórico, por lo que el cerebro es

estructural y constitutivamente histórico, el cultural, el material, el psicológico, fisiológico, biológico, tecnológico y el lingüístico.

- No hay un referente ontológico *Uno* ni dicotómico del discurso, de modo que no es posible deducir ni defender una prioridad, reducción ni substancialización ontológica por parte de ninguno de los factores que co-existen de forma tensional.
- El cerebro, como extensión de la corporalidad, es *psicofísico* y *bioquímico*. Por consiguiente el sujeto de la *verdad vivida* (en tanto que *episteme* en clave aristotélica y brentaniana) también lo es.
- El cerebro, como organismo y como corporalidad, es estructuralmente lingüístico, de modo que es capaz de conformar y hacer *sentido*. Es decir, el cerebro es *poiético* (auto-*poiético* y *mitopoiético*).
- El cerebro es la estructura trascendental y temporal del pensamiento dicotómico/binario y del pensamiento holístico, espiritual, poético (artes, música, danza, etc.) y mitológico. Entendiendo esta última modalidad de pensamiento no en clave hegeliana, sino en clave enactiva y relacional, es decir, no hay *síntesis* de las tensiones ni de las contradicciones, como tampoco un apriori atemporal. Tampoco habría síntesis entre ambas modalidades de pensamiento, éstas operan simultáneamente y en *relación*. La síntesis o la resolución sería la forma simulada, ficticia y virtual que tendría la lógica identitaria de monopolizar, reducir, depurar, mediatizar, así como de representar, en lugar de *vivir*, el mundo.
- El pensamiento es un acto psicofísico, bioquímico, corporal y cognitivo (y por tanto del cerebro y de la *psyché*), hasta el punto en que la *plasticidad* y la *neotenia* afectan incluso a la cognición, puesto que el cerebro es *en* y *con* el *contexto dado*.
- El *Yo*, efectivamente, es una ficción de las estructuras cerebrales y psíquicas (conscientes e inconscientes), de modo que no puede erigirse como fundamento pensante del mundo. Por otro lado, postulo que depende de las estructuras de *continuidad en el tiempo* que garantiza el complejo módulo de la memoria, por el cual es posible la recreación discursiva en el *Yo* autobiográfico, sociocultural e intersubjetivo. Como ficción, es un producto del *sujeto relacional* (*psyché-cerebro-cuerpo*) que hace posible la reiteración discursiva, cultural, histórica y política de esta noción.
- El cerebro, en tanto que corpóreo, hace y conforma *sentido* como *lenguaje*, puesto que está atravesado por éste. De modo que puedo deducir que el cerebro es lingüístico de forma radical, hasta el punto en que su ontogenia fisiológica depende de su expresión y activación lingüística en lo cultural, técnico-tecnológico, político, social, histórico, mitológico, artístico y poético. El *cerebro lingüístico* refleja de *factum* una correlación e imbricación fundamental e indisoluble, es decir, no es posible pensar el cerebro a-discursivamente, tampoco como no-lingüístico. Heidegger

dijo que el lenguaje es la casa del *Ser*. Añadiría que el cerebro es la casa del lenguaje y de la *psyché*.

- El cerebro, en su relación con la *psyché* y el *cuerpo*, se conforma como *sujeto relacional* de la *verdad vivida* y de la *experiencia extático-catártica*.
- El cerebro es el correlato fisiológico y material de lo *inconsciente* (en tanto que uno de los factores que conforman la *psyché*) como estructura neuronal trascendental de éste. A su vez, el *cerebro corpóreo* conforma e implica, para el *sujeto relacional* y singular, eso *otro* radical que se escapa y resiste a una reducción o expresión discursiva. Esta negatividad atraviesa al *sujeto relacional* y una de sus estructuras psíquicas es el llamado *inconsciente*.
- La *psyché* está conformada relacional e interseccionalmente por lo consciente, lo preconscious, lo inconsciente individual y colectivo. Mi enfoque al respecto se sitúa desde Freud, Jung y Lacan.
- La inteligencia puede ser automática y autónoma.
- *El sujeto relacional es psicofísico y bioquímico*.

¿Quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto; quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean la base de nuestra ideación y de nuestra conciencia? ¿Una aristocracia de células en la que el poder radique? ¿Algo así como <<pares>>, acostumbrados a gobernar unidos, con buen sentido del mando? Mi hipótesis: El sujeto como pluralidad. El dolor es intelectual y dependiente del juicio de <<nocividad>> proyectado. El efecto es siempre <<inconsciente>>; la causa deducida y pensada es proyectada, sigue en el tiempo. La constante caducidad y fugacidad del sujeto, <<Alma mortal>>. El número como forma de perspectiva. (Nietzsche 2014: 341)

1.5 Marco teórico: *Enacción y relación*

“Pienso, luego no soy.” (Alexander Kojeve 1920)¹⁷⁶

Como resultado del análisis genealógico-arqueológico y paradigmático-arquetípico de lo técnico (mediante la imagen del fuego, entre otros), del sujeto libre vinculado con el error y el *mal*, y de algunas figuras de la mitología arcaica (minoicos, tracios, persas, griegos) he contextualizado la *psyché* en su génesis y relación con lo técnico-tecnológico, lo científico como modalidad epocal de vivencia de la verdad en la contemporaneidad (Nietzsche, Brentano y Heidegger), con lo inconsciente (Nietzsche, Freud, Jung y Lacan) y con el poder en clave psíquica, biológica y necrológica (Nietzsche, Foucault, Mbembe, Sloterdijk, Agamben, Espósito, Malabou).

Como resultado de la discusión he delimitado y acotado en detalle los conceptos, nociones, principios e ideas en diálogo con diversas tradiciones, occidentales y algunas orientales, debido a la complejidad del asunto que me he dispuesto a investigar.

¹⁷⁶ Roudinesco, Elisabeth. (1994). *Lacan, esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos aires: Fondo de Cultura Económica. Capítulo 3: “La escuela de la filosofía: alrededor de A. Koyré” (Roudinesco 1994: 146-165).

Me dispongo a abordar ahora el marco teórico de la investigación, del cual quedan exentos no pocas y loables propuestas¹⁷⁷ en atención a mi compromiso ya explícito con la vía intermedia o *entre deux* que imposibilita toda forma de reduccionismo, nihilismo, monismo o dualismo según mi interpretación del *mundo* y del *Ser* por el método, epistemología y ontología que suscribo.

El nexo y campo común de los diversos discursos que he puesto en diálogo es la noción de experiencia aristotélica en clave de *pathos*, como antecedente principal de Nietzsche y Brentano. Los tres son los antecedentes fundamentales de mi marco teórico y de esta tesis doctoral. Lo que constituye denominador común y prioridad en esta investigación es lo conceptual, no la afiliación discursiva, es decir, no hablo desde los autores, las ideologías, las corrientes ni las disciplinas filosóficas o científicas sino desde los conceptos, principios, ideas, nociones, estructuras o relaciones que éstos o éstas han planteado y que son relevantes para la corroboración y puesta a prueba de lo postulado en la hipótesis: la *experiencia extático-catártica* del *sujeto libre* autónomo como el estatuto ontológico de lo político estructurada en clave de acontecimiento (*ereignis*) vivencial, en el contexto de un aparente determinismo entre la biología, la tecnología y el poder.

El acercamiento y aproximación que emprendo hacia el fenómeno de la ciencia contemporánea y su *praxis* es el mismo que al respecto de la filosofía¹⁷⁸: en tanto que discursos de *saber*, prácticas, tecnologías, dispositivos antropotécnicos e instrumentos que dependen del uso y que están basados en relaciones de poder originarios del campo de la vida y sus complejas determinaciones, indeterminaciones, posibilidades e imposibilidades. Esto último, basándome en el concepto epistemológico y ontológico que da Varela al respecto de la vida en su *Fenomenología de la vida* (2000), no se contradice con un planteamiento ontológico de lo político. Es decir, la faceta instrumental y técnica de la ciencia y de la filosofía no resta ni contradice su capacidad para dar cuenta de lo ontológico en la medida en que la verdad es vivida y efectuada desde la experiencia de lo corpóreo y lo psíquico desde el sujeto que he articulado en el apartado anterior. Sería una contradicción si mi concepción de la ontología fuera metafísica, en una clave transcendentalista. El término fenomenología lo utilizo en clave metodológica, a la manera exclusiva de Brentano y Varela, como el análisis descriptivo y experiencial de las estructuras de manifestación concretas de la vida, del poder, del cerebro y de la *psyché* que emanan de esa misma vida y experiencia. En los antecedentes

¹⁷⁷ Entre éstos la fenomenología husserliana, estructuralismo, materialismo, dualismo, monismo, biologicismo, cientifismo, fisicalismo, deconstrucción, darwinismo, neodarwinismo, enfoque cognitivo-conductual, postmodernismo, humanismo, posthumanismo, transhumanismo, enfoque lógico-analítico de la filosofía (filosofía angloamericana), animismo o pan-biologicismo, positivismo o empirismo lógico, pragmatismo, escepticismo, nihilismo político y epistemológico, neo-hegelianismo, realismo epistemológico, enfoque naturalista de la epistemología, utilitarismo, contractualismo, etc.

¹⁷⁸ Sloterdijk, Peter. (2009). *Muerte aparente sobre el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Madrid: Siruela.

comparé el psicoanálisis de Freud y Jung (el método de la asociación libre y el hipnótico-catártico), el método de la reducción fenomenológica o *epokhé* de Husserl redefinida y apropiada bajo los parámetros aristotélicos/brentanianos y algunas prácticas y dispositivos antropotécnicos orientales, como la meditación, el silencio o la atención plena.

Esto concuerda con mi concepción de la filosofía y de la ciencia desde el enfoque de la fenomenología enactivista, en clave de antropotécnicas y dispositivos técnico-tecnológicos. Hay varios objetivos que informan esta comparación a la luz de la noción aristotélica de la experiencia como *pathos* y *bíos*. Son los siguientes:

Contemplar y apropiarme del método fenomenológico como lo que se enfoca al estudio, la investigación y la reflexión acerca de la *acción*, la *vivencia* (el *hacer*) y la *experiencia* que se dan dentro de las estructuras relacionales, y nunca fuera, permitiendo la emergencia y re-emergencia del *mundo* en más de una modalidad vivencial. Esto quiere decir que este estudio se da desde la misma *existenciariedad* ontológica (Heidegger) del *sujeto relacional* que he propuesto en el apartado anterior a este, como *verdad vivida* en la experiencia intencional de éste. Esta *acción* la concibo como una disposición ontológica y fenomenológica del sujeto en relación a sí mismo, su entorno y el *Otro*, y, a la vez, como dispositivo de *saber-poder* antropotécnico y tecnológico: una forma de poder y de saber. Que esta disposición originaria y ontológica del conocimiento pueda transponerse a la de un sujeto libre, político y relacional, sin dejar de ser ontológica, es la meta de esta investigación. Es importante, manteniendo esta misma clave, incluir en este punto, tal y como hacen Jung y Varela, la práctica de la meditación: ámbito y *acción* común entre oriente y occidente. La fenomenología enactivista, por tanto, es mi metodología, epistemología y ontología a la vez.

Contemplar y apropiarme de la noción de *análisis* de la *psyché* y del poder en clave de fenomenología enactivista. La noción de *análisis*, según lo afirmado en el punto anterior y como consecuencia de la *acción*, es extensión de la práctica fenomenológica y del método de la psicología descriptiva de Brentano. Por consiguiente el análisis de la *psyché* es fenomenológico hasta que entra en juego lo inconsciente, como estructura de lo Real lacaniano. Lo Real puede ser vivido pero no explicado. Su entrada, traducción o filtraje en el discurso y dispositivo de *saber-poder* filosófico-científico conlleva una pérdida que se ha de estar dispuesto a aceptar.

En este punto, una descripción y tratamiento de lo que no puede ser más que vivido o sentido como *pathos* es también importante, ya que el ámbito de la afección es un horizonte de apertura y de verdad no discursiva, sino corpórea y psíquica a la vez. Una verdad psicofísica vivida sin habla. Pero sin dejar de ser lingüística (*logos*), aunque no pueda dialectizarse. Puede haber una fenomenología y ontología del silencio, del error, del *mal*, de la sombra y de lo que no-es, que Malabou llama

ontología del accidente, pero mediante recursos que expondré ahora. Mi intención no es traspasar los límites de lo discursivo, en la medida en que son intraspasables, sino tenerlos en cuenta. Lo indeterminado, lo imposible, lo negativo, lo inconsciente, lo no dialectizable, son esferas y ámbitos conceptualizados como lo Real lacaniano, la *chorá* que Derrida interpretó del *Timeo* platónico o el *ἄπειρον* (*ápeiron*) de Anaximandro, por ejemplo. El inconsciente, para Lacan, se estructura “como” un lenguaje.

Mi lectura es que lo Real, aún así, puede ser vivido en clave de *pathos* vivencial, pero no enunciado. Según los parámetros lacanianos, con los que concuerdo, el lenguaje discursivo (en éste se incluye la lógica identitaria, simbólica, calculativa, matemática, la inteligencia artificial, etc.) no puede asimilar lo Real. Una analogía de estos conceptos es el fenómeno y noúmeno (cosa-en-sí) de Kant o la referencia negativa a Dios en la tradición medieval. Sin embargo, desde Jung, Kerényi y Bachelard, considero que el recurso lingüístico y discursivo de la imagen, del símbolo, la metáfora, la alegoría y la analogía, si bien no transmiten lo Real, pueden ayudar a su ubicación mediante una referenciación *poiética* sin respuesta, que en la teoría lacaniana se describe en la interrelación del nudo borromeo (lo simbólico, lo imaginario y lo Real). De alguna manera lo metafórico, alegórico o imaginario e incluso lo musical, asimilan de forma borrosa lo Real, lo no dialectizable o lo indeterminado como una distorsión o un contenido consciente que se caracteriza por una pérdida en el camino de su metaforización, simbolización o imaginación. Vinculo la relación *bíos-nekros* con lo Real en la medida en que son instancias imposibles, inconscientes y solamente posibles en la radicalidad subjetiva de la vivencia. Sin embargo, también tienen su lado discursivo y fenoménico que se puede tratar y problematizar respetando siempre los límites de cada ámbito y su contexto. Los fenómenos de estas nociones son la biología y necrología, la biopolítica y necropolítica, así como lo erótico y lo tanático de Freud.

El análisis del poder que Maquiavelo y Nietzsche inauguraron y que fueron continuados por la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse), la filosofía francesa (Canguilhem, Foucault) y la escuela italiana (Espósito, Agamben, Negri), los leo también como fenomenología del poder, es decir, de la voluntad de poder y de las relaciones de poder en clave de red que terminan expresándose, manifestándose y materializándose como biopolítica (en la que incluyo la geopolítica, el poder soberano, la economía política, la ecología política, la anatomopolítica y la psicopolítica) y necropolítica.

Igualmente para la biología, para la tecnociencia, para la fenomenología enactiva y para la reflexión biopolítica, encuentro sus límites o su Real en la noción irreductible e imposible de la vida (*bíos*), límite estructural para el análisis que en la discusión lo vinculé, estructural y necesariamente,

con la muerte (*nekros*), otro imposible. Del mismo modo que para el psicoanálisis es lo inconsciente y lo Real, en estos ámbitos operan como la vida y la muerte. El poder y el *bíos/nekros* no son lo mismo, pero las redes del poder son solo posibles en la estructura biológica y necrológica del *Ser* o de la existencia humana (que Heidegger llamó *Dasein* en *Ser y tiempo*). El acontecimiento de lo político más allá del determinismo del poder es otra forma de plantear la posibilidad de mi cometido de reflexión e investigación.

Además, el enfoque crítico hacia las ciencias contemporáneas, especialmente las neurociencias y la neurotecnología, lo propongo desde una tentativa dialógica y constructiva. Los aspectos positivos, instrumentalmente útiles y socialmente necesarios o requeridos de la *praxis* neurocientífica y neurotecnológica es algo que recibe suficiente apoyo económico, institucional y político. Sin embargo, sin dejar de negar este aspecto pero tampoco afirmándolo, esta investigación pretende visibilizar los aspectos que no son tematizados de la tecnociencia: la peligrosidad éticopolítica, el contexto del poder, sus relaciones y la amenaza global sobre lo humano. No se trata, por ende, de negar el discurso científico, sino de ofrecer una crítica externa e interna de base epistemológica y ontológica a modo de límite discursivo y ético-político para que su *hacer* no esté desconectado del componente humano ni de sus consecuencias, que a veces terminan en un *error* y otras en la repetición del *mal*. Tampoco es una cuestión de tecnofobia sino de enfoque crítico-constructivo que parte de un diálogo con lo criticado e, incluso, de la adopción de algunos conceptos científicos, como ya se ha podido ver anteriormente. Una crítica desde fuera, que no haya pasado por la experiencia ni haya buceado en el interior de aquello de lo cual dice que es amenaza, peligro o que necesita reformulaciones, no sería fructífera. Por ello he procurado dialogar entrando en los discursos científicos y pasando por su perspectiva para poder detectar mejor aquello que considero que falla o que es un defecto estructural epistemológico, ontológico o ético-político. Considero que la filosofía y las tecnociencias han de, no solo dialogar, sino bucear la una en la otra para que ocurra un intercambio y un enriquecimiento mutuo. Exponer aspectos socialmente positivos de la ciencia sería una actividad innecesaria para con ésta, ya que de lo que se trata es de señalar fisuras, vacíos y elementos que pueden ser negativos para la vida política humana y que es, todavía, uno de los cometidos de la filosofía contemporánea y su sentido.

Finalmente, todo esto a la luz y horizonte de una ontología relacional, intencional e interseccional que conciba la interacción e interrelación de los términos, principios, conceptos, ámbitos, factores y elementos analizados en una clave no reduccionista ni dualista: la vía intermedia y *entre deux* de Varela y Malabou, respectivamente. La ontología es la investigación, reflexión y el estudio del *Ser* en tanto que acción, *pathos*, experiencia, hacer, acontecimiento, vivencia (*bíos*),

verdad, relación, intencionalidad, pluralidad y multiplicidad, diferencia e interseccionalidad. De modo que mi enfoque de la epistemología, metodología y ontología tienen su *nexo* en la circularidad co-dependiente que hay entre la fenomenología enactivista y la ontología relacional en la *acción*, la *vivencia*, el *hacer* y la *experiencia* del *sujeto relacional*. Esto lo he expuesto en los antecedentes con Aristóteles y la relación circular, intencional e interseccional entre la *theoreia-empeiria* como concepto de la *episteme* o *verdad vivida* por el sujeto psicofísico y bioquímico.

Este capítulo contiene, por lo tanto, las semillas, raíces y el tronco ejemático desde las cuales ramificarán y florecerán el resto de los capítulos, que pueden no ser leídos de forma cronológica o lineal, sino circular o espiral. He diseñado el redactado a modo análogo a cómo funciona un abanico, que se despliega desde un punto, que es el presente capítulo, hacia diversas direcciones y perspectivas. El capítulo dos es una extensión del presente. Los capítulos tres y cuatro conforman una fenomenología analítica y crítica de la *psyché*, del cerebro y del poder en clave de omnipresencia y omnipotencia. El capítulo cinco es la propuesta y puesta a prueba de la hipótesis acerca de lo político, cuestión central de esta tesis. El marco teórico imposibilita resultados o conclusiones cerradas para esta investigación. *Ergo*, en el capítulo seis, se articulan los frutos, resultados y nuevas semillas (cuestiones) para futuras investigaciones.

2.- Plasticidad y neotenia

-Periodista: Díganos por favor su juguete favorito durante la infancia.

-Tsoy: La plastilina.

-Periodista: ¿Qué se puede hacer con ella?

-Tsoy: Todo. (Viktor Tsoy 1990: 0,90''. La traducción es mía.)¹⁷⁹

2.1 El *Ser* plástico y neoténico: La relación trascendental

Con Hegel la plasticidad se acerca por primera vez a lo esencial. Con ella se inscriben en lo esencial, es decir, en el corazón mismo de la esencia, aquellos predicados que hasta ese momento no les estaban reservados: la donación y la toma de forma, la capacidad del sustituto (materia plástica antes de tiempo) para transformarse y reformarse, para fabricar y finalmente, para explotar. (Malabou 2010: 89)

2.1.1 Marco macro

A continuación, teniendo en cuenta el desarrollo de los antecedentes teóricos y la explicitación de los ejes conceptuales que he propuesto para esta investigación en el capítulo anterior, voy a exponer la dialéctica entre la plasticidad y la neotenia como tensión y relación trascendental del *Ser* para fundamentar mi concepción de la operatividad del poder.

La plasticidad es condición determinante de la neotenia¹⁸⁰, y la neotenia lo es de la plasticidad. También se conforman como límites la una para la otra, de manera indistinta. Esto es particularmente importante para evitar un monismo teórico de la plasticidad, que podría ser la encarnación *in-forme* del espíritu absoluto hegeliano.

Tal relación es un postulado metodológico mediante el cual la fenomenología enactiva y análisis que emprenderé en los capítulos tres y cuatro cobrarán sentido. Por trascendental entiendo, en el sentido kantiano del término, la condición de posibilidad. Por lo tanto, esta *relación trascendental* se refiere a la condición de posibilidad e imposibilidad del *Ser*: el *bíos* y el *nekros*, respectivamente. La fluctuación e inter-dependencia, así como co-determinación y con-formación entre la plasticidad y la neotenia, sería, por ende, el campo trascendental y el límite epistemológico y ontológico, a la vez, de las redes del poder y del determinismo de cualquier índole. En efecto, la biopolítica y otras formas de poder son posibles en virtud de la plasticidad y la neotenia, presentes en la constitución *psicofísica* y *bioquímica* del *sujeto relacional*.

En los antecedentes he trabajado los términos por separado para su esclarecimiento. A partir de aquí, ambas nociones se exponen desde su inseparabilidad y estructura imbricada. La plasticidad se

¹⁷⁹ Viktor Tsoy, músico y poeta de origen coreano, en una entrevista televisada el año 1990 en una URSS en descomposición y meses antes de su muerte. Sus letras estaban caracterizadas por un contenido revolucionario y disidente para la época. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=RqasIuvCQJs> y consultado por última vez el 02/04/2018.

¹⁸⁰ Del griego *νέος* (*neos*: joven, nuevo) y *τείνειν* (*teínein*: estirar, extender). Se refiere a la extensión de los rasgos embrionarios y fetales en organismos que tienen capacidad reproductiva. Un rasgo neoténico en humanos es la falta de pelo en el cuerpo (la desnudez), dientes evolutivamente atrofiados, menos fuerza muscular, etc. Esto se vincula con la predisposición y la vulnerabilidad humana en el ecosistema biológico de la tierra.

puede observar, tal y como Malabou hace en su filosofía¹⁸¹, en otras esferas del *Ser*: en la física, en la genética, en la biología, en la tecnología, en la astrofísica, en la química, en la cultura, etc. Del mismo modo, la neotenia, bajo mi punto de vista, tiene su manifestación y concreción en otros ámbitos diferentes de la biología del desarrollo embriológico, y la expongo del siguiente modo: la cualidad ontológica de las cosas por la cual no tienen una forma final y destacan por su posibilidad interna de transformación, mutación, renovación y creación. La neotenia es el estadio crónico y permanente de inmadurez e inacabamiento de las cosas y se expresa en que el universo está en un movimiento constante y carente de finalidad (*telos*). Sin *telos* el *Ser* es *energeia* que no concluye nunca. En términos aristotélicos que he re-significado en el anterior capítulo: un *hacer* que no cesa de hacerse y una *acción* sin término ni acabamiento definitivo.

La física contemporánea afirma que la energía no se agota sino que se transforma, cambia de estado. Es ese mismo *logos* de Heráclito en la metáfora de la vida y de la muerte que se contempla en la naturaleza del fuego. La forma, por tanto, no es nunca el *Uno* o el *eidos* final platónico, sino el *plasma*¹⁸². Este es el margen potencial de transformación, transdiferenciación y mutación que hay en la estructura ontológica de las cosas, y, como tal, implica que no hay un determinismo total en el todo. Es posible, entonces, hablar de una plástica neoténica del *Ser* o de una neotenia plástica, aplicando la propiedad conmutativa de la matemática en la que el orden de los factores no altera el resultado.

Un ejemplo de esta relación es la sinapsis entre neuronas, que está caracterizada por una simultaneidad bi-direccional en la señal electromagnética y la eferencia-aferecia de las vías sinápticas. Los impulsos, que en la lógica computacional se contemplan como *input-output/output-input*, en el sistema nervioso son interiorizativos y exteriorizativos, es decir, éste es activo-eferente y pasivo-aferecia. La dificultad para la lógica computacional de poder sintetizar y simular este funcionamiento radica en que las neuronas y sus interrelaciones sinápticas, unos 150 millardos aproximadamente, operan de forma simultánea, inmediata y bi-direccional. Del mismo modo interpreto la incidencia trascendental entre lo plástico y lo neoténico: como *aferecia eferente* y como *aferecia aferecia*.

¹⁸¹ Destaco Malabou, Catherine. (1996). *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin; Malabou, C. (2004). *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie*. Paris: Editions Léo Scheer; Malabou, C. (2005). *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Paris: Editions Léo Scheer; Malabou, C. (2010). *La plasticidad en espera*. Santiago de Chile: Palinodia y Malabou, C. (2011). *Changing difference*. Cambridge: Polity.

¹⁸² Πλάσμα (*plasma*): formación, modelación, sustancia moldeable, imagen, figura. En la contemporaneidad es el cuarto estado de agregación de la materia después de lo gaseoso y está vinculado con el fenómeno electromagnético, la astrofísica, física de plasmas, la naturaleza solar y de otras estrellas, las cargas y los campos de ionización y des-ionización, algunas llamas, etc. Tanto plasma como plasticidad provienen del griego antiguo πλαστικός (*plastikós*: técnica y arte de modelar, alterar, formar, reformar, moldear etc.), πλαστός (*plastós*: formado, modelado, fingido), πλάσσω (*plasso*: yo formo, forjo, finjo, modelo, etc.) y πλάσσειν (*plassein*: modelar). De modo que la plástica es la forma esencial de la *poiesis*, sea de la índole que sea.

Aquí dejaré de lado la perspectiva *macro* recién postulada como breve introducción necesaria para pasar al *micro*, pertinente al contexto de esta investigación, de modo que la investigación no exceda los límites de lo planteado en la hipótesis¹⁸³.

2.1.2 Marco micro: Posibilidad A, B y C

La neotenia en lo humano se caracteriza por el estado embrionario permanente. El ser humano conserva sus rasgos y cualidades fetales una vez nacido y hasta la muerte, y por ello necesita el fuego (la técnica y la tecnología), porque sin él no solo no podría sobrevivir, sino tampoco vivir. En este sentido y según Sloterdijk, el ser humano es un animal técnico¹⁸⁴. Al respecto de la neotenia, que yo he puesto en este capítulo en un vínculo estructural con la plasticidad, el profesor Jesús Hernández Reynés dio un seminario en el curso 2011-2012 del máster de filosofía contemporánea de la UAB titulado *La concepción neoténica del hombre como raíz común de la política y la biología modernas* (2011) en el que, tras ocho lecciones, expone la idea central y conclusiva siguiente:

Finalmente, no hay que olvidar que, según lo visto a lo largo de estas lecciones, la neotenia desata todo su potencial al ser concebida como característica del desarrollo humano en el seno del pensamiento evolucionista. El evolucionismo, en efecto, dota de sentido al papel auténticamente formador de la neotenia. La neotenia resulta ser un mecanismo evolutivo que permite explicar la hominización, al conseguir dar cuenta de la aparición de rasgos homínidos como, por ejemplo, la gran encefalización. Pero esta fecundidad de la neotenia en el seno del evolucionismo sólo se da, o se da en su grado máximo, cuando el evolucionismo es claramente antiadaptacionista. Las críticas al adaptacionismo de Heidegger, o de autores repasados en este curso como von Bertalanffy, Lewontin o Gould, nos muestran que el desarrollo tecnológico, justamente por aparecer insertado en la evolución de la especie humana, tiene su propia lógica, lógica que no queda recogida para nada en supuestas necesidades de adaptación a un medio. La verdad es que el avance tecnológico es más bien desadaptador o, en todo caso, no regido por la adaptación a un supuesto medio. (Hernández 2011: 126)¹⁸⁵

De lo que se sigue, en concordancia con mi marco teórico y los análisis del capítulo uno, que la estructura evolutiva se radicaliza ontológicamente en la *posibilidad*, encarnada en la neotenia y la plasticidad. Suscribo la conclusión de Hernández añadiendo a la neotenia la noción de plasticidad. A lo largo de las lecciones incluye, como consecuencia de la *raíz común*, aquello técnico-tecnológico, de

¹⁸³ Con tal exceso me refiero a la posible vía de investigación en un campo que podría ser llamado ontología plástica y/o neoténica, cosa que no es menester en los límites establecidos en el marco de investigación y cuestiones propuestas en esta tesis doctoral. Pero es importante tomar en cuenta esta posible vía de investigación filosófica que Malabou lleva poniendo en práctica desde su primera contribución filosófica en el contexto académico, la tesis doctoral sobre Hegel, titulada *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique* (1996), porque ofrece herramientas conceptuales y gnoseológicas que permiten situar la reflexión entre (y más allá de) un materialismo y un idealismo. En este sentido, esta ontología, desde el punto de vista malabouniano, fue inaugurada y comenzada por Hegel. Mi apropiación y contribución a esta vía consiste en haber añadido la *neotenia*, dando lugar a la dialéctica relacional y tensional constitutiva y operativa entre ambos principios y estructuras, mediante la cual baso todo lo que será articulado en los posteriores capítulos.

¹⁸⁴ Lo desarrolla sistemáticamente en Sloterdijk, P. (2013). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pretextos; Sloterdijk, P. (2006) y Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Siruela.

¹⁸⁵ Hernández Reynés, Jesús. "La concepción neoténica del hombre como raíz común de la política y la biología modernas.". Máster en Filosofía contemporánea (UAB), curso 2011-2012: Pág 1-126.

acuerdo con Heidegger, Foucault y Sloterdijk, operativo ya siempre en lo biológico e histórico del desarrollo humano. De modo que el ser humano ya siempre ha sido bio-tecnológico, bio-cultural, bio-histórico y bio-político. Hernández concluye:

Por consiguiente, a modo de resumen conclusivo, observamos que el ejercicio de la capacidad humana surgida de su neotenia encuentra su absoluto cumplimiento en la fabricación, según una de sus características más relevantes, cumple constantemente con el principio de ruptura de la línea de congéneres, nada impide pensar (más bien se invita a ello) que el hombre haya emprendido ya la tarea de facilitar la aparición de una nueva especie que lo supere, especie destinada a convertirse en su sustituto en el papel de dominador de la Tierra. Y todo ello sin poder decidir pararlo. (Hernández 2011: 126)

Si el *Ser* es ontológicamente plástico y neoténico, entonces el *sujeto relacional* también lo es. Por lo que ahora no solo el cerebro se caracteriza por la *relación trascendental*, sino también el cuerpo y la *psyché*, como también el ecosistema del ser humano en sí mismo. Las reflexiones de Hernández, además, vinculan una forma particular de interpretación de la neotenia con el creacionismo *ex nihilo*, propio de las religiones monoteístas judeocristianas y que en los antecedentes yo he vinculado también con el zoroastrismo y su fuego sagrado. En este punto, señalaré respectivamente las tres posibilidades existenciales para la especie humana y de manifestación del poder desde lo biológico (*Eros*), por un lado, y lo necrológico (*Thanatos*), por el otro. La tercera (C) corresponde a la *vía intermedia y entre deus*.

En primer lugar (A), con el fin de ubicar en el campo de posibilidades del poder lo biológico y erótico (Freud), en segundo lugar (B) y en los mismos términos, situar lo necrológico y lo tanático, y, en tercer lugar (C), la instancia que va más allá permaneciendo en un *entre* y que es donde ubico lo político¹⁸⁶. Tales posibilidades son, sobre todo, bio-tecnológicas, bio-históricas, bio-culturales¹⁸⁷, en definitiva, son posibles vías evolutivas que el ser humano puede recorrer (o por las cuales puede ser conducido, en el peor de los casos). Concibo A y B como posibilidades que ya están operativas y mantienen una relación dialéctica y tensional correspondiente al biopoder y al necropoder, entre ésta, lo político (C) está amenazado por su olvido, en términos heideggerianos. Por lo tanto, son también posibilidades y modalidades efectivas de operatividad del poder contemporáneo. Son las siguientes:

¹⁸⁶ Aunque esta investigación trata de dilucidar la esencia y estructura ontológica de lo político, tal y como ya he apuntado en el capítulo anterior, aclaro que concibo, como mínimo de forma inicial, la política como la concreción fenoménica de lo político, su instancia constitutiva y originaria. En términos heideggerianos, no es cuestión de la cosa sino del *ser* de la cosa. La política se determina mediante las redes de poder biológicas y necrológicas, que en el psicoanálisis freudiano tienen su correlato y correspondencia en los principios y pulsiones de *Eros* y *Thanatos*. Mi intención en los próximos capítulos (tres y cuatro), aclarar y exponer en detalle mi concepción al respecto de lo dicho para que lo político pueda someterse a examen, es decir, para corroborar “experimentalmente” si lo político en la clave que será propuesta al final del cuarto y de todo el quinto puede cumplirse o no. O, dicho de otro modo, si ante todo este horizonte del poder omnipotente y omnipresente y su parcial determinismo, ya que el total ha sido refutado en este capítulo y en el anterior, lo político entendido como experiencia y vivencia puede tener validez epistemológica y ontológica al respecto del requerimiento de una incidencia real y efectiva. Esta es la razón por la cual la libertad del sujeto, frente y en el interior de la biopolítica y necropolítica es, igual que para Foucault, de relevancia crucial para mi reflexión e investigación en esta tesis doctoral.

¹⁸⁷ Estas categorías las he aclarado, detallado y explicado en el anterior capítulo.

A) Biopoder: La de la sustitución o creación *ex nihilo* de una nueva especie que, según Hernández, relevará al ser humano en su trono biológico y ecosistémico. Esto ya lo he detallado en el capítulo uno en relación a los *cyborgs*, los robots, los humanos biónicos y los biorobots. Tal especie nueva se caracterizaría por la radicalización y totalización del rasgo técnico-tecnológico y, desde mi perspectiva, de una deshumanización y artificialización. Por su propia lógica automática, la tecnología dirige, mediante ingeniería social y genética, la “evolución”. La diferencia que la perspectiva neodarwinista y transhumanista obvia radica en que, lejos de su presunción evolutiva, tal dirección no está clara porque el poder es, más allá de toda soberanía, un acontecimiento o un fenómeno sin sujeto, rostro ni corona. Este proceso automatizador se hace ya visible no solo en los síntomas tecnocientíficos que podemos detectar en el medio capitalista, donde está brotando, sino en la explicitación de un programa ideológico y político: el transhumanismo, que es también su producto.

Foucault fue el primer autor en explicitar esta vertiente del poder bajo el nombre de biopolítica, vinculada con otras formas y modalidades específicas de su aplicación como la economía política, la anatomopolítica, a las que yo añado la geopolítica, la ecopolítica (ecología política) y la psicopolítica, que detallaré más adelante. Posiblemente no sea, en definitiva, una sustitución ni una creación, sino una transformación hacia una nueva especie que, de momento, es atribuible al *cyborg*. En las posibilidades *poiéticas* de esta especie, tal y como apuntó Arendt, estaría la producción de lo divino: es decir, del Dios en los términos judeocristianos como omnipotente y eterno (inmortal). El niño, huérfano y solitario desde siempre, por fin podrá fabricarse un Padre. No hemos de pensar precisamente en casos extremos de *cyborgs*, recordemos el cuento de *Pinocchio* de Carlo Collodi, y, simplemente, invito a imaginarlo invertido. La humanidad es un niño, tal y como he expuesto en los antecedentes con Arendt, expuesto, solitario y vulnerable. Se considera desde el transhumanismo que esta condición neoténica y vulnerable del ser humano podrá ser extirpada y anulada, acelerando la “evolución” y el “progreso”. Llamo al ser humano que pertenece a esta modalidad específica y proyecto de especie: *Homo autómatos*.

B) Necropoder: La del fuego sagrado de los dioses que Prometeo arrebató y entregó a los seres humanos. El ser humano ha sembrado la semilla del transhumanismo en Hiroshima y Nagasaki, creyendo haber dominado por fin el fuego, el último elemento de la naturaleza que se resistía, con el desarrollo de la tecnología atómica y la del plasma para crear y para destruir, es decir, para producir energía eléctrica y para la guerra.

La forma necropolítica del poder se distingue de la biopolítica, según Mbembe, por la mortificación inmediata, ejemplificada en el poder necrológico de la energía atómica y de las armas bioquímicas como medios de destrucción masiva, o la mediada, ejemplificada en el exterminio o

genocidio mediante la técnica de las marchas forzadas y la tecnología del campo de concentración que Agamben estudió como forma de poder soberano en *Homo sacer* (1998). La necropolítica se distingue y convive con las formas soberanas y biopolíticas del poder, aunque no deben ser confundidas. Pese al progreso, nuestra especie es todavía la metáfora casi literal de un niño con el complejo de *Peter pan* que juega con fuegos artificiales que, de momento, lo divierten y que, pese a los accidentes (Bhopal, Chernóbil, Fukushima), no acaba de entender del todo los peligros que entraña el fuego sagrado de los dioses.

C) La vía intermedia o *entre deux* que será desarrollada en el último apartado del capítulo cuarto y quinto.

Como conclusión del apartado resumo que lo que en los estadios primigenios de la humanidad se podía llamar divino, mágico o transmundano hoy tiene lugar en el mundo sin más misterio gracias a la tecnociencia. Nuestra contemporaneidad es la primera que puede pensar la posibilidad de fabricar lo divino y de llevar a cabo las proezas inimaginables de la magia, que los zoroastristas vinculaban al fuego, mediante la tecnología, la ingeniería y la ciencia en la síntesis del transhumanismo y el protagonista de dicha posibilidad es el *Homo autómatos*.

2.1.3 Nigromancia criónica

Un ejemplo de la dialéctica y la tensión entre A y B, es decir, entre la faceta biológica (biopoder) y necrológica (necropoder) de la política al respecto del cerebro, lo evidencia la criónica: técnica criogénica que se utiliza en medicina para preservar y conservar cadáveres diagnosticados de muerte cardíaca o pacientes que ya no se pueden mantener con vida a temperaturas muy bajas a fin de poderlos revitalizar, reanimar o revivir cuando existan medios tecnológicos y científicos suficientemente avanzados para ello (nanotecnología molecular, nanomedicina, biología sintética etc.). El presupuesto básico de la criónica es que no existe todavía una demostración, explicación ni definición científica de la muerte, ya que la muerte clínica de momento se relaciona, gracias a los avances en neurociencias y particularmente a los electroencefalogramas, a la actividad bioelectromagnética nula del cerebro. Con todo, este presupuesto parece no ser más que una hipótesis convencional establecida e indemostrada. Esta es la razón por la que no ha adquirido el estatuto de ciencia médica.

Los médicos y científicos que llevan a cabo este servicio tecnológico se apoyan en el principio de la *muerte teórica de información del cerebro*, diferente de la muerte clínica convencional, por la cual se sabe que los tejidos cerebrales, una vez se “apaga” la actividad electromagnética, se destruyen (*autolisis*) poco a poco, estructural y progresivamente tras muchas horas, por lo que sería posible,

teóricamente, “traer de vuelta” a la persona o salvarla en términos médicos literales si se evita la disolución y destrucción informacional del cerebro mediante congelamiento.

Para estos médicos la muerte es una enfermedad que puede ser curada. Este enfoque genera un debate acerca de la pregunta ontológica y teológica de dónde situar la frontera o límite entre la vida y la muerte, por un lado, y si esta práctica es médica o una sepultura basada en una idea escatológica específica, por el otro. La paradoja estriba en que la práctica es, a la vez, escatológica y religiosa, tecno-científica y médica, biopolítica y necropolítica, siendo una aplicación que yo propongo aquí, en la línea de esta investigación, como un caso ejemplar en el contexto de la neurobiología médica.

No es imposible imaginar, desde el culto transhumanista y según la propuesta y práctica de la criónica, futuros *cyborgs* revividos, ex-humanos exhumados sin importar que hayan conservado su cuerpo o solo su cerebro (pues se supone que habrá prótesis o exocuerpos para ellos). La vida eterna es una hipótesis científica a la espera. Por primera vez en la historia humana sería posible una religión sin sepultura. El neodarwinismo llevado al extremo: adaptarse y sobrevivir a la muerte o morir. O, más bien, imponer la vida sobre la muerte mediante lo técnico-tecnológico. La tecnociencia no se conforma con la biología, sino que se propone alterar incluso las leyes de lo necrológico.

Las diferencias que pueda haber con los ritos órficos y dionisiacos que he tratado en los antecedentes, caracterizados por la idea de un retorno tras un viaje al más allá o al inframundo, es decir, un retorno y supervivencia a la muerte, a la luz de la criónica son susceptibles de re-interpretación. Sobrevivir a la muerte es la máxima aspiración de la necropolítica de las neurotecnologías aplicadas a la biomedicina cerebral. Y sobrevivir a la muerte, así como revivir a los muertos, es también una técnica de una de las ramas de la magia negra, considerada tradicionalmente la más peligrosa y sacrílega: la nigromancia¹⁸⁸, practicada por dioses y héroes helénicos, por los propios griegos, persas, egipcios, sumerios y otros pueblos antiguos. La diferencia que pueda haber, además, con la escatología y teología egipcia, cuyos embalsamadores momificaban a sus muertos después de extraer el cerebro por la nariz con un gancho para conservar su cuerpo en el más allá (concebido como un viaje), variará según la interpretación. Al fin y al cabo, la magia es una técnica, ineficaz y falta de rigor científico y experimental suficiente, pero tras varios milenios de progreso hoy la criónica, todavía en la misma situación, coge el relevo de la nigromancia y queda a la espera de un porvenir para inmortales¹⁸⁹.

¹⁸⁸ νεκρομαντεία (*nekromanteia*): Adivinación sobre la muerte, invocar muertos, revivir muertos.

¹⁸⁹ Ettinger, R.C.W. (2005). *The Prospect of Immortality*. Ann arbor: Ria university Press; <https://www.alcor.org/> & <http://www.criónica.org/> (consultados por última vez el 21/05/2018)

2.2 El paradigma de la red-colmena

Sucede con nuestras abejas como con la mayor parte de las cosas de este mundo; observamos algunas de sus costumbres y decimos, hacen esto, trabajan de esta manera, sus reinas nacen así, sus obreras permanecen vírgenes, enjambran en tal época. Creemos conocerlas con esto y no pedimos más. Las miramos revoloteando de flor en flor, observamos el ir y venir palpitante de la colmena; esa existencia nos parece muy sencilla, y limitada, como las demás, a los ins-tintivos cuidados del alimento y la reproducción. Pero que el ojo se acerque y trate de darse cuenta... ahí está la complejidad espantosa de los fenómenos más naturales, el enigma de la inteligencia, de la voluntad, de los destinos, del objeto, de los medios y de las causas, la organización incomprensible del más mínimo acto de la vida. (Maeterlinck 2018: 24)

2.2.1 Autopoiesis: Automatismo y autonomismo

Este apartado, con el anterior, conforma una extensión del marco teórico en tanto que constituye el campo en el cual enraíza el resto de temas tratados en el capítulo tres, cuatro y cinco. Voy a llevar a cabo una ilustración de las imágenes y metáforas de la red y de la colmena para comprender, metafóricamente, el poder en su dimensión, modelo o paradigma *macro*¹⁹⁰ analizando lo *micro*, es decir, con perspectiva de conjunto.

Tomando como base de trabajo y reflexión la *relación trascendental* he determinado, con los antecedentes filosóficos de mi marco teórico, sus consecuencias históricas y contemporáneas a nivel estructural bajo diversas formas de manifestación del poder, mentadas en el apartado anterior. ¿En qué medida pueden ayudarnos a una visión de conjunto los paradigmas de la red o de la colmena? Existe una teoría, que vinculo con la *mente extensa* expuesta en el capítulo anterior, que es llamada *mente colmena*¹⁹¹. La propuesta aquí consiste en determinar si es posible comprender la artificialización, automatización y deshumanización del ser humano mediante la inserción en su estructura cultural, biológica y cognitivo-conductual de parámetros de acción y funcionamiento semejantes a la

¹⁹⁰ Para luego re-ubicar aquello que Foucault había llamado micro-física del poder en el campo de una anatomopolítica autónoma del sujeto relacional desde la vida, sus antropotécnicas y una energía política que opera como transgresión (*hybris*) del poder desde la vida misma, ejemplificada mitológicamente en Antígona y Prometeo. La macro-física del poder la ejemplifico en este capítulo en la metáfora y operatividad biológica y política del enjambre y de la colmena. Vinculo esta propuesta con la discreta relación que mantenía Foucault con el volumen II del *Capital* de Karl Marx, donde se emprende con una genealogía arqueológica de las condiciones concretas de determinación de la estructura capitalista. Esta afiliación a algunas ideas de la obra de Marx son explicitadas por Foucault en una entrevista que se le hizo en el año 1978 por Patton y Gordon. En la entrevista Foucault también se posiciona al respecto de la fenomenología: el análisis de las condiciones del poder revelan, según Foucault, que el poder no existe, o, especificando, no existe más que como voluntad de poder, es decir, relaciones de poder. Alain Beaulieu se encargó de transcribir la entrevista al inglés y al francés, y Francisco Larrabe lo tradujo del inglés al castellano. He consultado la versión en inglés y en castellano: Larrabe, Francisco (Trad). "Michel Foucault: Reflexiones en torno al marxismo, la fenomenología y el poder. Foucault entrevistado por Colin Gordon y Paul Patton"; Beaulieu, Alain. "Considerations on Marxism, Phenomenology and Power. Interview with Michel Foucault. Recorded on April 3rd, 1978". *Foucault Studies* No. 14, septiembre 2012: 98-114.

¹⁹¹ Es una idea muy prolífica en la literatura de ciencia ficción y en la biología zoológica que estudia a los insectos sociales. Véase: Marais, E. N. (2010). *The Soul of the White Ant*. London: A distant mirror; Maeterlinck, M. (2018). *La vida de las abejas*. Barcelona: Ariel; Maeterlinck, M. (1967). *La vida de los termitas*. Buenos aires: Colección austral y Gaju Miquel, Bach Carmen & Molero Rafael. "Orden isóptera". *Revista IDE@ - SEA*, n° 49, 30-06-2015: Pág 1-17.

modalidad automática y autonómica de algunos seres vivos y sus nichos: la araña¹⁹², la hormiga, la abeja y la termita, entre otros¹⁹³.

Esta cuestión ha sido tratada en el paradigma enactivista, donde ubico, como he explicitado ya, esta investigación. Sin embargo, quiero señalar algunas objeciones al respecto del uso dado a las nociones de *autopoiesis* y *autonomía*.

Según Varela, la actividad auto-organizativa, la *autopoiesis* autónoma, es común entre los sistemas artificiales (la máquina) y los orgánicos (el ser vivo), quedando invalidada la distinción entre *automatismo* y *autonomía*. De esta forma, la *autopoiesis* acaba siendo operativa en el ámbito de la biología sintética y la vida artificial¹⁹⁴. Y es en este contexto en el que disiento con la confusión entre la *autonomía* y *automatismo* como formas biológicas de la *autopoiesis*. De acuerdo a lo que voy a exponer en lo que sigue, Varela solamente concibe una de las dos formas de la *autopoiesis*: la automática confundida con la autonómica. De modo que, a mi juicio, utiliza *autonomía* refiriéndose a procesos *autopoiéticos* de alta automaticidad

Si bien Varela acuña el término, éste tiene un origen genealógico-arqueológico vinculado esencialmente con lo técnico y lo político que he expuesto en los antecedentes de esta tesis. Lo que un autor inaugura, acuña o apropia termina por cobrar vida propia y obtener su desarrollo particular. Esto se puede ver en la noción de *autopoiesis* que ha sido atravesada por disciplinas sociales y biológicas. Al respecto de esto, en *El fenómeno de la vida* (2000), Varela establece ciertos límites de uso para evitar el abuso lingüístico del concepto en los campos humanísticos. El autor descuida, sin embargo, limitar tal uso en el campo propio, la biología molecular, como también al respecto del campo interdisciplinar de la ingeniería computacional, los sistemas de inteligencia artificial, la biología sintética y la vida artificial.

¹⁹² La *Stegodyphus sarasinorum*, o araña india cooperativa, es una especie de arañas que conforman nichos de tela y red condensada y a escala suficiente como para que las presas queden atrapadas y devoradas conjuntamente. Debido a la fauna del ecosistema las arañas de esta especie necesitaron cooperar. Su nicho se caracteriza por su forma esférica con agujeros y cavidades donde las arañas viven y conviven. Un ejemplo de *enacción* económico-política y necropolítica. Es una forma eusocial rudimentaria, según los sociobiólogos. Véase Chakravarthy, A.S. Jeevan; Jayashankar, M. & Ramakrishna, S. "Autecological observations on the Indian cooperative spider *Stegodyphus sarasinorum* Karsch (Eresidae: Araneae)". *International Journal of Pure and Applied Zoology*. 3 (1). Retrieved 21 April 2016: Págs 70–75.

¹⁹³ Como el avispon asiático gigante, o *vespa mandarinia*, una variante de la avispa que se ha hiperdesarrollado a causa de la intervención humana en el medio y que está caracterizada por la vida solitaria o la colectiva de baja socialización. Colonias muy básicas de reinas, obreras y machos caracterizados por la depredación y el exterminio de las abejas nativas locales, que son incapaces de defenderse por falta de recursos adaptativos. Cuando el avispon ataca en solitario las abejas lo matan mediante medios tradicionales. Es por ello que se explica la cooperatividad de esta variedad particular ya que atacar en grupo imposibilita a las abejas toda defensa. Véase Matsuura, Makoto; Sakagami, Shôichi F. "A Bionomic Sketch of the Giant Hornet, *Vespa mandarinia*, a Serious Pest for Japanese Apiculture". *Journal of the Faculty of Science, Hokkaido University*. Series 6, Zoology 19 (1), October 1973: 125-162.

¹⁹⁴ Estos últimos años han sido también testigos de una nueva corriente de investigación interdisciplinaria llamada Vida artificial, continuación natural de la cibernética de los años 50, uno de cuyos objetivos es la simulación y realización de sistemas vivos a varios niveles, desde el celular hasta el robótico. (...) Más aún, los autómatas celulares que usáramos en el protobio, se transformaron en las manos de la *vida artificial*, en la herramienta predilecta de simulación de toda clase de propiedades biológicas. (Varela 2000: 440).

El planteamiento de Varela parte de la definición del concepto de *autopoiesis* como la auto-organización *autónoma*, autorreferencial, emergente y circular de las unidades celulares mínimas constituyentes de identidad biológica e interpretativa, en el sentido literal del término, en un sistema cerrado. La identidad de los sistemas cerrados de moléculas orgánicas vivas que la conforman (un sujeto vivo) se caracterizan por ser hermenéuticos. Son capaces de leer el entorno, configurarlo y ser configurados por él. Varela y otros biólogos llaman a este proceso individuación¹⁹⁵. Sin embargo, en relación a la *autonomía*, un término que proviene desde sus inicios de lo ético-político, no podía no terminar siendo aplicado en el campo de la sociología y la teoría política, aunque Varela no tuviera esa intención.

El factor de la *autonomía* que Varela utiliza para referirse a la cualidad intrínseca y esencial del fenómeno de la vida también pertenece originariamente al campo político, ético y jurídico. Su base es biológica, en efecto, pero no es una condición necesaria para la definición y constitución de la organización de las unidades biológicas mínimas: éstas tienen suficiente con la conducta y el principio *automático*, consistente en la cualidad de lo que se *mueve por sí mismo*, de forma espontánea y natural, según la etimología del griego *αὐτόματος* (*autómatos*) y que para Aristóteles era, en sentido estricto, principio básico de la *psyché*¹⁹⁶ y del *bíos*. Pero Varela insiste en la *autonomía*:

Lo que tiene en común es que todas ellas dan al sistema en cuestión una dimensión autónoma. La base de esta conclusión fue sobre todo el repensar desde este nuevo ángulo las dos redes biológicas cognitivas más evidentes: el sistema nervioso (expresado en mi trabajo experimental de varias maneras) y el sistema inmunitario (que comenzó a ocuparme desde 1976). La idea es simple: sólo una circularidad del tipo de la autopoiesis puede ser la base de una organización autónoma. La caracterización de la clase de organización pertinente es lo que comencé a llamar el principio de cierre operacional. (Varela 2000: 444)

Según Varela, lo biológico es modelo de lo artificial en la medida en que hay una identidad. Conuerdo con ello, pero requiere un matiz. “Principio de cierre operacional” remite a una cohesión mínima y sistémica entre las moléculas orgánicas, no a la no *interacción*, que de hecho es el concepto

¹⁹⁵ El *Principium individuationis* es uno de los conceptos más antiguos en la filosofía, autores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Suárez, Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche, Jung, entre otros. Simondon destaca por su innovadora visión sobre el asunto, pues lo contemplaba como un proceso vivencial en el devenir donde las fronteras entre la acción y el pensamiento, así como entre la tecnología (y los objetos técnicos), los seres vivos y los artificiales, eran diluidas. El lugar de la individuación se da como acontecimiento vivencial que impide la singularización absoluta del individuo viviente, donde radica, precisamente, su carácter irreductible a un telos y a un final bio-histórico y ontogénico. La irreductibilidad del proceso de individuación a cualquier resultado pre-dado o por “alcanzar” es una idea similar a la desarrollada por Varela bajo el concepto de la *phýsis* como *autopoiesis* autónoma en el régimen de la *posibilidad* y la *deriva natural*. Simondon articula una idea similar desde la noción de la trans-individuación. Es destacable también su tarea en el establecimiento de puentes entre la biología, tecnología y psicología. Véase Simondon, Gilbert. (2017). *On the mode of existence of technical objects*. Washington: Univocal publishing; Scott, David. (2014). *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation. A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press y Combes, Muriel. (2013). *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*. London: The MIT Press.

¹⁹⁶ Por ejemplo el proceso de respiración en los seres vivos, incluidos los humanos, funciona y se estructura de forma automática e inconsciente.

de la *enacción*, propiamente. De todos modos, sigo sin ver la necesidad de atribuirles a los sistemas o unidades orgánicas vivas mínimas (o individuos biológicos simples) la *autonomía* cuando los atributos que menta son, de hecho, los propios de lo automático.

Unas puertas automáticas que se abren al acercársele un cuerpo lo hacen por interacción espontánea, no autónoma ni emergente. Las estructuras orgánicas, igual que las puertas automáticas, si bien a un nivel muy simple, responden a una ley intrínseca y extrínseca dada en las estructuras fundamentales de la fisiología celular. Las puertas, en particular, responden a una ley externa a su sistema, es decir, el mecanismo y la lógica se introducen en su funcionamiento y operatividad: han sido programadas. No se me ocurriría atribuirle a las puertas automáticas *autonomía* en ningún caso y bajo ningún concepto. De hecho, la *autonomía*, ya en época de los griegos, era la palabra utilizada para referirse a actos políticos que se dan, como brecha y fisura, dentro de un sistema cerrado y que constituyen y conforman un atentado a la cohesión, una *hýbris* sobre el *nomos* de la *polis* y de la hegemonía del todo: Antígona es el caso paradigmático de esto.

Utilizando la terminología del mismo Varela, que suscribo, afirmo que la *autonomía* es un resultado de la *posibilidad* biológica en la clave de *deriva natural*. Con esto se refuta el determinismo político y el determinismo biológico del neodarwinismo a la vez, del cual Varela también disiente. El movimiento que he realizado en el capítulo anterior en relación al determinismo evolutivo lo propongo de nuevo aquí en relación a la extensión biológica de lo político. Se genera una ley *otra* dentro de la ley convencional, la que es mínima y suficiente para la cohesión y operatividad sistemática y automática de un cuerpo político. Si alguna de estas pequeñas células del sistema mínimo y cerrado fuera autónoma, una Antígona celular, por así decir, no sería posible ninguna organización biológica mínima ya que sus partes se rebelarían contra el proceso de auto-organización constantemente. De modo que tanto los cuerpos políticos como los orgánicos y los tecnológicos, en sus formas estructurales fundamentales y esenciales, son básicamente automáticos. La autonomía es más bien una excepción a la regla e inercia general. Vinculo lo automático, por consiguiente, a la política y lo autonómico a lo político. Además, considero lo automático como un rasgo que vno atiende a la tradicional dicotomía entre biología/tecnología, encontrándose en máquinas y organismos por igual.

Para concluir esta revisión de la noción de *autopoiesis* en el planteamiento de Varela, cabe señalar que es un principio que puede darse como automatismo o como autonomismo, en biología, política, artes, tecnociencias, etc. De hecho, la noción de *autopoiesis* apareció también en el campo filosófico-poético antes que en el enactivo, de la mano de Nietzsche. Además, considero que hay una diferencia de grado entre una y otra modalidad de la *autopoiesis* (autonomía y automaticidad) en

relación al estatuto al cual pertenecen: el automatismo es el fenómeno de la vida mínima y suficiente y de la vida política minimalista y conformista, la que opera en grados evolutivos primigenios y básicos, y el autonomismo es el fenómeno de la vida insatisfecha e inconforme que tiende a la desobediencia (y otras formas de *hybris*), individualismo y autosuperación mediante una estructura de voluntad de poder en el sentido nietzscheano y que explicaría la actividad propia del animal técnico-político humano y no humano: este no se conforma con el medio dado, sino que lo altera y lo adapta a sus deseos, necesidades y voliciones.

En este sentido, mi desacuerdo parcial con Varela y Malabou no se sitúa en la negación de lo político en lo biológico ni de lo tecnológico en lo fisiológico, con lo que estoy plenamente de acuerdo, sino en la falta de matización al respecto de lo político en el caso de Malabou y de lo autonómico en el caso de Varela, como he explicado en lo anterior. El inconformismo y la irreverencia son la negación plástica de la forma y de la soberanía, respectivamente, mediante la *autopoiesis* política expresada en la producción autónoma y biológica de otra ley por sí mismo y para sí. Malabou estaría, según su filosofía, de acuerdo con esto. Pero sin un sujeto, que en la fenomenología de Varela lo encuentro, no es posible la constitución de la acción política como tal. Es por ello que recorro al enactivismo, porque posibilita la situación de un sujeto psicofísico, bioquímico, tecnológico y político a la vez que se sitúa entre un determinismo y una indeterminación radical: la vía intermedia de Varela y el *entre deux* de Malabou.

En *Principles of biological autonomy* (1979), Varela detalla en profundidad su concepto de *autonomía* en lo biológico y se refiere a la *autopoiesis* como el proceso mediante el cual se desarrollan de forma organizada sistemas vivientes. A partir de este punto aplicaré mi interpretación de la *autopoiesis* en sus dos vertientes: la autonomía y el automatismo, que en algunos casos se dan simultáneamente en un mismo organismo. En las estructuras biológicas fundamentales y más básicas lo que se manifiesta es un automatismo, con casos de cierto grado y margen de autonomía. Tal organización auto-poiética de los sistemas vivientes puede ser ejemplificada en la economía y ecología particular de las colmenas y enjambres de los insectos himenópteros (abejas, vespas, hormigas) y en las redes de los arácnidos, entre otros animales. Ejemplifican este alto grado de automatismo con un cierto margen de autonomía rudimentaria.

2.2.2 El espíritu de la colmena: Paradigma del poder

La conducta y psicología biosocial de los himenópteros daría para otra tesis doctoral, de modo que me limitaré a ofrecer un panorama muy general y algún detalle puntual para precisar aspectos estructurales del poder y del cerebro, pertinentes al curso de esta investigación. A *grosso modo*, la

abeja se erige paradigma de la *enacción automática*. La abeja, mediante una organización política basada en la colmena, el enjambre, la colonia y una *mente colectiva*, se adapta al medio, y, a su vez, lo adapta y altera para sí. De modo que, en esta relación, se conforma una analogía de lo que el animal humano ha hecho, de una forma mucho más agresiva y radical, desde los comienzos de su historia cultural y biológica como *homo sapiens sapiens*. En efecto, el porcentaje de abejas que operan socialmente es más bajo que el de las solitarias o parcialmente sociales, pero los ejemplares de enjambres altamente socializados muestran de forma paradigmática la manifestación múltiple del poder en la organización de lo vivo a una escala visible y de conjunto.

Veamos cómo caracteriza Maeterlinck al *espíritu de la colmena*:

No es su reina en el sentido que le daríamos entre los hombres. No da orden alguna y se encuentra sometida, como el último de sus vasallos, al poder oculto y soberanamente sabio que llamaremos, mientras no tratemos de descubrir dónde reside, “el espíritu de la colmena”. Pero ella es allí la madre y el órgano único del amor. La ha fundado en la incertidumbre y la pobreza. La ha repoblado sin cesar con su substancia, y todos cuantos la miman, obreras, machos, larvas, ninfas, y las jóvenes princesas cuyo próximo nacimiento va a precipitar su partida, y una de las cuales la sucede ya en el pensamiento inmortal de la especie, han salido de su vientre. (Maeterlinck 2018: 21)

La colmena y el enjambre es una unidad sistémica viva que funciona como un sujeto múltiple. Las unidades *autopoiéticas* y auto-organizativas por las que Varela caracteriza la unidad mínima de partes que conforman un organismo vivo se manifiesta en la figura de un solo y único individuo constituido por muchos y gobernado por una sola y la misma mente, que Maeterlinck llama *espíritu de la colmena*. El enjambre, por tanto, es un solo y único organismo anatómicamente diversificado en especímenes. La estructura y las redes de poder, “ocultas”, como dice el autor, que se manifiestan expresadas por esta mente colectiva de la colmena o colonia, tiene todos los rasgos imaginables de gobernabilidad: una biopolítica y necropolítica expresadas en el control total de la natalidad mediante exterminios sistemáticos y selectivos de los especímenes que son innecesarios y la tolerancia (dejar vivir) de aquellos que sí lo sean; un poder soberano, matriarcal e implacable que es producto de la neotenia de las obreras (individuos con el aparato reproductor atrofiado pero con alta encefalización destinadas al trabajo y que posibilitan la reproductibilidad de la reina al coste de su baja encefalización) y de la instrumentalización de los machos, a quienes según la época asisten a una muerte masiva e inmediata, por decreto real; una jerarquía totalitaria mediante el sistema de castas, más un reparto colectivo del trabajo con una súper-especialización laboral que no permite elección ninguna: Amazonas vigilantes y guardia real, saqueadoras y obreras recolectoras, prole real con un destino incierto, larvas, ninfas, princesas, cuidadoras y criadoras, arquitectas, albañiles y escultoras de la cera y de la colmena, químicas, exploradoras, tapadoras y barrederas, y, por supuesto, la reina sin

la cual la colmena se sumiría en el caos y el desorden y que, además, a veces es capaz de reproducirse a sí misma mediante clonación sin la intervención de ningún macho.

La economía de la colmena es un comunismo capitalista y salvaje. Mediante el sacrificio y el consumo de sus competidoras (hermanas o hijas sexualmente desarrolladas), la reina es capaz de alargar seis veces más su vida. Las obreras se agotan trabajando hasta la muerte, precio de la producción industrial en cadena de la miel. Ante la inminencia de su muerte, por el bien de la higiene de la colmena, las abejas salen a morir tras las paredes del reino. Las amazonas, cuerpo de vigilancia y policía real, patrullan, custodian y regulan el paso y la salida de la colmena, siempre en formación ofensiva y mediante el lenguaje de la vibración y del electromagnetismo dan o no el pase. Las obreras que no acatan el toque de queda o vuelvan embriagadas, en un máximo de tres oportunidades, reciben castigos proporcionales, empezando por amputaciones menores y acabando en las mayores, e, incluso, en condena a muerte. En otras colmenas les vale exiliarlas para no tener que evacuar el cadáver. En casos de incursión de abejas asesinas de otras colmenas que pretendan matar a la reina, abejas parásito o avispas que deseen hurtar la costosa miel, ratones u otros animales indeseables, el enjambre la rodea y la mata mediante una cárcel anatómica y vibracional (para aumentar la temperatura, agotar el oxígeno y asfixiar al agresor), o la acuchillan en masa, en casos extremos, sacrificándose en ello. En el caso de los ratones, para evitar infecciones, los momifican con la cera, integrándolos en la arquitectura de la colmena. Algunas especies de mariposas logran emular el lenguaje de la danza, los patrones y algoritmos de la vibración y onda electromagnética de las abejas para infiltrarse y engañar a la *mente colmena*, sin ser reconocidas, y devorar la miel. Pájaros y humanos son el peor enemigo de la abeja, y, éste último es el que logra engañar mejor a la *mente colectiva* mediante la difusión de humo artificial que el enjambre interpreta como un incendio o acontecimiento climático y se dispone a las operaciones de *seguridad* y evacuación de la *población*, llevándose consigo la miel y a la reina para colonizar otro *territorio*. La psicología colectiva de la abeja para domesticarla es compleja y delicada, cualquier error técnico o procedimental acaba en ataques masivos. La masa y la población son características del enjambre. El modelo de Platón, Hobbes¹⁹⁷ y Orwell tiene un ejemplo viviente en el enjambre y su *mente colmena*.

Esta organización relacional mediante la *enacción* económica con el medio, y que Maeterlinck describe como un “«espíritu» prudente y económico” (Maeterlinck 2018: 22), es un fenómeno que reúne todas las modalidades del poder que han sido descritas por la tradición biopolítica del siglo XX. En este punto, lo político es explicable, desde mi perspectiva, como un fenómeno biológico en clave de *enacción*.

¹⁹⁷ Saralegui Benito, Miguel. “La colmena como metáfora política: crítica y fascinación de Hobbes por el naturalismo aristotélico”. *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*. Núm. 160, Madrid, abril-junio (2013): Págs 199-228.

De las termitas el autor considera que no hay especie más lejana y cercana a la vez al ser humano como ellas:

Los grandes termites habitan exclusivamente los países cálidos, tropicales o subtropicales. Ya hemos dicho que, a pesar de su nombre, raramente es blanco. Toma, aproximadamente, el color de la tierra que ocupa. Según las especies, su talla va de 3 a 10 ó 12 milímetros; es decir, que a veces alcanza la de nuestras pequeñas abejas domésticas. El insecto, por lo menos en cuanto al grueso de la población — pues veremos más adelante que su polimorfismo es inverosímil—, semeja, poco más o menos, una hormiga mal dibujada, de vientre alargado, rayado de estrías transversales, blando o casi larval. Igualmente veremos que en la lucha por la vida pocos seres han sido tan mediocrementemente armados por la naturaleza. No tiene el aguijón de la abeja ni la formidable coraza de quitina de la hormiga, su enemigo más encarnizado. Normalmente carece de alas, y cuando las posee, le han sido irrisoriamente prestadas con el fin de conducirlo a la hecatombe. Pesado y desprovisto de toda agilidad, no puede escapar al peligro por la fuga. Tan vulnerable como un gusano, se entrega sin defensa a todos los que en el mundo de los pájaros, de los reptiles, de los insectos, están ávidos de su carne succulenta. No puede subsistir más que en las regiones ecuatoriales, y, mortal contradicción, perece en cuanto se expone a los rayos del sol. La humedad le es absolutamente necesaria, y casi siempre está obligado a vivir en los países donde durante siete u ocho meses no cae una gota de agua. En una palabra, casi tanto como con el hombre, la naturaleza se ha mostrado con él injusta, malévola, irónica, caprichosa, ilógica o pérfida. Pero también, y a veces mejor que el hombre, al menos hasta hoy, ha sabido sacar partido de la única perfección que una madrastra olvidadiza, curiosa o simplemente indiferente, quiso dejarle: una pequeña fuerza que no se ve, que en él llamamos instinto, y en nosotros, sin que se sepa por qué, inteligencia. (Maeterlinck 1967: 7)

Las termitas comparten con nosotros la neotenia y un cierto contexto de vulnerabilidad, debilidad biológica frente a otros animales, una situación larvaria y un contexto trágico de vida y supervivencia. Nietzsche se refería al ser humano como a un animal con instinto gregario (la inteligencia), tal y como también Maeterlinck se refiere a ésta. En el mismo capítulo el autor dice:

Por esto me ha parecido que no era ocioso interesarse un instante en este insecto, a menudo odioso, pero a veces admirable; de todos los seres vivos que conocemos, el que de una miseria igual a la nuestra ha sabido elevarse a una civilización que, desde cierto punto de vista, no es inferior a la que nosotros alcanzamos hoy. (Maeterlinck 1967: 7)

Las termitas habitan en la termitera o comejenera, enorme montículo construido por estos seres de sociabilidad más radical y sofisticada que el de las hormigas y abejas. Suelen ser nichos enormes y caracterizarse por cavidades y cubículos que se hunden a varios metros de profundidad, extensión y altura. De forma proporcional y a otra escala, supera a la arquitectura humana. El polimorfismo biotécnico de las termitas y de sus construcciones es individual e irrepetible, depende de cada comejenera y población. El nicho de las termitas se asemeja más a una megalópolis actual que a una polis griega que inspiran las colmenas de las abejas u hormigas. Utilizan un material que proviene de su propia alimentación (celulosa de árboles y vegetales) y que se asemeja al cemento, otorgando a las estructuras resistencia, dureza y durabilidad. En algunos casos, observa Maeterlinck, en los nichos se genera un árbol al cual respetan, veneran y no se lo comen, cosa propia de una conducta ritual y religiosa.

Su estructura sociopolítica es similar a la de sus parientes lejanos, las hormigas y otros himenópteros, aunque las termitas son isópteras¹⁹⁸, pero incluso mucho más sofisticada. La base sociobiológica de las termitas se encuentra en la neotenia reproductiva de la pareja fundacional soberana, núcleo de su reino, de la colonia y centro de la expansión, extensión y reproducción del futuro imperio. La división del trabajo es súper-especializado y el reparto de responsabilidades y funciones, así como la posibilidad de generar unidades neoténicas reproductivas, da lugar a la característica masificación del enjambre térmita, sin discriminar por sexos, pero sí por castas. Entre las castas y estamentos están los *imagos* (la pareja real), en algunas termiteras hay *imagos* suplementarios (ninfas reproductivas y neoténicas), los obreros y los soldados estériles. La muy sofisticada organización social y militar de las termitas les permite la perpetuación y extensión de la colmena muchos años, son prácticamente inmortales si no adviene la intervención de desastres naturales, sequías muy largas, plagas o la mano del ser humano.

Otro ejemplo son las hormigas¹⁹⁹ de fuego (género *solenopsis*), un tipo de enjambre caracterizado por una dictadura matriarcal encarnada en la reina soberana, que se reproduce a muy alta frecuencia, velocidad y cantidad, por un expansionismo e imperialismo que destaca por la invasión y exterminio de las demás especies en un territorio ecológico dado, por la monopolización de los recursos alimentarios y ecosistémicos y por la militarización del perímetro. Ha ocasionado tal problema en algunos países que se ha tenido que recurrir al control biológico²⁰⁰. Las interacciones que existen entre los humanos y otras especies, que se consideran por los estados e instituciones científicas como “plagas” o “especies invasoras”, son traducibles a términos económicos y financieros, como por ejemplo los daños que pueden ocasionar las termitas a bienes e inmuebles y que tienen un coste en millones de dólares y euros. Las sociedades de las abejas, por ejemplo, están siendo afectadas por el exterminio ecológico, económico y el exceso de tecnificación, intervencionismo y presencia humana que produce el fenómeno de la deforestación. Son ejemplos de interacción ecopolítica (ecología política) *enactiva* entre animales técnicos humanos y no humanos.

En el paradigma de la colmena de las abejas, se pueden encontrar operando de forma simultánea los modelos de poder soberano, biopolítico (ecología política, economía política, geopolítica), necropolítico y también el anatomopolítico (la crianza, el castigo y la disciplina)²⁰¹. Sin

¹⁹⁸ Gaju Ricart, Miquel; Bach de Roca, Carmen & Molero Baltanás, Rafael. “Orden isóptera”. *Revista IDE@ - SEA*, n° 49 (30-06-2015): Págs 1–17.

¹⁹⁹ Para más información sobre la zoología comparada y la sociobiología de la hormiga véase: Jaffe, K. (2004). *El mundo de las hormigas*. Caracas: Equinoccio.

²⁰⁰ Véase https://fireant.tamu.edu/files/2014/03/ENTO_008.pdf (consultado por última vez el 08/07/2018).

²⁰¹ Los fenómenos del poder y sus relaciones se manifiestan, desde mi perspectiva y marco de esta investigación, en la biopolítica (geopolítica, ecología política, economía política, anatomopolítica, psicopolítica y poder soberano) y en la necropolítica. Esta categorización fenomenológica está basada en el análisis conceptual ofrecido en el capítulo uno y en el

embargo, las termitas son más ilustrativas, mejor analogía e incluso competencia para nuestra especie. Del mismo modo que los humanos, éstas participan en la deforestación a escala ecosistémica muchísimo menor y de forma positiva para el equilibrio biológico. En el caso de los seres humanos, al contrario y como afirma Hernández en otro contexto, su relación con el medio produce un efecto “desadaptador” (Hernández 2011: 126) porque la deforestación repercute en la extinción de las abejas, y, por consiguiente, en otros resultados que podrían dificultar la supervivencia misma de la especie humana. ¿Qué impide interpretar nuestra especie en clave de plaga guiada por una inercia automática y una mente extensa y colectiva que destaca por su falta de sensibilidad biológica e inteligencia ecológica?

¿Qué nos muestran estos ejemplos? La inteligencia artificial y colectiva ya existe sin necesidad de computarla, sintetizarla o emularla. El *automatismo* pre-existe en las estructuras biológicas mismas. Se puede hallar en colectivos animales altamente socializados, como las hormigas, las abejas o los humanos. ¿En qué es menos técnica la habilidad de una abeja con la cera que la de un escultor de relieves para edificios o la habilidad de una termita en la construcción de habitáculos, túneles, ramificaciones que la técnica humana de la construcción de edificios, carreteras y túneles mediante el hormigón? Son diferencias de grado, magnitud, distancia, sofisticación y escala, pero no de la cualidad ni del concepto. La técnica es un rasgo biológico que en estos ejemplares neotécnicos es más evidente. El ser humano no es el único animal técnico pero es el que más *autonomía* ha desarrollado y a quien se le puede atribuir responsabilidad ética y agencia geopolítica²⁰², ya que la biopolítica humana afecta también a la tierra entendida como organismo holístico vivo.

Una mente colectiva, extensa y artificial, caracterizada por una estructura automática y en cierto grado autónoma, es la que guía la conducta de estos sistemas y sociedades vivas que Varela caracteriza mediante la *autopoiesis*. ¿En qué difiere la gestión y expansionismo del nicho de las

estatuto que le otorgo al principio freudiano de lo tanático y al concepto de lo necrológico, como límite y la otra cara de la moneda del biopoder. El término ecología política se utiliza en un contexto no biopolítico basado en un paradigma moderno y partidista del término, que no es el que yo utilizo. El término psicopolítica ha sido utilizado y acuñado por Kenneth Goff en un libro, titulado *Brainwashed into slavery* (1956?), que según el autor fue escrito originalmente por Beria el 1936 para altos cargos de la KGB tratando acerca de técnicas de lavado cerebral, ingeniería social, castigo, tortura, manipulación y sugestión psicológica, propaganda dirigida a las masas, etc., con el objetivo de una antropogénesis y hominización para producir en la población de la URSS una ciudadanía socialista (el sujeto soviético) ejemplar mediante la extirpación y neutralización de lo individual. El texto circulaba entre militantes comunistas norteamericanos en los 50 y se ha conservado hasta ahora. Otro autor que ha utilizado el término es Sloterdijk, en *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico* (2006) y Byung Chul-Han en *Psicopolítica* (2014), donde básicamente muestra la aplicación de la reflexión heideggeriana y foucaultiana del poder y de lo tecnológico en el campo de la *psyché* y lo digital. Judith Butler, sin denominarlo así, tiene una obra que trata la cuestión titulada *Mecanismos psíquicos del poder* (2001). Trataré en detalle la psicopolítica en el siguiente capítulo.

²⁰² Desde aquí es posible abrir preguntas a la ética animal, puesto que, desde el enactivismo, lo animal y lo humano participan de un substrato común (la vida como enacción) y desde la cual se puede articular e incluso exigir una respuesta ético-política en la forma como se relaciona el ser humano con los demás animales. ¿Es el animal *Otro* de forma intersubjetiva?

termitas del *oikos nomos* de los griegos, lo que Foucault llamó economía política en el contexto contemporáneo? A gran escala el nicho es la gran ciudad y la termitera es una megalópolis o súper-urbanización. Las leyes son económicas y biológicas al mismo tiempo porque se trata de gestionar técnicamente la distribución general de la materia en alimentación, construcción y resolución de problemas ecológicos y arquitectónicos en territorios dados. La *enacción* del sujeto colectivo de estos sistemas biosociales es altamente interactiva y produce, como a su vez es producida, por el medio donde vive. Esta es la vertiente económico-política del enactivismo. Aplico la filosofía de Varela y de Foucault en conjunto para complementarlas, pues no se contradicen. Una economía a gran escala es una gestión y gobernabilidad de los ecosistemas y su alteración, pasiva o activa, es decir: una ecología política o una macro-política económica que ha repercutido en la degradación del medio ambiente, entre otras consecuencias. ¿No funciona del mismo modo el cerebro para la *psyché*, es decir, como nicho?

¿Cuál es el factor y el precio de la *automatización* humana²⁰³? La minimización de lo autónomo por la maximización de lo automático de las unidades integrantes del todo sistémico y orgánico en beneficio del aumento autónomo (la libertad) del ser social y colectivo, es decir, del sujeto colectivo o cuerpo orgánico mayor, en detrimento de la libertad autónoma de la partícula o molécula social (la parte, el ser integrante o la célula social). El Leviatán de Hobbes no sería solo un autómatas como máquina sino un ser orgánico y autónomo, en un sentido griego e interpretado en una clave enactiva, que altera su medio y se relaciona con otros estados, tal y como se concibe en el enfoque geopolítico clásico²⁰⁴. Los sistemas biopolíticos humanos son más complejos y sofisticados, pero no más evolucionados en términos de su concepto. La repercusión en el medio ambiente es otra de las consecuencias en la expresión de la relación de poder tecnológica y ecopolítica entre el ser humano y el medio ambiente. Además, teniendo en cuenta la *enacción* y la interacción entre diversos Estados, corporaciones, grandes y pequeñas empresas, sociedades, poblaciones y aglomeraciones humanas es posible hablar de lo que se conoce como geopolítica de forma contemporánea: la expresión del biopoder desde un enfoque *macro*²⁰⁵ que engloba lo ético, lo jurídico, lo diplomático, lo militar, lo biológico, lo social, lo económico, etc.

La encrucijada en la que se halla el cerebro se amplía, como también, en definitiva, de la *psyché* y del *sujeto relacional* propuesto, ya que se encuentra atravesado por las formas del biopoder

²⁰³ Véase el enfoque geopolítico y biopolítico (que el autor llama sociobiología) de Jaffe, K. (2016). *La riqueza de las naciones. Un análisis interdisciplinario de sistemas complejos*. Caracas (Web): Amazon Digital Services y Jaffe, K. (2017). *The scientific roots of synergy: and how to make cooperation successful*. Caracas (Web): Amazon Digital Services.

²⁰⁴ En el capítulo cuatro, con Negri, veremos el enfoque neo-marxista de la geopolítica como crítica al biocapitalismo.

²⁰⁵ Un ejemplo de autores que aplican las relaciones de poder entre estados, corporaciones, ecosistemas, poblaciones y lo geográfico: Lacoste, Yves. (2006). *Géopolitique: La longue histoire d'aujourd'hui*. Paris: Larousse & Negri, Antonio y Hardt, Michael. (2006). *Multitud*. Barcelona: Debolsillo.

que Foucault llamó economía política y a la que yo añado la ecología política y la geopolítica como la definición de la biopolítica desde su enfoque macro (la anatomopolítica es el enfoque micro). ¿Cómo interactúan las masas y enjambres humanos con su medio dado, es decir, con la tierra? ¿Participan estas masas humanas de una inteligencia o *mente colmena* análoga pero desde la perspectiva humana? Ante estas preguntas se abren dos respuestas y posturas de las que discrepo: por un lado el neoludismo, caracterizado por una negación total de la tecnología y la propuesta de un anarcoprimitivismo e individualismo radical, y, por el otro, el transhumanismo, una apología total a lo tecnocientífico como la solución a los problemas integrales de la especie humana. ¿Será posible, de nuevo, una vía intermedia?

En el marco de esta investigación mi prioridad es hallar en la libertad política autonómica e individual ese término medio y esa disposición serena a la que aludía Heidegger entre los dos extremos que, analizados detenidamente, se rozan. Además, el solipsismo radical y el individualismo extremista me parecen opciones no válidas y me dispongo a tratar de esbozar la posibilidad orgánica y efectiva de un campo intersubjetivo donde reine lo afectivo y lo político. Tanto para el sujeto político como para una intersubjetividad lo que amenaza es la automatización de la especie en la forma de la masa y del enjambre.

Un ejemplo de inteligencia automática y colectiva humana son, a rasgos generales, las sociedades asiáticas que destacan por su alta socialización y colectivización (que convive con un sistema económico neoliberal y capitalista), especialmente la japonesa, que es ejemplar en lo que he propuesto en el apartado anterior al respecto de una modalidad de especie humana hiper-tecnologizada. El organismo social japonés presiona a los integrantes tan fuertemente, mediante mecanismos y dispositivos como la vergüenza, la hiper-responsabilidad y la competitividad exacerbada, que, algunos de ellos, no resisten la presión y acaban siendo parte del fenómeno social conocido como *hikikomori*, o, en casos extremos, en el suicidio. Esto es otro ejemplo de necropolítica en un contexto de capitalismo radical altamente socializado, como es Japón o China, como producto de una biopolítica extrema. La vida alcanza tan altos rangos de control biopolítico que la única salida para los individuos que no soportan la situación es la muerte o el aislamiento radical, como una protesta silenciosa, la “derrota” del individuo o un mecanismo de defensa. También es un ejemplo de la dialéctica entre la biopolítica y la necropolítica, que trataré en detalle en el capítulo cuatro.

En el ámbito geopolítico, el biopoder tiende también a lo *tanático*, siendo la tierra un objeto cosificado y una víctima de la violencia y de la explotación del animal humano tecnocientífico. De acuerdo a todo lo dicho, el *cyborg* corresponde al animal técnico en su modalidad evolutiva de máxima automatización y tecnologización y su génesis, según la reflexión de la biopolítica tradicional,

se encuentra en los orígenes mismos de la civilización humana bajo el estandarte del humanismo, el creacionismo y la cultura, bajo el término que le atribuyo: el *Homo autómatos*.

Podemos interpretar el cerebro humano, análogamente, como el nicho, la casa o la colmena de la inteligencia, de la mente y de la *psyché*, como he propuesto antes, así como la colmena y la red en tanto que imágenes y figuras paradigmáticas de las relaciones, interacciones y enacciones entre el poder, la vida y la muerte. Para enlazar con el siguiente apartado, quiero terminar con un último ejemplo zoológico investigado por un grupo encabezado por la profesora Keizo Takasuka (Universidad de Kobe)²⁰⁶. La avispa *Reclinervellus nielseni*, que vive en Australia y Japón, logra gobernar y controlar el sistema nervioso de la araña *Cyclosa argenteoalba* mediante el efecto electroquímico de su veneno. La técnica²⁰⁷ funciona mediante la introducción súbita, sigilosa e inmediata dentro o en el exterior del cuerpo de la víctima de una larva que se adhiere al sistema nervioso de ésta y pasa a dirigirla, automatizarla e instrumentalizarla para que construya un nido y un capullo para su gestación. En ocasiones, no se logra la introducción en el interior de la araña. En esos casos, la larva queda fuertemente agarrada al cuerpo posterior de la víctima y realiza su operación desde esa posición. No ha sido necesario recurrir a ejemplos sacados de la ciencia ficción, del *post-punk* ni del posthumanismo. La zoología comparada describe procesos que en la reflexión filosófica contemporánea se consideran propios del animal humano, como por ejemplo de la psicopolítica. El ejemplo de la larva venenosa es paradigmático de la *mente extensa* que he tratado en el capítulo uno, como también lo es del efecto psicopolítico de la psicofarmacología, de la ideología cognitivo-conductual en el seno y marco de la reflexión biopolítica y como último ejemplo que propongo de práctica y técnica que existe en el reino animal.

¿Qué diferencia hay entre el efecto producido por la larva que recurre a su veneno para controlar, gobernar y dirigir a una presa del efecto en humanos de *gadgets* o *mente extensa* en la *automatización* del individuo contemporáneo y de su cerebro? ¿Hay alguna clase de diferencia entre lo que la larva le hace a su araña y lo que un *gadget* incrustado o no en nuestro cerebro le hace a su usuario? ¿Qué hay de nuestros venenos? Sin ir muy lejos, lo que ya ha sido normalizado (bebidas energéticas, refrescos, alcohol, drogas blandas, tranquilizantes, etc), ¿puede considerarse como el veneno particular de la *mente colmena* humana que ejerce su psicopolítica sobre el cerebro y la *psyché* de los miembros de su sistema orgánico? Considero que la diferencia es, de nuevo, convencional y

²⁰⁶ Takasuka, Keizo & V.A. “Host manipulation by an ichneumonid spider ectoparasitoid that takes advantage of preprogrammed web-building behaviour for its cocoon protection”. *Journal of Experimental Biology* 218. 2015: Pág 2326-2332; Eberhard, William G. & O Gonzaga, Marcelo. “Evidence that Polysphincta-group wasps (Hymenoptera: Ichneumonidae) use ecdysteroids to manipulate the web-construction behaviour of their spider hosts”. *Biological Journal of the Linnean Society*, Volume 127, Issue 2. June 2019: pp 429–471.

²⁰⁷ Aquí se puede ver en acción a la larva: <https://www.youtube.com/watch?v=vf0VfvjtInI> (consultado por última vez el 04/11/2018).

formal, pero en el concepto y estructura no la hay. Lo que ahora es una *mente extensa*, como dispositivos externos con los que nos relacionamos con cierta distancia, en la propuesta transhumanista podría llegar a ser una mente extensa e interna incrustada, mediante tecnología de chip sintético y bioquímico, en el cerebro mismo del usuario, es decir, del *Homo autómatos* como extremo del *cyborg*²⁰⁸.

2.3 ¿Qué hacer con nuestro cerebro si nos engaña? ¿Y si está drogado?

El cerebro, por otra parte, soporta el mal también él y no está sano; pero, si se irritase, soporta mucha turbación y el pensamiento enloquece y el cerebro sufre espasmos y arrastra al hombre entero; a veces no habla y se ahoga, la afección recibe el nombre de «apoplejía». (Hipócrates 2002: 211)

La pregunta que encabeza este apartado sintetiza sendas preguntas que han realizado Rubia y Malabou desde lugares distintos. Además, he añadido un aspecto relevante relativo a las drogas y estupefacientes y su efecto en la función cerebral. Si bien la plasticidad y la neotenia son cualidades estructurales y biológicas, que hacen posible al cerebro detentar sus asombrosas y sorprendentes potencialidades, es lícito afirmar que precisamente estas mismas cualidades, que lo hacen poder ser objeto de alteraciones, transformaciones, reestructuraciones y otros movimientos, operan de estructura trascendental para toda hominización, antropogénesis, domesticación, pedagogía, normativización, subjetivación, disciplina, maleabilidad, automatización, artificialización, y, en definitiva, de toda forma concreta de ejercicio y operatividad del poder. Por lo tanto, los estudios foucaultianos en referencia al cuerpo se pueden transponer al cerebro, puesto que es extensión de la corporalidad, y, por ello, *cerebro corpóreo*. La plasticidad y la neotenia son la relación condicional de posibilidad del cerebro dócil o de la administración, gestión y gobierno del cerebro en la política de la vida: la anatomopolítica y psicopolítica del cerebro y de la *psyché* como fenómenos del biopoder.

Para hacer comprensible el giro dado a esta importante noción pensemos por un momento, como ejemplo foucaultiano, en algo tan cotidiano como la relación que subsiste entre un maestro de escuela y sus alumnos. En ella la plasticidad de desarrollo y la neotenia son la estructura biológica y material que opera como condición del moldeamiento cultural que se ejerce, como subjetivación,

²⁰⁸ Un ejemplo muy gráfico y didáctico de la psicopolítica en estos términos se puede encontrar en el manga/anime de ciencia ficción y distopía post-punk *Psycho-Pass*, de Midori Gotou y Naoyoshi Shiotani, basado en un mundo posthumanista donde un súper-ordenador central (una mente colmena computacional) gobierna la totalidad de los ciudadanos mediante chips que miden todos los niveles biofísicos y psicofísicos y determinan sus variables (QI, nivel de estrés, salud, salud psicológica, nivel de psicopatía, etc.). Estos chips, si la persona se los arranca, se expone al peligro de un veneno electroquímico y digital que el aparato proyecta cuando detecta que lo quieren extraer. Si el sujeto lo logra deviene fugitivo y perseguido por la policía cibernética, armada con pistolas especiales y gafas capaces de medir los mismos parámetros aunque la persona no lleve el chip incrustado. Las pistolas solo se disparan si los medidores sobrepasan el “psycho-pass”, los límites normativos establecidos, calculados y permitidos por el súper-ordenador y según los que, si se sobrepasan, el individuo es un criminal y un peligro social. En la animación hay unos individuos que son capaces de controlar mediante técnicas psico-corporales sus medidores, indetectables por la central computacional y son considerados la máxima amenaza de esa sociedad ficticia.

domesticación, normativización, disciplinamiento, civilización y formación. Esta formación debe tomarse en el sentido radical del término: se les inscribe a los alumnos una forma por la cual pasan a ser, propiamente, seres humanos, es decir, acceden al *mundo*. La apertura al mundo sería tanto discursiva como biopolítica, y su condición consiste en la característica cambiante de la plasticidad neuronal.

¿En qué medida puede la *relación trascendental*, como concepto efectivo, conformar una resistencia y actividad política frente o al interior del poder? ¿Es posible esta determinación contradictoria? Aquí radica lo fértil y peligroso de la propuesta que Malabou esbozó como la resistencia biopolítica de lo biológico. Ya he determinado en el anterior capítulo y en este los matices que considero ausentes en la propuesta, en lo que hace a la cuestión de la unicidad de la vida como condición de un totalitarismo, animismo o reduccionismo. Es importante tener en cuenta que si la biología, en el marco del cuerpo y del cerebro, opera plástica y neoténicamente (es decir, de forma no determinista ni teleológica), entonces es inevitable afirmar que la biopolítica opera del mismo modo: neoténica y plásticamente. Las estrategias de resistencia y actividad política ya no pueden conformarse con un enfoque meramente ontológico y discursivo. Y en este punto es donde es importante el planteamiento de un sujeto, que ya he propuesto en términos de sujeto relacional, psicofísico y bioquímico desde la *enacción* y mediante una re-formulación del concepto de *autopoiesis*, noción biológica (también artística y política) que posibilita dos vías: la automatización total o el auto-cultivo desde la autonomía. Es quizás en esta co-incidencia donde podamos dinamizar y “dinamitar” las redes del poder sobre la vida desde la *misma vida*, como dice Malabou.

La pregunta formulada en el título de este apartado es extensiva a la ejemática de esta investigación. Lo político queda peligrado por la presencia, determinismo²⁰⁹ y automatización de un cerebro interno al *sujeto relacional* que opera como un *Otro* inaccesible. Si el *sujeto libre autónomo* se pierde en sus automatismos y se deja llevar por los múltiples flujos que le vienen al paso se pierde a sí mismo como sujeto político y pasa a formar parte de la masa o del enjambre. Las redes de poder se establecen mediante diversas capas. Si el sujeto es gobernado por su propio cerebro, y, a su vez, éste es gobernado mediante la biopolítica en sus diversas modalidades (entre ellas la psicopolítica y la anatomopolítica), entonces, tal sujeto queda a la deriva ante un único determinismo, el del biológico, político, cultural y teocientífico a la vez, teniendo en cuenta las investigaciones que he compartido en este capítulo y en el anterior. *Ergo*, las capas se multiplican y la cuestión inicial deviene más complicada de tratar y de resolver. ¿Puede lo inconsciente reubicarse más allá de un determinismo y de una presencia irrevocable de lo Real, más allá de una socialización absoluta y total? ¿Qué papel

²⁰⁹ Aunque ya he refutado la idea de un determinismo totalizador todavía opera como un determinismo parcial que, en el caso del necropoder, puede ser de efecto absoluto. Esto se verá en el capítulo cuatro.

juegan los estupefacientes y lo químico en este contexto? Un cerebro puede ser drogado desde fuera y desde sí mismo. En tal caso y aludiendo a lo neuronal: ¿qué diferencia hay entre el sentido *aferente* y *eferente* de las relaciones de poder?

Este breve apartado conforma un puente entre la fase metodológica, en la que determino el marco teórico desde el cual enfocar la investigación, y la fase crítico-analítica que emprenderé seguidamente en los próximos dos capítulos. El capítulo cinco y seis conforman las fases conclusivas, donde expondré lo político en los términos de la vía intermedia o *entre deux* anunciada y anticipada en el capítulo anterior y el presente.

3.- *Psyché* y neurociencias

Stay awake, don't rest your head. Don't lie down upon your bed. While the moon drifts in the skies. Stay awake, don't close your eyes. Though the world is fast asleep. Though your pillow's soft and deep. You're not sleepy as you seem. Stay awake, don't nod and dream. Stay awake, don't nod and dream (Mary Poppins, 1964)²¹⁰

3.1 Lo inconsciente y el cerebro

También por su causa enloquecemos y deliramos, y se nos presentan espantos y terrores, unos de noche y otros por el día, e insomnios e inoportunos desvaríos, preocupaciones inmotivadas y estados de ignorancia de las circunstancias reales y extrañezas. Y todas estas cosas las padecemos a partir del cerebro, cuando éste no está sano, sino que se pone más caliente de lo natural o bien más frío, más húmedo, o más seco, o sufre alguna otra afección contraria a su naturaleza a la que no estaba acostumbrado. (Hipócrates 2001: 209)

En resumen: lo que se hace consciente se encuentra en relaciones de causalidad que nos son absolutamente desconocidas. La sucesión de pensamientos, de sentimientos, de ideas en la conciencia no nos da a entender que esta serie sea una serie causal, aunque sí lo parezca, y en grado altísimo. (Nietzsche 2014: 359)

3.1.1 El enjambre y el inconsciente colectivo

El espíritu absoluto²¹¹ se desconoce a sí mismo y desconoce sus causas: en cierto modo pertenece y participa del ámbito del inconsciente colectivo, de la *extensa mente colmena*, del sujeto colectivo, del Leviatán, del enjambre y su masa. Su dinámica es más bien *automática* que autoconsciente y su dialéctica no termina de llegar a su término ni a su fin²¹². La autoconciencia de

²¹⁰ Canción de nona compuesta para la película Disney *Mary Poppins* (1964) por los hermanos Sherman, Richard Morton y Robert Bernard, caracterizada por un ritmo y melodía pausada que la actriz Julie Andrews interpretó respetando ciertas pautas. En la película, la nona apacigua a una Jane y a un Michael protestones y desganados por irse a la cama. Es una representación audiovisual muy iconográfica y fidedigna de los mecanismos subyacentes de la hipnosis y de los diversos dispositivos y técnicas de hacer entrar a un sujeto en trance o letargo. Una posible lectura que propongo de la secuencia es la de la alegoría del antisistema, disidente y rebelde que, ante un discurso aparentemente sugestivo y crítico (la letra de la nona insta a una revuelta, a mantenerse despierto y a no cerrar los ojos), queda desarmado y dormido. El enunciado de Karl Marx acerca de que “la religión es el opio del pueblo” (Marx 2005: 50), tema muy usual entre intelectuales germanohablantes del siglo XIX, es perfectamente aplicable a los discursos del socialismo científico y crítico contemporáneo o a los diversos mecanismos de sublimación de la energía revolucionaria o disidente mediante filtros que esterilizan su potencial de acción material. De este modo, la protesta queda difuminada y diluida como un eco que no vuelve y se apaga en un abismo de no retorno. El mecanismo funciona de la siguiente manera: una jerga o nomenclatura excesivamente compleja y un diálogo escueto en el interior de la academia o de un círculo de intelectuales críticos conlleva a una endogamia que no logra producir cambios efectivos en lo socio-político a causa del hermetismo y del secretismo, propio de sus raíces históricas y su naturaleza ecléctica. Consultado el 02/01/2018 y recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=8yC_voMY6kY

²¹¹ Véase Kojeve, A. (1980). *Introduction to the reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca (New York): Cornell University Press; Plana, Ramón Valls. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU y Hegel, G.W.F. (2017). *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.

²¹² Fukuyama trató de ubicar el fin de la historia en la sociedad neoliberal, democrática y capitalista. Su concepción de la historia está basada en un teleologismo evolutivo que tiene su consumación en lo económico y cultural. En los últimos años, aparentemente, se distanció de su posición rígida al respecto de la modalidad política y económica neoliberal y neoconservadora para ubicar el fin de la historia en el final de la especie tal y como la conocíamos hasta ahora y el advenimiento del posthumanismo. Yo tan solo podría concebir un final para la historia que cabría más bien evitar, suponiendo que la concibiera cronológica y linealmente: la extinción de la especie humana y la aniquilación de las

Hegel es un imposible porque el espíritu absoluto es atravesado por su propio inconsciente. Por lo tanto, la historia tiene una estructura cíclica, inconsciente al deseo de toda síntesis y repetitiva al respecto de los errores, horrores y males del pasado: el retorno de lo reprimido de Freud²¹³. El espíritu absoluto ha devenido, de forma histórica y no prevista, espíritu de la colmena no consciente de sí mismo, sino operativo como inconsciente colectivo y como una *mente extensa* de un organismo-máquina global al estilo del Leviatán, pero sin cabeza ni rostro. El resultado es la radicalización de la antítesis y de la tensión entre el sujeto singular y el colectivo que Freud expuso en el *Malestar en la cultura* (1930) bajo la estructura *erótico-tanática*. El individuo se halla desgarrado entre su singularidad radical y el deseo de ser reconocido por el *Otro*, desde la interpretación que Kojève y de Lacan aplican a estas nociones.

La contradicción pulsional, emocional, instintiva e intelectual se vive por el sujeto como tensiones, interacciones y polémicas en el seno mismo de su *psyché*, en un marco relacional. La posibilidad de las contradicciones, para el psicoanálisis, remite a mecanismos y dispositivos sutiles de sublimación y redirección de la energía pulsional, lo que Freud explicaría como la causa de la cultura (y, por ende, de toda tecnociencia y lenguaje). En las sociedades contemporáneas, sin importar su régimen político-económico (socialismo, social democracia, neoliberalismo, etc.), se respira el totalitarismo de un nuevo deber: ser feliz, libre y exitoso. Aquí el orden de los factores no altera el resultado. El individuo deviene culpable de no ser feliz, exitoso ni libre y ha de enzarzarse en una selección artificial en el interior del mercado capitalista global y competir con sus congéneres. *Ergo*, el reconocimiento tan solo se da mediante la aniquilación competitiva del *Otro*. La militarización del individuo contemporáneo se da en un contexto hobbesiano de “todos contra todos” para escalar posiciones en la jerarquía capitalista del éxito. Destaco el miedo generalizado a cometer errores, ya que éstos conllevan el riesgo de perder *estatus* e incluso el sustento material. El miedo y el estrés son condición de obediencia en el enjambre.

Estos procesos, entre otros muchos, en los que las redes del poder atraviesan a los individuos de forma implacable, son explicables mediante la estructura del inconsciente individual y colectivo. Las corporaciones y grandes empresas son cada vez más conscientes de este saber y lo incluyen en sus

condiciones de habitabilidad en la tierra para ésta. Disiento con las posturas de Fukuyama por las razones aquí expuestas. Véase Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta; Fukuyama, F. (2004). *La construcción del Estado: hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*. Barcelona: Ediciones B; Fukuyama, F. (2008). *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: Zeta.

²¹³ Concepto que permaneció en la teoría freudiana desde los inicios del psicoanálisis, por ejemplo, en la *Interpretación de los sueños* (1900) y en *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa* (1896). Para Jung la ruptura con Freud fue un acontecimiento inflexivo, comparable a la muerte de un padre, a causa de lo que se había establecido en la Asociación psicoanalítica de Viena como *dogma* (lo sexual). El dogma de Freud era, según Jung, lo numinoso que retornaba sin cesar, el mito que éste negaba enfrentar. Lo arquetípico-mitológico conforma la *psyché* y si no es enfrentada, para Jung, vuelve. Esta estructura es aplicable en lo individual y en lo colectivo. Desde el juego y la creatividad uno ha de crear su mito en un acto de superación psíquica y entrega a lo inconsciente.

programas de publicidad, neuromarketing y neuroeconomía, como también lo tienen en cuenta las multinacionales de la información (Google, Facebook, etc.) a la hora de elaborar sus algoritmos computacionales.

En el capítulo uno he expuesto cómo Rubia vincula el inconsciente colectivo de Jung²¹⁴, sus figuras, símbolos, imágenes, mitos y arquetipos con la estructura anatómica del cerebro, su sistema límbico, sus módulos, zonas, estratos, etc. También Sabelev, en un enfoque similar, relaciona el sistema límbico y su represión mediante la formación, en la historia evolutiva humana, de la corteza frontal. Ello confirma la teoría sociológica freudiana. Ambos autores explican el binarismo y el dualismo como un resultado y efecto de la constitución anatómica y funcional del cerebro. Encuentran la idea del bien y del mal, como la del paraíso y del infierno, en la presencia inconsciente (en neurociencias *memoria implícita*) de una memoria evolutiva del cerebro que se remonta a estadios en los que la vida era placentera y relativamente fácil (paraíso), posibilitando la encefalización y el lenguaje, y, por ende, la cultura y la técnica.

La encefalización, según Sabelev, fue posible gracias a esos estadios en los que el ecosistema permitió una relajación de los instintos y una actividad no vinculada con la supervivencia, sino con el desarrollo de actividades que facilitan la vida y su desarrollo²¹⁵. Según el autor, llegó un punto en que lo que posibilitó tal encefalización, es decir, la represión de ciertas estructuras límbicas o del “cerebro reptiliano”, tuvo que ser pagado con el precio del sufrimiento y de la socialización (el infierno, el *mal* y la técnica). De este modo, tanto Rubia como Sabelev ubican la *mitopoiesis* como producción cerebral de una metáfora inconsciente e imaginaria de la filogenia encefálica: su encefalización biohistórica en tanto que represión anatómica del sistema límbico y del cerebelo. Para ambos autores hubo, en alguna de las fases biológicas de la especie humana, además, una proto-lingüística holística y caracterizada por una carga semántica y emotivo-afectiva densa, de carácter semántico y gramatical no binario ni dicotómico. ¿Se trata de una filogenia de lo inconsciente en el cerebro que explicaría su estructuración como lenguaje? Estas investigaciones sociobiológicas y neuro-paleoantropológicas otorgan al psicoanálisis y a la psicología analítica de Jung un complemento de base científica y epistemológica.

El sistema límbico es también responsable de la represión emocional y neurológica del horizonte de la muerte. Se sabe que se va a morir pero no más que como un dato distante. El cerebro se siente y desea eterno, es el mito que lo sostiene. No es viable, biológicamente, que este saber sea

²¹⁴ Véase Jung, C. G. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Paidós; Jung, C. G. (1982). *Energética psíquica y la esencia del sueño*. Buenos aires: Paidós; Jung, C. G. (2003). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós y Jung, C.G. (2013). *Los complejos y el inconsciente*. Madrid: Alianza.

²¹⁵ Esta es también la explicación socioeconómica del nacimiento de la filosofía y la ciencia occidental en Grecia.

siempre consciente para el sujeto. Es decir, la estructura histórica de la biología (y la estructura biológica de la historia) no se puede permitir el advenimiento ni la realización del saber absoluto, la identidad sintética entre la verdad y la certeza en la ciencia del espíritu, en un *en sí* y *para sí* del sujeto autoconsciente, porque su operatividad es el producto de esta imposibilidad e inconsistencia. Dicho de otro modo, la ignorancia de sí es condición de vida y la máxima socrática del oráculo de Delfos es un riesgo inaceptable para la vida biológica del individuo y para el mito estructural de la *vida eterna* que sostiene su *psyché*. Es menester que el sujeto consciente, desde el psicoanálisis de Lacan y Jung escindido y atravesado por *lo inconsciente*, se piense eterno, unitario y coherente y no se sepa como mortal ni fragmentario²¹⁶. La ficción de la inmortalidad y unidad del *Yo* se estructura mediante una fe que rara vez se explicita. Opera como un presupuesto que se da por hecho y determina la interpretación de la historia en clave de progreso. Este es el mecanismo evolutivo e inconsciente que posibilita, en el individuo y en la especie, según Sabelev, la *acción*, ya sea como trabajo, como obra, hacer creativo, o, también, religión entendida como mecanismo de ordenación e institucionalización de esa fe por parte del poder y sus determinaciones. Hay una pulsión erótica por dejar un eco o una huella viva, y por *ello* es también una inercia biológica. No se trata solo de reproducirse sino de permanecer vivo en la prole y su memoria genética e inconsciente. Así caracterizó Diotima en el *Banquete* de Platón al *Eros*: ni como dios ni como mortal, sino como una instancia intermedia que tiende hacia lo divino (lo eterno e inmortal) pero por su peso condenado al fracaso, sin poder tampoco perecer por ser hijo de *Poros* y *Penia* y por ser un demonio²¹⁷.

Hoy, una de las instancias no dialectizables en la biología es el virus²¹⁸, que también se halla suspendido entre la vida y la muerte como una existencia que se resiste a todo reduccionismo o intelección científica. En este sentido, el *Eros* se puede interpretar como infección viral, como demonio y se hace operativo la metáfora adecuada para comprender de forma análoga cómo opera lo inconsciente y el cerebro para la *psyché*²¹⁹. El acceso de uno al otro, y viceversa, está velado y vetado.

²¹⁶ La muerte es un horizonte literal que se desplaza aparentemente tanto más lejos cuanto más se avanza hacia ella. La lejanía es una ficción y un auto-engaño hasta que ésta se revela súbitamente bien como ser-para-la-muerte, o bien como consumación (muerte literal). En el marco macro esta ilusión es la idea de la especie-sujeto que podrá anular su mortalidad mediante tecnología, uno de los presupuestos del transhumanismo como ideología.

²¹⁷ Reale expone esta interpretación, desde un enfoque nietzscheano y esotérico de la obra platónica, en esta obra: Reale, G. (1997). *Eros: Demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Barcelona: Herder.

²¹⁸ Del griego *λόγος*: “toxina” o “veneno”.

²¹⁹ Es muy significativa al respecto de esto la escultura del *Beso*, también conocida como *Psyché reanimada por el beso de Eros* o el *Amor de psyché* del 1793 por Antonio Cánova donde se ve cómo *Eros* seduce a *Psyché* en el instante previo al beso mientras se cogen mutuamente. La escultura mantiene el punto exacto de tensión y ambigüedad en el que no se sabe si las dos figuras saldrán volando o permanecerán en el lecho. La no consumación del beso, es decir, la energía o inercia que hace que el sujeto tenga tal impulso o tendencia es la forma y modalidad como se estructura lo erótico, posibilitando la cultura, la ciencia, el arte y la tecnología. Lo que da vida, libertad y movimiento a *Psyché* es su pulsión erótica y la imposibilidad de consumir la acción ni de satisfacerla.

Entre ambos media una barrera²²⁰, al decir de Lacan, cuyo traspaso comporta notables pérdidas. Aunque también cabe plantear el preconsciente de Freud, por más que haya sido abandonado de forma paulatina por la mayoría de discursos contemporáneos de la disciplina psicoanalítica y por el propio fundador, como el paso difuso, el puente borroso o el filtro parcialmente obturado a través del cual esa proto-lingüística holística, carente de gramaticalidad dicotómica, pierde su densidad originaria y se plasma en lo imaginario y lo simbólico de Lacan.

Un arquetipo que explica metafóricamente el preconsciente aparece en la escatología griega como el *nekylia*²²¹, que tiene lugar a través del río Aqueronte, custodiado y guiado por Caronte, y que fluye hacia el *Érebos*²²² o *Skotos*²²³. Para Jung, esto son formas que considera además como ejercicios y técnicas de meditación²²⁴ y acceso a lo inconsciente, que se metaforizan mediante la imagen de la sombra, de la oscuridad, de la indeterminación, del infierno o del paraíso. Uno de los métodos y técnicas utilizados por Jung fue la imaginación activa, que consiste en un trance meditativo mediante el cual se fuerza a la imaginación a una actividad drástica, dinámica y acelerada. Los resultados eran

²²⁰ Explicada por Lacan en una conferencia el 21 de Octubre del 1966 en Baltimore que tituló “Of Structure as an Inmixing of an Otherness prerequisite to Any Subject Whatever”. Su aportación fue publicada en *Donato, Eugenio & Macksey, Richard* (Editores). (1970). *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: the Structuralist Controversy*. London: The Johns Hopkins Press Baltimore.

²²¹ *νεκylia* (*Nekylia*): En el capítulo primero lo he tratado en los cultos místicos griegos, especialmente el de Orfeo y Dioniso. Quiere decir invocación de los muertos, descenso y viaje al inframundo o a lo transmundo. Fue una práctica religiosa y mágica griega que está vinculada con la nigromancia.

²²² *Ἔρεβος* (*Érebos*): Negrura, oscuridad, sombra. Es una imagen muy recurrente en la psicología junguiana relacionada con un dios primigenio de la escatología y cosmología griega.

²²³ *Σκότος* (*Skotos*): Otro nombre para *Érebos*.

²²⁴ Para Jung su método no era diferente del practicado por los alquimistas medievales o taoístas, cosa apreciable en *Comentario al libro el secreto de la flor de oro* (1929), *Acerca de la psicología de la meditación oriental* (1943-1948), *Comentario psicológico al libro tibetano de la Gran Liberación* (1939/1955), el seminario *La psicología del yoga kundalini*, y, en una de las obras capitales, *Mysterium coniunctionis: investigación sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia* (1955-1956), entre otros. La alquimia mística de los neoplatónicos y gnósticos cristianos comparte la misma estructura significativa que la alquimia interior hindú y china, donde la meditación es la técnica vivencial que da acceso a contenidos de lo inconsciente. Jung, además, formó parte del círculo Eranos, organización transdisciplinar de estudios comparados de la tradición oriental y occidental en diversos campos como la psicología, la filosofía, la teología (religión y mística), la ciencia, la lingüística, etc., en la que numerosos intelectuales, filósofos e investigadores dialogaban, compartían e impartían seminarios. El método de la imaginación activa de Jung es una técnica vivencial que ha de leerse en clave de meditación activa, en un contexto científico-artístico enactivo (Varela), y alquimia psíquica. Esto es lo que lo distingue de Freud principalmente y que ya era patente en su tesis doctoral con Bleuler, titulada *Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos* (1902). En el marco de esta tesis doctoral yo incluyo la meditación, especialmente la propuesta por Jung en clave de alquimia mística (*techné*), como una forma y modalidad del *cuidado de sí* foucaultiano, que expondré en el capítulo cuarto y quinto. En este punto ubico el nexo, en tanto que *experiencia vivencial*, entre las filosofías de Nietzsche y Foucault, la fenomenología de Brentano y Varela, las filosofías orientales y la psicología analítica de Jung. Véase Jung, C.G. (2007). *Obra completa. Volumen 1: Estudios psiquiátricos*. Madrid: Trotta; Jung, C. G. (2012). Sonu Shamdasani. (Ed.). *The psychology of Kundalini yoga. Notes of the seminar given in 1932 by C. G. Jung*. New Jersey: Princeton university press; Jung, C.G. (2016). *Obra completa. Volumen 11: Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. Madrid: Trotta; Jung, C.G. (2015). *Obra completa. Volumen 12: Psicología y alquimia* (1944). Madrid: Trotta; Jung, C.G. (2015). *Obra completa. Volumen 13: Estudios sobre representaciones alquímicas*. Madrid: Trotta; Jung, C.G. (2016). *Obra completa. Volumen 14: Mysterium coniunctionis. Investigación sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia* (1955/1956). Madrid: Trotta; Jung, Carl Gustav y Wilhelm, Richard. (2009). *El secreto de la flor de oro*. Barcelona: Paidós Ibérica y http://www.eranofoundation.org/publications_b.htm#an03 (consultado por última vez el 08/06/2018).

luego sistematizados y organizados en una teoría, lo que con Lacan ubico en lo simbólico. En los antecedentes, he diferenciado la concepción aristotélica de la experiencia de la contemporánea. La técnica junguiana se ubica en la perspectiva aristotélica y brentaniana, basada en la circularidad entre *theoreia* y *empeiria*, la misma que considero que opera en la fenomenología enactivista y explica la *poiesis* de la verdad como producción desde la experiencia vivencial.

Tal acceso no hace consciente lo inconsciente, más bien se podría decir que lo consciente se hace inconsciente y el retorno se caracteriza por el olvido. Esto es explicable desde la neurología, donde la comunicación entre los diversos módulos cerebrales no se establece de forma directa ni mediada por la memoria cerebral. Jung lo caracteriza como una *conexión sincrónica acausal*, lo que quiere decir que hay interacción, pero no supeditación ni linealidad causal ni deductiva entre los órdenes, módulos cerebrales y estratos psíquicos. De modo que las estructuras neuronales encargadas de la memoria son el Caronte²²⁵ de nuestro cerebro que garantiza una existencia relativamente estable y que se manifiesta en la condición neurótica generalizada, es decir, lo inconsciente se expresa en los síntomas porque, precisamente, la memoria neuronal no retiene de forma explícita ni permite un acceso directo a ciertos contenidos. La técnica junguiana opera de igual modo que las prácticas místico-meditativas orientales y occidentales: se desactiva o suspende la corteza frontal y las regiones asociativas del cerebro para activar y acelerar la actividad imaginaria y onírica del sistema límbico. Rubia suscribe esta interpretación en *La conexión divina* (2003) y la vincula con las bases neurobiológicas de la experiencia mística. Según Rubia, en concordancia con Brentano y Varela, la vivencia intencional de los fenómenos psíquicos holísticos y místicos, independientemente de su existencia exterior y objetiva, conforman una verdad *otra* que es tan válida como la científica. Rubia, además, explica el uso místico de las sustancias psicoactivas como un atajo técnico hacia lo que las antropotécnicas, ejercicios y disciplinas tienden de forma usual, pero en menor tiempo, sin el esfuerzo ni la misma dedicación, ya que el efecto es inmediato. Basta aquí mencionar que la otra cara o perspectiva de esta práctica es el fenómeno de la drogodependencia, la psicofarmacología, etc. En el siguiente apartado lo trataré con más detalle como forma específica de operatividad del biopoder psicopolítico.

Siguiendo la exposición de la estructuración de lo inconsciente que vengo exponiendo, el sujeto sabe y no sabe que va a morir, y por ello se mueve eróticamente²²⁶ hacia lo inmortal. Un ejemplo paradigmático que propongo, además del niño-dios Dioniso expuesto en el primer capítulo, es *Peter pan* (1904) y la isla del Nunca Jamás. Peter pan encarna al niño eterno (la neotenia) que vive en

²²⁵ También lo sería la barrera hematoencefálica y el *gyrus cinguli*, vinculado con la función conectiva del sistema límbico, hemisferio izquierdo y derecho en la cisura interhemisférica y el cuerpo calloso.

²²⁶ Entendido como el devenir pulsional del *Eros* freudiano.

la imaginación, ensoñación e inconsciencia, es decir, el lugar donde el tiempo no pasa, la memoria no existe (recuerdos desinhibidos) y los niños no crecen. El capitán Garfio, como *cyborg*, es la metáfora de la técnica biónica, del miedo a la muerte y al paso del tiempo. Entre Garfio y Peter pan se da una relación antitética y tensional que revela en el imaginario colectivo la relación entre la neotenia y la técnica, en la medida en que la eterna juventud es la que lleva al extremo y al no-límite la posibilidad de desarrollo y sofisticación de la técnica. Ambas figuras reflejan la realidad biológica y a la vez inconsciente de un erotismo que pretende anular lo Real de la muerte mediante la ficción del discurso, sea de la índole que sea. Es un ejemplo arquetípico del inconsciente colectivo que propongo en la clave de Jung y que permite ubicar mejor la teoría erótico-tanática de Freud, que expondré en el siguiente apartado.

3.1.2 Neurociencias y psicoanálisis

Diversos autores e investigadores²²⁷ han emprendido una nueva vía de investigación que tiene el objetivo no solo de poner en diálogo las neurociencias con el psicoanálisis, sino de llevar a cabo una complementación o integración de ambas disciplinas. Hasta el momento, la relación entre sendos campos disciplinares ha sido, o bien de falta absoluta de contacto en influencia mutuos, o bien de diálogo manteniendo la demarcación propia. Una tercera vía es la del desarrollo transdisciplinar, al que me he referido. Esta vía es relevante para esta investigación a tenor de lo que voy a exponer en lo que sigue.

En primer lugar, los recientes descubrimientos de la neurobiología del desarrollo explican la segmentación general del cerebro en los dos hemisferios y el sistema límbico/cerebelo. El hemisferio derecho se origina antes que el izquierdo y es el substrato de las experiencias afectivas e imaginativas del sujeto. Pertenece al ámbito de lo imaginario desde la perspectiva de Lacan y de Jung²²⁸. El

²²⁷ Entre ellos: Johnston, A. & Malabou, C. (2013). *Self and emotional life. Philosophy, psychoanalysis and neurosciences*. New York: Columbia University Press; Malabou, C. (2012). *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*. New York: Fordham University Press; Solms, M. & Turnbull, O. (2005). *El cerebro y el mundo interior: Una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva*. Nuevo México: Fondo de cultura económica; Solms, M. & Turnbull, O. “¿Qué es el neuropsicoanálisis?”. *Rev GPU* 9,2. (2013): Págs 153-165; Solms, Mark. “The scientific standing of psychoanalysis”. Published online by *Cambridge University Press* Volume 15, Issue 1. February 2018: pág: 5-8. DOI: <https://doi.org/10.1192/bji.2017.4>; Schore, Allan N. “Una perspectiva neuropsicoanalítica del cerebro/mente/cuerpo en psicoterapia. Perspectiva neuropsicoanalítica”. *Mentalización. Revista de Psicoanálisis y Psicoterapia*, 9; Octubre 2017: Pág 1-18; Pinto, Jean-Jacques. “Psicoanálisis y Neurociencias”. Conferencia hecha por Jean-Jacques PINTO el martes, 8 de noviembre de 2011 a las 18:30 en el Teatro Comedia en Aubagne, Bouchesdu-Rhône, Francia. *Les mardis scientifiques d'Aubagne*. Nov 2011, Aubagne, Francia. 2011. <hal-01120491>; García de Frutos, Héctor. “Neurociencias y psicoanálisis: consideraciones epistemológicas para una dialéctica posible sobre la subjetividad”. *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq.* 31(112). 2011: Pág 661-678; Flórez, Adriana. “Las neurociencias en el 150 aniversario de Freud. La apuesta psicoanalítica por el sujeto hoy... como ayer”. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXIII 7, 23 enero-febrero 2007: pp 27-44 y Kelman, Mario S. “Neurociencia, Psicoanálisis”. *Actualidades en Psicología*, 27 (114), 2013: pp 39-54.

²²⁸ Los arquetipos son imágenes trans-históricas y trans-culturales que reflejan estructuraciones del sujeto y su *psyché* individual y colectiva. La importancia de Jung en esta investigación es capital porque sus contribuciones y enfoques es

hemisferio izquierdo está relacionado con un desarrollo ulterior de la conciencia y del *Yo*, tal como ya he expuesto en el capítulo uno con Rubia, correspondiente a lo simbólico y a la lingüística verbal del habla. Los procesos explícitos e implícitos de la actividad encefálica se dan en su totalidad de forma extensiva y a intervalos de tiempo extremadamente rápidos. Es decir, no es posible localizar *lo inconsciente* ya que es una estructura deslocalizada que atraviesa al sujeto y, así, lo deslocaliza. La escisión es estructural. El acceso a lo inconsciente se da al precio de la pérdida de la ficticia unidad del *Yo* y de su posterior olvido.

Pero el cuerpo no olvida, ya que entre cerebro y cuerpo hay una relación extensiva, como he ilustrado en el capítulo uno. Schore (1994) considera el hemisferio derecho como dominante en los procesos inconscientes. Yo considero que lo inconsciente opera en todo el cuerpo (incluido el encéfalo y el sistema nervioso) y la *psyché* precisamente porque la sustancia gris se extiende hasta los demás sistemas del cuerpo, conformando una unidad orgánica y estructurada. Los enfoques en los que se aboga por una imbricación entre neurobiología y psicoanálisis ubican en lo implícito y automático los procesos inconscientes de la *psyché*. Esto explicaría también la estructura *autopoiética* automática que he esbozado en el anterior capítulo y que es la base y substrato primigenio de la conducta social y de las redes de poder que se expresan como enjambre o *extensa mente colectiva*, sin discriminar de ésta los dispositivos tecnológicos en general.

Schore (2017) menciona ciertos procesos afectivo-emocionales que acontecen como experiencias pre-simbólicas y determinan el desarrollo de la estructura límbica de todo sujeto desde su infancia, produciendo automatismos y patrones repetitivos de la personalidad o lo que conocemos en psicoanálisis como complejos, neurosis o psicosis, pero también posibilitando la cultura y lo técnico²²⁹. En la sociobiología estos mecanismos automáticos se explican como necesidad de desarrollar conductas reflejas en contextos ecosistémicos peligrosos y amenazantes, que en los estadios primitivos del *homo sapiens sapiens* era la *phýsis* y hoy es el capitalismo salvaje, que se asemeja a las condiciones de estrés extremo de aquellos tiempos. Según la teoría de la *enacción* el ecosistema moldea al sujeto y el sujeto moldea al ecosistema, por lo tanto el estrés colectivo es una forma de moldeamiento plástico de la masa en favor de su gobernabilidad. Estas vías investigativas refuerzan esta idea.

posible comprender el cerebro dócil desde la afección de su inconsciente colectivo a través de la incidencia sobre sus estructuras límbicas y del hemisferio derecho. Por lo tanto, expongo en el contexto de esta investigación, el psicoanálisis (y la psicología analítica de Jung) como explicación de la psicopolítica, pero también como su límite, según lo que mostraré más adelante.

²²⁹ Desde Jung y Freud la cultura y la tecnología puede leerse como una neurosis colectiva y sociobiológica. En diálogo con la tradición biopolítica (Foucault) es posible hallar puntos de entre-cruzamiento, además, con la biología y otras ciencias. ¿Por qué es esto importante? Porque lo que una perspectiva calla, elude o se pierde, la otra lo puede suplir o explicitar.

Según Schore (2017), la base de la intersubjetividad y la psicodinámica es el horizonte de la experiencia afectiva, es decir, el *pathos*. Según el autor esta se regula mediante procesos inmediatos y automáticos ubicados en el hemisferio derecho que se caracterizan por la comunicación lingüística no verbal mediante lo corpóreo, incluidas señales, posturas, el tacto, la mirada, etc. ¿Es posible tematizar la represión como una memoria implícita encefálica y corporal? Un *horror* contenido en cada célula del cuerpo que la conciencia no podría soportar sin sucumbir ni derrumbarse que puede expresarse en la imposibilidad del habla verbal. El caso de Genie, que he expuesto en el capítulo uno, es de los más conocidos, extremos y paradigmáticos de la pulsión tanática que puede darse como efecto de la anatomopolítica. Lo erótico es la pulsión que impide a lo tanático destruir la vida, aplicando lo que Heráclito teorizó como tensión entre contrarios. Lo erótico es, por ende, la base biológica y psicológica de la biopolítica y lo tanático de la necropolítica. Según Schore (2017), por tanto, un muy alto margen y porcentaje de comunicación intersubjetiva entre humanos acontece en el campo de lo inconsciente y es implícito. Esto es la base de toda psicopolítica si se entiende por ésta la posibilidad del biopoder de incidir, introducir, programar o dirigir la *psyché* de un individuo mediante la afectación de su cerebro, ya sea sobre su esfera simbólica (hemisferio izquierdo) o imaginaria (hemisferio derecho y sistema límbico). La neuro-fisiología implícita es el correlato corporal del inconsciente psíquico, como lo es la explícita del consciente.

La segunda cuestión relevante para esta investigación relativa al diálogo que cabe establecer entre las neurociencias y el psicoanálisis tiene que ver con las investigaciones acerca de los neurotransmisores y neuromoduladores químicos que el cerebro genera por sí mismo o recibe desde el exterior mediante la ingesta de sustancias y de la misma alimentación, respiración u otras vías de entrada, todas ellas formas de afección. La cualidad *aférente* y *eférente* del cerebro se explica como *enacción* del mundo-sujeto y sujeto-mundo mediante la interacción interrelación entre lo fisiológico, lo bioquímico y lo afectivo-emocional e instintivo.

En el mismo sentido cabe observar la explicación neurobiológica y neuroquímica del trauma y de lo inconsciente, que podrían articularse según procesos neuroquímicos que pueden llegar a saturar y sobrecargar de forma magnética y electroquímica los procesos y funciones cerebrales. Tal alteración es visible de forma sintomática en la neurosis y la psicosis. Esta explicación depende de la reacción electroquímica, como mecanismo fisiológico de defensa, de un sujeto ante experiencias excesivamente intensas que son reprimidas, contenidas y aseguradas como información valiosa para futuras situaciones similares²³⁰. Lo que en biología es un mecanismo de supervivencia y gestión de la

²³⁰ Para entenderlo mejor propongo pensar en el sistema inmunológico. Cuando una bacteria o infección es “vencida” de sus “cadáveres” se extrae información genética y química que es “memorizada” (memoria inmunológica) por los linfocitos especializados en generar anticuerpos y defensas contra *patógenos* y *antígenos*. La memoria como condición de la

vida, en el psicoanálisis opera en clave de trauma y síntoma de la neurosis concreta y singular del sujeto.

Los niveles de serotonina, dopamina, endorfina, acetilcolina, adrenalina, noradrenalina y otros agentes químicos son regulados de forma automática e implícita por el sistema vegetativo del encéfalo (sistema límbico y cerebelo). Ahora bien, de igual modo que el encéfalo reacciona al medio externo de forma automática y *aferente*, según Jung y su interpretación de los ejercicios y prácticas occidentales (cultos místicos, mística judeocristiana, etc.) y orientales (yoga, taoísmo, etc.) en general, es posible una acción activa, *eferente* y autónoma, que interpreto como una anatomopolítica subjetiva que se emprende mediante el ejercicio, la respiración y otros medios que permiten al sujeto y su cerebro cierto margen de independencia en relación al exterior. Es decir, la anatomopolítica no se expresa siempre solamente como una psicopolítica sobre un cerebro dócil, sino como el ejercicio autónomo de un sujeto que tiene el potencial de subvertir el sentido de las relaciones de poder: de la *aferencia* a la *eferencia*, donde la diferencia de la letra es relevante. Sabelev explica estos procesos como la capacidad del cerebro de producir sus propias drogas²³¹ y de regular autónoma y/o automáticamente las proporciones químicas que tiene.

Nietzsche caracterizó la voluntad de poder según la acción y la reacción, donde la acción correspondería a la vía eferente del sujeto neuroquímico y autónomo y la aferente a la reacción del sujeto automático ante la acción de un medio y ecosistema dado. Todo individuo u organismo posee ambas estructuras y es imposible eliminar ninguna, pero, según Sloterdijk, sería posible ejercitar y disciplinar estas estructuras según el diseño del sujeto²³². Interpreto esta acción del sujeto de la voluntad de poder en Nietzsche en la clave enactiva, es decir como *enacción* de un sujeto relacional y singular. Lo inconsciente, según lo dicho, participa de la *relación trascendental* como objeto y sujeto a la vez, en el interior de la estructura de la *psyché*, pero también del poder.

La tercera cuestión relevante en el contexto de esta tesis y de la relación entre las neurociencias y el psicoanálisis está vinculada al sistema límbico, que ya he tratado. El término recibe su nombre del latín *limbus* (borde, límite), pero también se le reconoce como *estructuras subcorticales*, que se pueden vincular con esa otra forma de denominar lo inconsciente y que Freud

inmunidad, transpuesta a la ley psicodinámica de la *psyché* y su inconsciente, funciona del mismo modo. Además, de igual forma que la memoria del sistema inmunológico es plástica (a esta plasticidad de la rápida y masiva adaptación y respuesta del sistema inmunológico la medicina y la biología la llaman *hipermutación somática*, operativa mediante un mecanismo celular que dispara las alarmas ante nuevas situaciones y experiencias), también lo es la *psyché*. Si, además, transponemos estas ideas al contexto biopolítico, obtenemos lo que ya ha desarrollado Negri mediante las nociones de *immunitas* y de *communitas*, que retomaré más adelante, en el capítulo cuarto.

²³¹ De modo que la plasticidad creativa (*poiética*) de la que habla Malabou también va más allá de producir nuevas neuronas, dotando al cerebro de potencial bioquímico y psicofísico autónomo.

²³² Es el *cuidado de sí* del Foucault de la *Hermenéutica del sujeto* (2001), que retomaré más adelante.

rechazó en el 1900²³³: el subconsciente. En el marco de esta investigación me he decantado por la palabra *inconsciente* porque utilizar la otra denominación me supondría complicaciones epistemológicas y ontológicas que prefiero evitar, pero es importante señalarla en este punto ya que su operatividad se da, según Jung, en una dinámica sincrónica y simultánea. El sujeto del inconsciente, al decir de Lacan, es una conciencia de la cual la consciencia cotidiana o usual (la discursiva o egoica, según Rubia) no sabe nada. Jung la caracteriza mediante los arquetipos, que son tipologías estructurales que operan en sí mismas como pequeños sujetos que darían lugar a lo inconsciente en clave de *sujeto múltiple*, en tensión y psicodinámica con el *sujeto relacional* y singular.

Para comprender esta tensión, polémica, contradicción, sincronía y simultaneidad entre los principios autonómico y automático de la *psyché*, como entre el sujeto consciente y el sujeto inconsciente (múltiple y colectivo), pensemos en una práctica ancestral vinculada al sistema nutricional y que consiste en contraer y retener los impulsos nerviosos que envían la información y la señal a los músculos del intestino²³⁴ para la excreción. En un instante se da de forma simultánea la contención y la pulsión digestiva que mantienen una relación de pugna y polémica. El cuerpo necesita la *catarsis*, pero ésta es intolerable en el contexto social (por ejemplo, en presencia del *Otro* o en lugares donde el baño no esté disponible o se halle alejado). Del mismo modo, el cerebro opera como contención y digestión. La plasticidad destructiva de las estructuras neuronales es una “higiene” que libera el encéfalo de las estructuras que ya no son útiles o que no se ejercitan, una medida bio-económica. Así, el sistema límbico funciona como la estructura que regula la psicodinámica multifuncional psíquica y anatómica del sujeto y del cerebro, como el río Aqueronte de nuestro cerebro, que inmuniza las estructuras encefálicas las unas de las otras, los dos hemisferios y lo subcortical, mediante el cuerpo calloso y la cisura interhemisférica cerebral, entre otros pliegues y repliegues.

De momento no ha sido posible una cartografía ni una estructuración funcional definitiva del sistema límbico y los neurólogos todavía no se han puesto de acuerdo al respecto. Se puede esperar que una cartografía más detallada y precisa del sistema límbico dote al psicoanálisis de un substrato y

²³³ En 1900, Freud comenzaba a establecer ciertas convenciones mínimas en lo que respecta a lo terminológico y metodológico. Entre éstas estaba el rechazo de la subconsciencia, pre-consciencia y la supra-consciencia debido a que llevarían a presupuestos inaceptables según el fundador. La noción del subconsciente invita a la posibilidad de que se pueda bucear en éste por lo consciente y recuperar la conexión a modo de un saber de sí hegeliano, lo cual llevaría a una supraconsciencia, concepto similar al saber absoluto en sí y para sí del espíritu en Hegel o a una experiencia con Dios, en el caso de Jung (que tampoco usa el término). Esto para Freud es una imposibilidad ontológica y para Jung es una posibilidad muy limitada que se puede llevar mediante la interpretación simbólica de lo imaginario que hay en los sueños, pero nunca a una autoconsciencia en clave hegeliana. Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños en Obras Completas*. Volumen V. Buenos aires: Amorrortu y Jung, C.G. (2009). *La interpretación de la naturaleza y la psique: La sincronicidad como un principio de conexión acausal*. Barcelona: Paidós.

²³⁴ Además del sistema nervioso somático y vegetativo, existe el entérico (relativo a los procesos digestivos), que tiene la particularidad de participar de ambas y de poseer una vía directa al encéfalo que es aferente y eferente a la vez.

de una base neurobiológica y neuroquímica todavía más precisos. Sin embargo, esta estructura refuerza la idea de que el cerebro está escindido, tal y como lo está correlativamente la *psyché*. La cuestión consiste en si esto supone un impedimento o no para la actividad política. Ahora bien, no hay que olvidar tampoco la distinción brentaniana entre el contenido fenoménico (sea una imagen o un símbolo) y su correlato material. Los ámbitos deben ser respetados para evitar todo reduccionismo y centralismo causal. El sujeto relacional, por ende, se estructura de forma imbricada y estratificada, entre una *psyché* atravesada por lo consciente y lo inconsciente (y mediada por lo preconscious) y un cerebro corpóreo atravesado y escindido entre el sistema nervioso periférico, somático y vegetativo.

Hay una cuarta cuestión relativa al diálogo entre neurociencias y psicoanálisis de importancia para el desarrollo de esta tesis y que apunta a lo inconsciente, como límite y como condición de posibilidad e imposibilidad de las relaciones de poder, de la tecnociencia, de las neurociencias, de la neurobiología, de la biología sintética y de la inteligencia artificial. En ese contexto, comprendo lo inconsciente como una estructura que desplaza de forma constante e imparable toda tentativa unificadora del sujeto. Lo *Uno* y lo *múltiple* de Platón se ven operando a la vez en un mismo lugar y no lugar bajo las formas de lo consciente y su deseo por unificar aquello que es múltiple, inconsciente y que se resiste a toda unificación, siendo el factor disolutivo por excelencia en la *psyché*²³⁵. Pero es importante pensar lo consciente como algo que puede afectar a lo inconsciente a través de lo preconscious. La interacción entre ambos ámbitos es activo-pasiva y pasivo-activa, en la clave de la fenomenología enactivista, una *enacción* plástica y neoténica *aferente-eferente* y *eferente-aferente*, a la vez.

Para terminar, como última y quinta cuestión a tratar, remito al sujeto que se sitúa en la intersubjetividad, que es el conjunto de sujetos singulares y relacionales que son individuales y autónomos, propiamente políticos en la medida de su relativa independencia. En el enfoque lacaniano, se trata aquí de la articulación del sujeto en la fase del espejo o la mediación por reconocimiento, nunca pleno, del *Otro*. La relación entre el sujeto y su *Otro* se conforma, por ende, como la base del vínculo social, y, en el marco de esta tesis, de lo político en tanto que encuentro intersubjetivo. El *sujeto colectivo múltiple*, al contrario, puede devenir espíritu de la colmena y del enjambre cuando es enajenado y extremado. Es decir, la forma neoliberal de gobernabilidad de la población mediante biopolítica y necropolítica que, a diferencia de la propuesta foucaultiana de una pre-naturalización o conversión de la masa en población con conciencia de especie para su gobernabilidad, se basa precisamente en una dinámica inconsciente de base social y colectiva para un cometido inverso: la conversión de la población o de toda intersubjetividad en masa o enjambre. No ha sido necesario

²³⁵ Lo *Uno* en Lacan se conforma por la repetición estructural del síntoma en clave de significante que interpela al sujeto, lo cuestiona en el momento y lugar justos.

naturalizar al ser humano para gobernarlo, éste siempre ha estado atravesado y escindido por la subjetividad colectiva y por su substrato biológico-erótico. Lo político expresado en la red de poder está imbricado, por definición y en base a las recientes investigaciones contemporáneas, con lo biológico y necrológico, con lo erótico y lo tanático, así como con lo apolíneo y lo dionisiaco. ¿Puede haber un ámbito o lugar para un estatuto de lo político que no esté reducido a redes de poder? ¿Es posible, según la dinámica del análisis foucaultiano que evitaba una ontología del poder, trascender mediante el rigor un reduccionismo del poder?

Según Foucault “el poder no existe” (Foucault 1978: 12)²³⁶. No puede ser definido ni captado más allá de las relaciones, acciones, prácticas y ejercicios que lo hacen posible como ficción colectiva. Añado, además, que el poder no es idéntico a la vida sino que solamente la atraviesa estructuralmente y mediante el dispositivo psíquico de lo inconsciente, entre otros. Si va a ser posible una vida resistente que sea biológica y biopolítica, como ha planteado Malabou, se verá a lo largo del desarrollo ulterior.

El siguiente apartado y capítulo constituyen una breve fenomenología de algunas formas de poder en la que analizaré sintéticamente las expresiones y manifestaciones más notables en nuestra contemporaneidad. Una vez terminado, en el capítulo cinco, se verá si el *sujeto relacional* libre y autónomo puede soportar ontológica y efectivamente ser el ámbito y el espacio para lo político en clave de *cuidado de sí*, acontecimiento vivido y *experiencia extático-catártica*. El capítulo tres y cuatro conforman la fase crítica en la que me propongo contextualizar las relaciones de poder contemporáneas para responder a la cuestión principal de esta investigación, a saber, el estatuto ontológico de lo político.

Doy fin a este apartado con un importante fragmento de la entrevista que hicieran a Foucault Gordon y Patton en 1978, en la que éste vincula la necesidad de separar lo omnipotente y lo omnipresente, entendiendo esta distinción en relación al *mal*:

Quando digo que las relaciones de poder son al mismo tiempo multiformes, extensivas, coextensivas a las relaciones sociales, por tanto omnipresente, la gente tiende a interpretar aquello como que para mí el poder es omnipotente [*tout-puissant*], que en el fondo la omnipresencia es omnipotencia [*toute puissance*]. Cuando digo que el poder, que las relaciones de poder son omnipresentes, esto significa precisamente lo opuesto a la afirmación de que el Poder es omnipotente [*tout-puissant*] ¿Por qué lo opuesto? Porque cuando hablo de relaciones de poder, no hablo de poder; una relación de poder es una relación entre alguien que está buscando dominar o está dominando, o tiene algunos instrumentos de dominación, y alguien o una serie de otras personas, por tanto, que están, con respecto a este poder, en una situación de estar dominados o negándose a esta dominación, escapando de esta dominación,

²³⁶ Por tanto, soy el enemigo más radical que se pueda imaginar sobre la idea de poder, y ni siquiera hablo sobre poder, hablo desde las posibilidades de inteligibilidad dadas por los análisis de los mecanismos de poder bajo la condición de que nunca se hable de Poder, sino más bien que se hable de diferentes instrumentos, herramientas, relaciones, técnicas, etc., que permiten la dominación, la subjetivación, la restricción, la coerción, etc. Odio el poder, odio la idea de poder, y eso es lo que la gente no entiende, yo recibo estas críticas bastante ingenuas que dicen “ajá, no define el poder”. Y yo digo, el poder no puede ser definido; y no puede ser definido porque no existe. (Foucault 2012: 12).

luchando contra ella o, por el contrario, aceptándola. Estas son, entonces, las relaciones de poder, y no el *Poder*. Y cuando digo que las relaciones de poder son omnipresentes, no digo que el poder sea omnipotente, sino que estas relaciones de poder que efectivamente encontramos a cada instante en relaciones de familia, en relaciones sexuales, en relaciones pedagógicas, en relaciones de conocimiento, etc., estas relaciones no habrían sido establecidas si el poder fuera omnipotente, o si existiera algo semejante como la omnipotencia. El que hayan técnicas de poder, el que hayan instrumentos de poder, el que existan estas relaciones inestables, peligrosas, reversibles y frágiles, demuestran, evidentemente, que no existe en ningún punto del cuerpo social, y mucho menos en el centro, algo que sea omnipotente. Finalmente, me parece bastante evidente, me pareció ser bastante claro cuando dije esas cosas, que no creí que fuese necesario especificar que esto significaba que no podría haber ningún elemento que fuese omnipotente. Y no habría dicho [palabras inaudibles] más, es algo absurdo, absurdo. En general, si asumimos las cosas [como]... un soberano omnipotente cuyas órdenes, prohibiciones, mandatos serían efectivamente seguidas al pie de la letra, esto excluiría del cuerpo social, a través del cual él ejerce su soberanía, la existencia de esas miles de relaciones de poder que se establecen entre las personas que se rebelan, que luchan, etc. ¡Es justamente porque Dios no es omnipotente [*tout-puissant*] que existe el mal! Es decir, es debido a que no existe el poder omnipotente, que existen las relaciones de poder omnipresentes. (Foucault 2012: 12)

Cabe preguntarse si la facticidad y posibilidad de la bomba atómica, denle el contexto del poder necropolítico en su faceta masiva e inmediata, no es lo más parecido a una omnipotencia tanática. Del mismo modo, el ejemplo de la criónica²³⁷ que expuse en el capítulo anterior, ¿no constituye la máxima expresión del poder biopolítico la transcendencia sobre la muerte, aunque de momento solo sea planteable como una posibilidad técnico-tecnológica?

²³⁷ O de la clonación, *zoopoiesis* (producción de vida sintética), ingeniería genética, etc. Poderes atribuibles tradicionalmente a Dios o a los dioses, en definitiva, a lo divino. Del mismo modo, la biología sintética, la mecatrónica, la robótica y la ingeniería genética, en formas muy sofisticadas, constituyen y operan del mismo modo que el *logos* creador de Dios porque su discurso de *saber-poder* es extensivamente *poiético*, radicalmente productivo. En esta tesis mi preocupación no radica sobre la omnipresencia de las redes del poder sino en la omnipotencia del *poder*, que vinculo al *mal* y al *horror*. Un robot fabricado en tales términos, según lo que defiendo desde mi marco teórico, es vida que bien podría ser automática, como lo puede ser cualquier Ser humano biológico y orgánico entenedido convencionalmente, o autónoma, participe de *pathos*, voluntad singular, etc. No es un problema, por tanto, la extensión inclusiva de una ética al respecto de futuras formas de vida biotecnológicas (en las que incluyo a los *cyborg* y robots de última generación que podrán aspirar justamente a la categoría de sujeto.). El problema es que es menester un enfrentamiento filosófico directo con la noción del *poder*. La preocupación no debería enfocarse a la humanización o biologización de la máquina o de lo robótico, puesto que son vida en los términos que defiendo, sino en la automatización de lo biológico o de la vida humana autónoma. Un ejemplo es el *cyborg* Robocop, del director Paul Verhoeven. No es un robot, es un policía resucitado mediante tecnología mecatrónica que no recuerda su pasado. Lo rompedor, a mi juicio, es que Robocop cometió *hybris* contra las órdenes y algoritmos programados en su ordenador interno. Robocop mostró conducta autónoma mediante la desobediencia a la autoridad porque el régimen de la ley que se otorga a sí mismo es superior a la convención y programación del mero obedecer automático a sus superiores.

3.2 La *psyché* y el fenómeno del poder: La psicopolítica

Bienvenida sea una religión que derrame en el amargo cáliz de la sufriente especie humana algunas dulces, soporíferas gotas de opio espiritual, algunas gotas de amor, esperanza y creencia. (Heine 2006: 95)²³⁸

3.2.1 El malestar en la colmena

Lo inconsciente puede ser afectado consciente e inconscientemente igual que una máquina²³⁹, que puede ser programada o saturada voluntaria e involuntariamente. La puerta a lo inconsciente es siempre mediante la afección de la *psyché*, del cerebro y de su estatuto lingüístico, por el cual se estructura el inconsciente, según Lacan. El registro imaginario se diferencia del simbólico (lenguaje discursivo) y su incidencia es material. La palabra, para Lacan, es una acción del lenguaje, materia sutil que puede significar lo corpóreo e implantar la ley. La ley para Freud es la estructura represiva de lo sexual y de toda energía libidinal y pulsional primigenia del ser humano como sacrificio al dios *Thanatos*, evitando así que su destrucción y su violencia diluya lo que *Eros*²⁴⁰ ha tratado, con *Ananke*, de estabilizar de forma tan costosa: la cultura, la *polis*, la civilización, la moral, etc. Desde la perspectiva sociobiológica y la vertiente sociológica del psicoanálisis freudiano es posible afirmar que existe el trauma individual y el trauma por el cual el sujeto es socializado mediante el lenguaje y la autoridad (súper-yo) que se produce en la *psyché*. Las investigaciones científicas confirman la idea freudiana de que el precio de la cultura, de la técnica y del lenguaje, tal y como Nietzsche ya intuyó en la *Genealogía de la moral* (1887), es la sucesión de traumas, violencias, horrores y males de toda índole. Interpreto la represión como una relación de poder que Foucault describió en sus diversas obras, pero sin referirse a ésta en la clave psicoanalítica. Que lo represivo sea estructural es una dificultad que se presenta ante la tentativa de evitar una ontología y un determinismo total del poder.

²³⁸ Heine, H. (2006). *Ludwig Börne: A Memorial (Studies in German Literature Linguistics and Culture)*. California: Camden House.

²³⁹ Lacan interpretó la *tyché* (fortuna, accidente, contingencia, fisura, etc.) aristotélica, en los mecanismos de la compulsión automática de la repetición, en clave de encuentro con lo Real que instituye y destituye al sujeto, lo conforma y lo diluye a la vez. Tal y como ha hecho Malabou en varias de sus obras (*Ontología del accidente* como la más paradigmática) se plantea la *tyché* como el accidente que atraviesa al sujeto (afectado en su cerebro, y, por consiguiente, en los procesos de auto-identificación usuales) y lo fuerza a reconquistarse, a re-forjarse más allá de esa fisura y herida. El potencial *poiético* de superación que el sujeto demuestra ante tales situaciones me lleva a reafirmarlo en una clave que no solo sea reducida a la repetición automática, sino a la respuesta y acción *autónoma*. Lacan introdujo los términos de la *Física* para distinguir la transferencia freudiana, que es automática, de la repetición, que siempre es única (por eso el autor se refería a ésta como lo *Uno*). El *autómaton* se ubica en el registro y ámbito de la necesidad (aunque por etimología es lo espontáneo y lo que se mueve por sí mismo, sobre todo está sujeto a las leyes de la causalidad) y *tyché* de lo accidental, lo contingente, lo singular, lo irrepitible que se repite, la diferencia, lo Real, etc. En este último ámbito ubico la *autonomía* del sujeto de la vivencia y *experiencia extático-catártica*, es ahí donde se pueden tomar las riendas sobre uno mismo al respecto del *Otro* y de lo otro (del *mundo*). La *tyché* es también la repetición del acontecimiento traumático como ocasión de un reposicionamiento para el sujeto, por eso es interpelativa e interrogativa. Véase: Lacan, J. (1986) *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

²⁴⁰ El *Eros* es la pulsión de vida. La interpreto como la voluntad de poder nietzscheana, una vida inconforme, afirmativa, no homogeneizable y que no se detiene.

Sin embargo, para Freud existe una libertad individual que es, precisamente, la que es reprimida y dominada por la cultura y asociada por el autor al instinto y pulsión de la agresividad, violencia y destrucción. ¿En este sentido era Dioniso un *Lysios*? Lo erótico y lo tanático operan, además, como el pegamento libidinal que mantiene a la masa más o menos cohesionada, ya que *Ananke* no sería suficiente. Para enlazar con la cuestión del enjambre veamos lo que dice Freud:

¿Por qué nuestros parientes, los animales, no presentan semejante lucha cultural? Pues no lo sabemos. Es muy probable que algunos, como las abejas, las hormigas y las termitas, hayan bregado durante milenios hasta alcanzar las organizaciones estatales, la distribución del trabajo, la limitación de la libertad individual que hoy admiramos en ellos. (Freud 2015: 48)

¿Podría ser el transhumanismo el inicio de una transición a una sociedad perfecta en los términos de un sujeto colectivo o un súper-organismo que aniquilaría hasta el máximo posible toda libertad individual en clave de *autopoiesis autónoma*? En *Psicología de las masas y análisis de Yo* (1921), Freud elimina la distinción o frontera entre la psicología individual y la social. Ya he expuesto anteriormente que lo intersubjetivo y afectivo es condición de posibilidad de todo sujeto individual y colectivo. Ahora bien, ¿se caracterizaría la masa exactamente por lo afectivo o intersubjetivo? Las formas de poder y dominación actuales parecen tener una tendencia a aislar al individuo más que a socializarlo. En este punto propongo una distinción muy importante en el contexto de esta investigación: lo político establecido como vínculos sociales intersubjetivos es una cosa, y, otra muy distinta, el enjambre o la masa. La condición paradójica de la masa es el aislamiento de las partes para un gobierno psicopolítico que las haga operar en el mecanismo orgánico y sistémico del Leviatán, como si fuera un gran reloj. Dicho de otro modo: el aislamiento extremo (como el caso de Genie) y la hiper-socialización (también extrema) terminan por rozarse y ofrecer características sintomáticas similares. En este punto lo intermedio, el *entre deux*, es la intersubjetividad. El fenómeno del enjambre consiste en llevar al extremo el instinto y pulsión social del ser humano bajo la condición del aislamiento, automatización, deshumanización y despolitización de todo individuo. De modo que lo político como encuentro, como intersubjetividad, e incluso como la población o la *polis*, devienen hacia una forma degenerada de existencia: la masa y el enjambre.

Freud le discute a Le Bon²⁴¹ sus argumentos y aduce que el fenómeno de la masa es la desocultación de lo implícito e inconsciente individual, no la formación de cualidades nuevas en lo colectivo. La idea del líder del rebaño o reina del enjambre, para Le Bon, es inmediata a la masa. El instinto del enjambre es obedecer a una reina que posea un carisma hipnótico y fascinante. Freud compara el fenómeno erótico del enamoramiento, donde el sujeto es devorado por aquello que ama, con el proceso hipnótico, donde el hipnotizado transfiere y delega su voluntad y se somete al

²⁴¹ Le Bon, G. (2016). *La psicología de las masas*. Buenos aires: Crotoxina y Weber, M. (2012). *Sociología del poder: los tipos de dominación*. Madrid: Alianza.

hipnotizador. En la misma obra habla acerca de que el origen de la masa se encuentra en una represión colectiva y originaria de la horda prehistórica. *Ergo*, la masa y el enjambre son una horda en potencia o una horda gobernada en acto. Al respecto de la noción foucaultiana de población, considero que pertenece a una modalidad de gobernabilidad que cada vez se ve más invadida por el de la masa. La población no es propiamente una masa ni un enjambre, tampoco es una comunidad ni intersubjetividad, pero siempre puede volverse como tal o cual mediante ciertos mecanismos y dispositivos sutiles y sofisticados. Un enjambre o una masa se hace (o surge), no son una condición innata. Bajo mi punto de vista, tampoco lo es la horda. Será muy útil, en este punto, transponer el mecanismo erótico e hipnótico a las formas de materialización del poder psicopolítico. Si los *gadgets* y dispositivos tecnológicos varios son *mente extensa*, en ausencia de un soberano o líder absoluto (que en nuestras sociedades es cada vez de menor importancia), ¿no queda el sujeto devorado, enamorado, ensimismado e hipnotizado en su propia relación narcisista consigo mismo a través del *smartphone*, por ejemplo?, ¿devorado por sí mismo en la mediación tecnológica? La inteligencia autónoma, múltiple e individual, queda absorbida por el “I” del *Iphone*. Los integrantes del enjambre y de la masa se adoran a sí mismos y en ese aislamiento es donde toda política ontológica parece y se pierde. No es indispensable, por ende, la figura del líder, aunque siempre es posible bajo ciertas condiciones que tal figura se dé. Sin embargo, actualmente no es la forma general del biopoder psicopolítico.

En este terreno polémico y común es donde confluyen, disienten y coinciden las tradiciones psicoanalítica, biopolítica y la teoría crítica. Por ejemplo la interpretación de Marcuse del *Malestar en la cultura* (1930) en su *Eros y Civilización* (1969), consistente en la presunción de que tras la obra de Freud hay una defensa implícita de la sociedad y del progreso. Se da una estructura cronológica y evolutiva en clave darwiniana, por lo que la suposición de Marcuse es adecuada a los presupuestos freudianos hasta cierto punto: “La sustitución del principio del placer por el principio de la realidad es el gran suceso traumático en el desarrollo del hombre —en el desarrollo del género (filogénesis) tanto como en el individuo (ontogénesis).” (Marcuse 1983: 30)

Ha habido cambios en la filogenia de la especie, tal y como he ido exponiendo con diversos autores anteriormente, pero los interpreto en clave de *deriva natural* y de *posibilidad*. Durante el transcurso histórico-biológico de la especie ocurrió, según Freud y Marcuse, un acontecimiento: el gran trauma²⁴². Sin embargo, según Sabelev, la filogenia transcurre a través de pequeñas mutaciones muy sutiles, paulatinas, numerosas y extremadamente lentas. Lo Real del gran trauma es más bien la repetición, en la ontogénesis individual, de la vivencia traumática de lo colectivo y moral. Igual que Malabou, otorgo mayor importancia a la ontogénesis en su margen plástico que a la filogénesis, que es

²⁴² Un gran trauma sobretodo en el sentido del acontecimiento del nacimiento de lo político, incluyéndose todo su contexto: cultura, lenguaje, técnica, etc.

estática. Existe un cierto grado de predisposición filogenética a lo social en el ser humano, pero la colmena es un fenómeno vinculado con un proceso técnico de artificialización y exageración de esa predisposición humana, solo posible por la ontogénesis y su potencial plástico. De nuevo, insisto en la diferencia que existe entre un ámbito social e intersubjetivo, su inconsciente colectivo y la instrumentalización de estos substratos bio-psíquicos para la producción de una forma de socialización extrema, no tan diferente a la colmena y su enjambre. Por lo tanto, no son el mismo ámbito y no siempre se dan de la misma forma en las múltiples sociedades humanas existentes. Los análisis que estoy emprendiendo, en el marco de esta investigación, tienen la intención de señalar posibilidades, en algunos casos, ya existentes y operativas.

En este sentido, con Freud, otorgo preponderancia al sujeto y a su individualidad, aun reconociendo la presencia de un inconsciente colectivo, en clave junguiana, y una *mente extensa* filogenética que dispone pero no predetermina hacia la masa ni al solipsismo, que es posible observar en la actualidad. Estos pequeños matices son importantes para la comprensión de que la masa es un producto de un dispositivo psicopolítico que lleva al individuo autónomo, parcialmente social e individual a la vez, a sacrificarse como tal y a entregarse al flujo del enjambre. Es un dejarse llevar y un perderse a sí mismo. La *relación trascendental* es el substrato, pero existe una multiplicidad potencial de determinaciones entre las que cabe una *experiencia política ontológica* y no una enajenación en lo óptico de la figura extrema del enjambre.

Marcuse señala la tensión entre el principio del placer (lo erótico y lo tanático) y el principio de realidad (la ley del trabajo-consumo) que se reparte en la distribución temporal del individuo (la rutina) en horas enajenadas y horas de ocio, donde se le recompensa con la posibilidad de ejercer y consumir la libertad y la felicidad. He comenzado este capítulo con estas nociones, junto con la del éxito, porque las considero productos de consumo y a la vez valores que establecen una *energeia* y dinamismo teleológico para la estructura del deseo, en sentido lacaniano, como también para una moral neoliberal y capitalista que es capaz de llevar el mecanismo de la culpa más allá de lo imaginable o simbolizable. El fantasma es enmascarado y disfrazado, pero sigue siendo el fantasma. En ausencia del líder el Leviatán acéfalo es como una máquina cuyo mecanismo intrínseco sigue operando de forma automática. Este mecanismo funciona gracias al eco del inconsciente colectivo y religioso humano, en el que todavía resurgen algunas de las ficciones como la felicidad, el éxito, la libertad y la inmortalidad, que expuse en capítulos anteriores. Estos valores son instrumentalizados sometiendo y dominando a la población, convirtiéndola en masa y enjambre. Lo erótico-tanático se estructura mediante la represión para que su sublimación se materialice en la enajenación del trabajo y de la libertad como estructura consumista donde el sujeto se entrega y se consume, finalmente, a sí

mismo. La teleología de la moral neoliberal no se alcanza a cumplir nunca, el fin de la historia no llega y el trabajo-consumo no se detiene. A este respecto Marcuse dice:

La mayor parte de los clisés con los que la sociología describe el proceso de deshumanización en la actual cultura de masas son correctos; pero parecen estar dirigidos en una dirección equivocada. Lo que es retrogresivo no es la mecanización y la regularización, sino su contenido; no la coordinación universal, sino su encubrimiento bajo libertades, elecciones e individualidades espurias. El alto nivel de vida en el dominio de las grandes corporaciones es *restrictivo* en un concreto sentido sociológico: los bienes y servicios que los individuos compran controlan sus necesidades y petrifican sus facultades. (Marcuse 1983: 100)

La psicopolítica es un proceso de atrofia del cerebro mediante un exceso de dependencia hacia lo extenso (*gadgets* y demás tecnologías) y a las leyes del mercado. Se trata, en último término, de dilucidar qué mecanismos instrumentalizan y tecnifican el cerebro humano en la masa. Los valores neoliberales, según Marcuse, operan como un velo de *Maya*. A la par, con el autor, considero que la masificación de la población hace resurgir una especie de estado natural artificial, un retorno del estado hobbesiano y rousseauniano basado en un alejamiento del término medio, que es propio de las comunidades parcialmente sociales previas a los modos de organización geopolítica global y neoliberal. El autor, para explicar la estructura que subsiste entre el principio de placer y el de realidad, recurre a dos figuras que ya he tratado en los antecedentes: Prometeo y Orfeo. Prometeo es el símbolo del esfuerzo, consistente en la moral de la sociedad basada en la meritocracia, como coste de la cultura y de la técnica:

Simboliza la productividad, el incesante esfuerzo por dominar a la vida; pero, en su productividad, la bendición y la maldición, el progreso y la fatiga están inextricablemente mezclados. Prometeo es el héroe arquetípico del principio de actuación. (Marcuse 1983: 153)

Según el autor Prometeo también obraría, como interpretación que propongo, la metáfora de la biopolítica. Al respecto de Orfeo y Narciso, sin embargo, Marcuse dice:

Orfeo y Narciso (como Dionisos, el antagonista del dios que sanciona la lógica de la dominación y el campo de la razón, con el que están emparentados) defienden una realidad muy diferente. Ellos no han llegado a ser los héroes culturales del mundo occidental: su imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza. (Marcuse 1983: 153)

La interpretación y lectura de Marcuse no se corresponde del todo con la mía del capítulo primero de esta tesis, pero es valiosa en este punto para exponer ciertas dinámicas de los modos de sujeción y represión contemporáneos. Considero a Prometeo y Orfeo, en contraste, como metáforas, imágenes y símbolos de la *hýbris*: acto autónomo de una libertad política originaria. La vinculación de la *hýbris* con el castigo se da en la lógica del súper-yo freudiano y en la estructuración nietzscheana del mecanismo de la culpa y de la *mala conciencia*. Son símbolos, además, de un modo de poder psicopolítico que es el hipnótico-sugestivo. Narciso queda enamorado de sí mismo e hipnotizado,

según la vinculación freudiana de ambos procesos, por el reflejo de su propia imagen. ¿No es entonces el fenómeno del *selfie* una modalidad de la psicopolítica narcisista en una expresión masificada? El fenómeno viral es la masa digital en la que, igual que algunos animales hacen en sus medios y hábitat, dejan su huella y marca en un territorio dado (*Instagram, Facebook, etc.*) a la espera y deseo de un reconocimiento que nunca es pleno. Prometeo, en contraste, además de los análisis que he realizado basándome en mis intuiciones y en los trabajos de los autores e investigadores citados, opera como el símbolo, para Marcuse, de la enajenación en la dinámica eterna del trabajo y del esfuerzo a la espera de un estatus, un éxito, una felicidad y una libertad que no llegan. Debord y su *Sociedad del espectáculo* (1967) de la vida se lleva al extremo destruyendo la espontaneidad de la experiencia vivencial del presente y siendo la máxima expresión de este fenómeno el fotografiado que realizó George R. Caron, tripulante del *Enola gay*, instantes después del lanzamiento del *Little boy* sobre Hiroshima. De una psicopolítica de masas como forma de biopoder asistimos, en este caso, a una necropolítica inmediata expuesta como un espectáculo para infundir temor, entretenimiento y respeto a las masas. La psicopolítica, por consiguiente, se caracteriza por instrumentalizar el *pathos* (miedo, estrés, angustia, ansiedad, etc.) incidiendo en la *psyché* del sujeto a través de su cerebro.

La actualidad del concepto de masa de Canetti, contrastado con Freud y Marcuse, se hace dudosa con el fenómeno de la deslocalización de la masa en lo digital y virtual que anuncian los teóricos de la inteligencia artificial y del cerebro sintético. La masa es material tan solo en las megalópolis, donde su concentración todavía coincide con el concepto clásico de la definición y que, según Canetti, invierte la ley convencional del miedo a ser tocado por una densidad del tacto inmediato de una sola y única cosa. La “densa masa” (Canetti 1981: 4) se caracteriza por ser corpórea: es un organismo en sí mismo.

Los sociobiólogos llaman súper-organismo a las colonias de las hormigas, termitas y abejas. No creo que el tacto sea la condición, como mínimo en la actualidad, de la esencia de la masa y del enjambre. Me decanto más por un concepto de hiper-conexión en lo extenso como definición²⁴³. Como en el caso de las termitas, la masa de Canetti tiende al expansionismo, al crecimiento y a la reproducción sin límite. La *energeia* tiene un *telos* que la mueve hacia un foco o núcleo. ¿Qué pasaría, ante el fenómeno de la deslocalización e hiper-conexión de la masa digital, si este núcleo fuera un súper-bio-ordenador sintético con inteligencia artificial autónoma, no solo automática? Se podría imaginar que ocurriría un fenómeno gravitacional alrededor de tal cosa, igual que las termitas adoran

²⁴³ Precisamente esta hiper-conexión es la que activa los mecanismos de defensa cerebrales y psíquicos de los individuos: su aislamiento e inmunización, como se diría con Espósito.

su árbol el ser humano podría llegar a adorar tal ordenador²⁴⁴. En el capítulo uno he expuesto que, al menos de momento, tal presunción e hipótesis es altamente improbable a corto plazo, pero es una *posibilidad* de la *deriva natural* a muy largo plazo teniendo en cuenta que la estructura de la religión y del mito como red de poder institucionalizador siempre es operativa en lo inconsciente colectivo de todo sujeto, aunque tenga otras denominaciones (como transhumanismo o similares).

Ahora bien, no deja de llamar la atención la sincronía con la que la población masificada se conduce y es conducida en lo virtual y digital, en las llamadas redes sociales, así como en la megalópolis urbana (en los metros, en el bus, en las plazas, etc.). La conducta de la masa corporal y la digital es sincrónica e idéntica tanto en la *web* como en las aglomeraciones urbanas y físicas. Canetti considera que tan inmediata y emergente es la formación de la masa como su desintegración. Queda por ver si esto es así en la masa contemporánea. El enjambre es un organismo inteligente y colectivo único que opera mediante cierto *logos*, aunque sea uno regido por los valores mencionados antes. Si, en un marco dado, se determinan las *reglas del juego* y se establece un contexto normativo en base a una estructura de valoración²⁴⁵, la conducta tenderá a homogeneizarse (por ejemplo en el mercado laboral o financiero, entre otros). La *hýbris* sucede cuando uno de los jugadores desafía las fronteras imaginarias del marco y las traspasa, a veces con buen final y otras no tanto. Como cuando un infante abandona un juego sobrepasando las líneas dibujadas en el suelo del patio del cole y se juega entonces la violencia y la abyección por parte de sus compañeros de clase, lo político conlleva siempre un riesgo. Las reglas de juego en la psicopolítica contemporánea y en las redes de poder en general son la felicidad, el éxito, el estatus, la libertad y el esfuerzo laboral, entre otros. ¿Se requiere quizás de una plasticidad disolutiva para desintegrar el enjambre, como diría con Malabou?

Lo que puede acontecer en el *marco micro* tiene su correlato en el *marco macro*: el cáncer como fenómeno en el cuerpo individual de la *proliferación* celular tiene su correlato en la masa y el enjambre contemporáneos, el cuerpo sobre-socializado en el cerebro, tal cosa es el desequilibrio de la plasticidad generativa: lo productivo llevado al extremo deviene destructivo. En este punto se requiere de una nueva distinción, la masa deviene enjambre cuando existen las reglas de juego normativas y

²⁴⁴ Según Sabelev, esto es ya operativo en la relación del individuo contemporáneo con su mini-ordenador portátil (el Smartphone).

²⁴⁵ El *Anticristo* (1888) de Nietzsche tenía la intención de ser el primer libro de la *série* Transvalorización, en la que el autor pretendía establecer las bases de un ir más allá de estas reglas del juego y valores. Solamente ahora se entiende la importancia de esta tarea y su enorme dificultad, ya que no era tan evidente a finales del siglo XIX. En este contexto la masa es un producto del efecto psicopolítico residual de la institución cristiana de dos milenios y que ha sido secularizada bajo diversos nombres y etiquetas contemporáneas, según Nietzsche. Por ello es necesaria la puesta a cabo de la transvalorización de todos los valores como un factor de disolución de la masa y una “salvación” del sujeto individual y autónomo. El proyecto quedó inconcluso por Nietzsche, pero considero toda la tradición crítica del siglo XX una continuación de éste (psicoanálisis, marxismo, Escuela de Frankfurt, escuela francesa e italiana, Heidegger, etc.).

subjetivantes que lo hacen posible. Dicho de otro modo, la masa es enjambre cuando hay religión²⁴⁶ en tanto que institucionalización de las reglas de juego, así como de lo espiritual e inconsciente colectivo. Según la clave enactivista antes demarcada, la masa opera mediante *autopoiesis* automática, es decir, hay autogobierno y auto-organización sin necesitar Estados ni soberanos individuales. La nueva religión podría llegar a ser el transhumanismo sin necesidad de ninguna explicitación como tal y bajo la dirección implacable de la tecnociencia como su iglesia y su sacerdocio. Teniendo en cuenta, de nuevo, a las termitas y su adoración del árbol, me parece probable que la religión y su organización lo es desde el punto de vista sociobiológico y fisiológico, a la vez que cultural y tecnológico.

Canetti, como Nietzsche y Sloterdijk, habla de la domesticación de la masa mediante las religiones universales. Pueden ser consideradas como las primeras formas de psicopolítica que ha habido en la historia, lo cual Foucault describió desde otra terminología comparando la estructura vigilante y omnipresente de la iglesia con la psiquiátrica. ¿No es la iconografía cristiana una *paideia* mediante la imagen para las masas analfabetas de la edad media? Hoy este fenómeno iconográfico acontece en *Instagram*, que pasa de una afectación de lo inconsciente y del cerebro simbólico a una imaginaria. La imagen mediatiza la incidencia de las redes del poder y se dispara como la violenta propaganda continuada que inscribe en la *psyché* colectiva de la masa los valores y las reglas del juego capitalista. No es imposible pensar en la posibilidad de que el lenguaje se vuelva tan imaginario que lo simbólico, lenguaje discursivo, quede limitado hasta los niveles del analfabetismo²⁴⁷. Por lo

²⁴⁶ El sentido que le otorgo a la religión es el que le otorgaba Foucault a la epistemología, en su particular uso de la noción. Es decir, como un registro o marco de condiciones de posibilidad del discurso. Para mí la religión como estructura institucional ordenadora y organizativa es la condición de posibilidad de la masa. Independientemente de la cuestión de la fe y de la espiritualidad. Ya he determinado qué sentido le otorgo a la epistemología en el capítulo primero: como instancia ontológica vinculada a la experiencia en clave aristotélica, brentiana y enactiva. ¿Qué es lo ordenado hoy? Las reglas del juego: la salvación, el éxito, la felicidad, la libertad, la inmortalidad, la salud, el estado del bienestar, etc. Sin pretender quitar valor epistémico ni gnoseológico a la cosa, la ciencia contemporánea y muchas otras instituciones se estructuran como religión, ya que ésta organiza y ordena la jerarquía de valoraciones y creencias culturales, técnico-tecnológicas y ético-políticas. El antropólogo Malinowski llegó a considerar toda institución social y cultural como un correlato a formas de religiosidad primitivas con funcionalidad biológica. En sus estudios desafió el centralismo freudiano al respecto del complejo de *Edipo* y lo trató de generalizar como una estructura cuyo contenido dependía de la epigenética, de la filogenia y ontogenia de cada localidad, cultura y etnia. El relativismo cultural de la antropología social del siglo XX podría llegar a cobrar otro sentido si se le aplicase la epistemología enactiva y la filosofía de Malabou, donde el *bíos* y la cultura son co-constitutivos el uno para el otro e imposibles en sí mismos el uno sin el otro. Malinowski era también doctor en filosofía, física y matemáticas, conocía las perspectivas contemporáneas (incluida la de Heidegger) a las que se oponía, incluido el psicoanálisis freudiano, con la diferencia de que el resorte de la estructura general del complejo puede tener infinidad de determinaciones. En este sentido, Malinowski se anticipó en su propio campo a la idea enactivista de la naturaleza en clave de *deriva natural* y *posibilidad*, que suscribo plenamente a mi visión de la psicología social y del psicoanálisis en esta investigación. Malinowski, B. (1982). *Estudios de psicología primitiva: el complejo de Edipo*. Barcelona: Paidós Ibérica; Malinowski, B. (1994). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel; Malinowski, B. (1981). *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona: Edhasa; Malinowski, B. (1974). *Sexo y represión en la sociedad primitiva*. Buenos aires: Nueva Visión SAIC.

²⁴⁷ A esto Heidegger se refirió en clave de pobreza de *mundo*. La amenaza que supone lo tecnológico hoy es que la pobreza de mundo, en tanto que olvido del *Ser*, desemboque en un olvido de lo político. En este sentido, además de este síntoma, ya observable, puedo deducir que tal pobreza simbólica es una de las causas del incremento de la violencia entre jóvenes, en particular la de género. Al respecto de esto destaco, como un antecedente importante en el análisis de la

que, aquello que Hernández expresa como mecanismos des-adaptadores, podría tener, a mi juicio, su correlato en una psicopolítica analfabetizadora mediante el abuso de la imagen y la sobre-estimulación del hemisferio derecho.

El *neuro-marketing* es la disciplina que, conociendo todos los presupuestos y resultados científicos que existen en neurobiología e incluso en psicoanálisis, opera mediante la tecnología de la programación neuro-lingüística. La imagen es un lenguaje y su exposición a ráfagas fugaces, conocida como afectación subliminal, no ha sido necesaria para una psicopolítica eficaz. La mera imagen inerte puede contener tal dinamismo que afecte de forma eficiente a la psicodinámica de lo inconsciente individual y colectivo sin recurrir a lo subliminal. Aplicar el saber del psicoanálisis en *neuro-marketing* es, según lo que ya se practica, por ejemplo, la hiper-sexualización de los contenidos imaginarios en todo momento y contexto. El poder de lo sexual sublima la energía psíquica y fisiológica de la “presa” del mercado, produciendo la necesidad de aquello que el anuncio o la imagen ofrece como sustitutivo u objeto del deseo.

No siempre es necesario que la afectación se dé en lo inconsciente, el *neuro-marketing* tiene suficiente tecnología como para dirigir lo consciente de la *psyché*. La regla de juego que acciona el mecanismo y dispositivo de poder psíquico, en este caso, es la búsqueda del beneficio lucrativo en forma de aumento del consumo. A esta ciencia se la llama neuroeconomía y su objeto es la dilucidación de los mecanismos y estructuras neuronales en los procesos de toma de decisión y de la conducta económica humana. Llevar la economía libidinal de la *psyché* a una dinámica compulsiva de repetición automática es el fin que acrecienta la rentabilidad del sistema consumista en el régimen capitalista.

Un fenómeno de la masa en la clave de Canetti es, paradójicamente, que una de las reglas del enjambre sea la libertad como un *telos*, es decir la anulación de la libertad individual en la clave autonómica y *auto-poiética* que he expuesto anteriormente. La masa devenida enjambre se caracteriza por la homogeneización, pese a la aparente multiplicidad caótica de diferencias, que diluye toda tentativa de diferencia originaria.

La última de las numerosas cualidades que destaco del análisis del autor sobre la masa y que atribuyo al enjambre es el proceso de empoderamiento que se da en la estructura de la incorporación. Al hilo del análisis que realizara Foucault con relación a las redes de poder la masa que es enjambre tiene también un centro gravitacional deslocalizado y omnipresente que llama a la incorporación constante, al precio, de nuevo, de la pérdida de sí y del auto-sacrificio. Llamo a este fenómeno la

psicopolítica, la labor de Judith Butler en *Lenguaje, poder e identidad* (1997) y en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997), aunque la autora no utiliza el mismo término. los mecanismos de la violencia discursiva y sujeción desde el interior mismo de la *psyché* por el propio sujeto son ya un hecho en las formas de poder discursivas contemporáneas.

automatización de la masa, que la lleva al estatuto del enjambre en clave de máquina viva o máquina-organismo tecnocrático (el Leviatán o la nueva Atlántida²⁴⁸).

3.2.2 Reglas del juego: Valores, tecnología y toxicomanía

A continuación, para proseguir con la contextualización y el presente análisis del poder en los términos que he propuesto en el hilo de esta tesis doctoral, plantearé cómo se manifiesta el *mal* y lo tecnológico en el contexto de la psicopolítica del poder y sus mecanismos desde Sloterdijk, Han y Rose.

Sloterdijk, en *Estrés y libertad* (2011) describe las macro-comunidades como caracterizadamente estresadas. El estrés es el combustible que induce al movimiento y la introducción de ésta en el enjambre se mediatiza por la psicopolítica. La enajenación y precariedad laboral en el súper-capitalismo producen un ritmo acelerado que se enfatiza en el bombardeo mediático y espectacular de noticias necropolíticas ocurridas alrededor del mundo. Se genera una atmósfera de miedo, *horror* y estrés que se maximiza debido a las reglas del juego neoliberales (el estatus, el esfuerzo, la libertad, felicidad, etc.). El cerebro de los individuos, ante una exposición abrumadora de violencia, horror y maldad, produce un mecanismo de tolerancia bio-psíquica que lo hace más capacitado para el trabajo y para un conformismo acrítico, es decir, se adapta. Los problemas políticos y un constante estado de emergencia, alerta y guerra son normalizados a un nivel discursivo, psicológico, neuroquímico y cerebral en la población. El problema no es el estatuto ontológico del *poder* omnipresente y omnipotente, sino la aceptación de éste en la realidad del *mal* y el *pathos* del *horror* como cotidianidad y norma²⁴⁹.

Las reglas del juego implican, además, el deber de no errar bajo ningún concepto. Tal dinámica repercute en la producción y patologización de la población (sea intersubjetividad, población, masa o enjambre) en la ansiedad, la depresión y el nerviosismo. Aquello reprimido de lo libidinal se exagera en una psicopolítica estresante que aumenta la tensión que se ha de descargar, por ejemplo, cada fin de semana en centros comerciales u otros contextos de ocio. Para Sloterdijk, los macro-cuerpos políticos se estructuran mediante campos de fuerza, a las que yo añado la cualidad gravitacional, integrados por el estrés y la constante amenaza en contra de su sostenibilidad. La subsistencia de estos macro-cuerpos

²⁴⁸ Véase el capítulo primero de esta tesis doctoral, en concreto, el 1.3.6 y el 1.3.9, donde detallo el paradigma de lo que entiendo por tecnocracia desde Bacon y la interpretación de Schmitt del Leviatán de Hobbes.

²⁴⁹ En este punto manifiesto mi discontinuidad con Foucault en la medida en que considero que existe un determinismo parcial, basado en la noción de *posibilidad* que he tratado en el capítulo primero, mediante el cual la potencialidad del biopoder y necropoder no son meramente omnipresentes, sino que devienen omnipotentes aun siendo parciales. El poder es ontológico y fenomenológico a la vez, y eso condiciona toda posibilidad de libertad, lucha política y subversión. Seguidamente lo expondré con mayor claridad.

se sostiene al precio de la insostenibilidad del contexto geopolítico, en el que incluyo la tierra, sus ecosistemas y demás especies, tal y como he expuesto en el anterior capítulo.

Los mecanismos de compensación del *estrés* y descarga subliminal aplicados y ejercidos por los individuos sobre sus cerebros, como fenómeno psicopolítico, incluyen el consumo de drogas recreativas o psicotrópicas (legales, ilegales, sintéticas o “naturales”), como por ejemplo el MDMA (bautizado como “éxtasis”), una droga psicoactiva que produce la erotización, disminución del *estrés*, euforia, vinculación y acercamiento intenso y afectivo-sensitivo hacia el *Otro*, inmunidad al dolor, escape emocional, felicidad, actividad acelerada, bruxismo, etc. El MDMA es un empatógeno porque estimula la sociabilidad erótica en el sujeto, pero su consumo periódico repercute en lo que se conoce como neurotoxicidad y deterioro cognitivo puesto que, paradójicamente, como contra-balance que ayuda al sujeto en el recreo no-laboral (ocio) y su supuesto descanso del capitalismo, termina repercutiendo en la generación de más ansiedad y más depresión (de modo similar operan los tranquilizantes, antidepressivos, psicofármacos en general, etc.), además de síntomas conocidos como *anhedonia* (una forma de apatía sexual, afectiva y sensitiva), o deterioro de la memoria e irritabilidad. Algunos investigadores la han defendido como útil para ciertas formas de psicoterapia, lo cual no ha evitado su prohibición por las autoridades²⁵⁰.

¿Qué nos muestra el caso del “éxtasis”? Que el principio de placer, tal y como lo ha estructurado Marcuse, es reprimido en un régimen que aísla y sobre-socializa al sujeto, a la vez, mediante una dinámica de sobre-estimulación. Y esta estructura se repite, como patrón, en muchas otras esferas y ámbitos de las sociedades contemporáneas. Es similar a una descarga eléctrica que provoca tal cortocircuito que las redes afectadas acaban quemadas por la intensidad, quedando

²⁵⁰ El fenómeno *rave*, heredero de la cultura *hippie*, es la reminiscencia inconsciente y colectiva de las bacanales del rito dionisiaco y los cultos frenético-extáticos en la transferencia de su funcionalidad arcaica a la operatividad del biopoder contemporánea: como psicopolítica y sublimación en masa. La distinción histórica, de nuevo, es una cuestión de distancia y extensión de lo técnico-tecnológico en lo que respecta al dispositivo químico utilizado para el mismo fin, pero con consecuencias y repercusiones radicalmente diferentes. El uso de psicoactivos orgánicos (setas, ayahuasca, etc.), y sobretodo sintéticos (LSD, MDMA, MDA, DMT, etc.), va en sincronización ritual con su música electrónica, su danza, su trance colectivo y el imprescindible uso de las luces: todo forma parte y constituye la cultura *rave* (*delirio*). El capitalismo produce constantemente el fenómeno plural del tribalismo (o “sub-cultura”) urbana, lo que refuerza la idea de un estado natural al estilo de lo que teorizaban los contractualistas. La masificada urbanización y el fenómeno de la megalópolis es la condición de posibilidad y el correlato espacial-arquitectónico de la masa y del enjambre. En ella todo individuo puede elegir entre un muy amplio abanico de tribus y drogas que poder consumir (depresoras, estimulantes, psicoactivas, alucinógenas, farmacológicas, tranquilizantes, “blandas”, “duras”, etc.) y que le otorgan el estatuto de individualidad o su “unicidad”. En el capitalismo la idea del diseño va más allá de todo, hasta el punto en el que el sujeto tiene el derecho y la posibilidad de producir artificialmente sus diferencias y consumirlas en un mercado de oferta/demanda. Etimológica y genealógicamente la “droga” (de *droog* “seco”, en holandés) se originó en un contexto médico-espiritista, vinculado tanto a la medicina tradicional de plantas y sustancias orgánicas como a cultos místéricos diversos. Aquello que se ejercía como “cura” termina por patologizar no solo en el discurso sino a un nivel estrictamente fisiológico (neurotoxicidad, por ejemplo). Lo normativo y lo patológico, desde Canguilhem y Foucault, no solo son producto discursivo de las redes de poder. Especialmente lo patológico, ya que su estatuto es, ante todo, biológico. La patologización de la población no es solamente discursiva, sino que llega a ser literal y materialmente biológica, y en ese sentido la considero como biopolítica, porque incide en su estructura psicofísica y bioquímica.

inhabilitadas. En el nivel electroquímico y neuronal el cerebro sufre una descarga por exceso de serotonina (relacionado con el placer-dolor, con el sueño, con el deseo sexual, el humor equilibrado, etc.), un neurotransmisor que por abuso inflama los receptores sin vuelta atrás, a lo que los neurobiólogos, psiquiatras y médicos llaman neurotoxicidad²⁵¹ crónica²⁵². Me he decantado por el “éxtasis” porque es la droga que mejor ejemplifica el mecanismo y la estructura de las redes de poder psicopolíticas en el capitalismo y la que contrasta más radicalmente con lo que pretendo demostrar como *experiencia política* de un sujeto libre en clave de autonomía y de *acontecimiento extático-catártico* en el capítulo cinco. El mecanismo de tal consumo genera una *falta*, por un lado, y una acentuación y saturación del deseo, por la otra, en la clave lacaniana se terminaría hablando de la estructura triple del goce y del fantasma²⁵³.

Volviendo al estrés, considero que es un mecanismo psicopolítico muy importante en la masa o enjambre porque se constituye como el detonante de otros (como el MDMA). No hay que olvidar la agitación con la que trabajan las abejas obreras hasta morir y su relación drogodependiente con la miel. Según Sloterdijk, en la tónica de Schmitt, el enjambre sociopolítico, como el Leviatán, necesita un enemigo. Como he analizado en el capítulo uno, en el modelo de organización de las redes del

²⁵¹ El MDMA, incluyéndose otras drogas como el alcohol o el tabaco, es de las pocas sustancias que atraviesan la función inmunológica de la barrera hematoencefálica, que protege y filtra en las conexiones de las fibras vasoconductoras y selecciona lo que puede y no puede pasar por su membrana. El “éxtasis” también daña este mecanismo, muy importante en la regulación electromagnética y bioquímica de los neurotransmisores del encéfalo.

²⁵² El fenómeno que estoy describiendo puede ser abordado también en los términos de la plasticidad destructiva de Malabou y puede considerarse una de sus expresiones. La he explicitado en el apartado 1.4.2 de esta tesis doctoral.

²⁵³ Una lectura en clave lacaniana del fenómeno psicopolítico de las drogas, especialmente del “éxtasis”, situaría el abuso de su consumo en una estructura de compulsión automática del goce no todo y del *plus de goce*: la toxicomanía. El goce opera mediante la estructura de círculo cerrado con un objeto, el fantasma como estructura de sostén del sujeto deseante de éste y del mismo sujeto como tal, perdido en estas relaciones. Lacán, heredándolo de Freud, lo teoriza mediante un concepto de economía política de la energía pulsional en la *psyché*. La psicodinámica energética entre lo consciente y lo inconsciente se satura por sobre-producción: el *plus de goce*. La lógica de la satisfacción de las necesidades (pulsión instintiva) es enajenada por la lógica de la satisfacción fragmentaria e insaciable del deseo. Tal alteración de la estructura instintiva se debe a una falta o pérdida radical (el gran trauma), por lo que la conducta obsesivo-compulsiva remite a una búsqueda sustitutiva del objeto original constitutivo del deseo. Lo que se gana en el *plus de goce* es una necesidad imposible de saciar porque se presenta como la posibilidad, ficticia, de una resolución sexual absoluta o una satisfacción total y definitiva. El gran trauma es la estructura significante que introduce en el sujeto la pérdida de goce y lo introduce, asimismo, en la cultura. Por ende, el fenómeno estructural de la toxicomanía consiste en que el consumo produce un resto o “extra” que no es cuantificable y que es, precisamente, la idealidad del goce total y definitivo, incluida su satisfacción de una vez por todas. La inercia lleva al sujeto a anclarse en la circularidad de su relación fallida de la búsqueda del residuo, ese resto o “extra”, que alimenta parcialmente la esperanza y el deseo para una próxima ocasión y repetición, a la espera de una *tyché*, de una interrupción que nunca sucede o de la repetición milagrosa del trauma significante. El objeto perdido de la negación (la represión de la fuente originaria del goce todo) es una ficción porque nunca se tuvo, según Lacan. Es la entrada al *mundo* marcada por el precio de esta pérdida originaria que algunos sujetos no saben gestionar y terminan por sucumbirse al automatismo del dispositivo técnico-tecnológico del “éxtasis”, u otros. La experiencia del “éxtasis” es autoerótica, característica del *objeto a* y su ausencia/presencia en lo simbólico y lo imaginario. La irrepitibilidad del *objeto a* lo convierte en una instancia de *lo Real* que se anhela recuperar y repetir. El trauma consiste, por tanto, en un acontecimiento (*ereignis*) y una vivencia contingente que se vuelve necesidad. Véase: Freud, S. (1978). *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XVIII. Más allá del principio de placer; Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922). 1. Más allá del principio de placer (1920)*. Buenos Aires: Amorrortu editores. Lacan, J. (2014). *Seminario 6. El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.

poder contemporáneas el Leviatán no tiene cabeza ni cerebro (acéfalo) porque todo su cuerpo-máquina es, propiamente, el cerebro-sujeto. Por tanto, el enemigo ha de ser interno y se materializa en los medios de comunicación mediante la imagen de terroristas, amenazas geopolíticas entre Estados, problemáticas con el tráfico de drogas, humanos, órganos, etc. El enemigo está proliferado y es todo aquello que no ha sido todavía incorporado en el enjambre pero, sin embargo, es condición de posibilidad de gran parte del capital financiero que hay, que es el motor del espíritu de la colmena. Lo que es el enemigo interior del Leviatán, por ende, es también la materia sin la cual el organismo no funcionaría, condición y combustible de su estabilidad relativa. Es común el saber popular, de base científica, acerca de que el sistema digestivo y el organismo humano en general dependen de la flora bacteriana para subsistir. La vida del organismo-máquina del Leviatán depende del enemigo interior ficticio que proyecte, pero en otro sentido. En el modelo *micro*, el cerebro es atacado por agentes externos en los casos de neurointoxicación y por la proliferación compulsiva cuando se trata del cáncer cerebral, donde los propios tejidos devienen problema para el sistema y su funcionalidad, desde dentro. En el modelo *macro* han habido muchos ejemplos, el más paradigmático fue la abyección racial contra los armenios en el Imperio otomano y contra los judíos en la Alemania nazi, terminando la cosa en una necropolítica como mecanismo de “higiene” e “inmunización” contra un “mal” interior, una solución “médica” a gran escala. El papel de la libertad, con Arendt, en este contexto deviene problemática y se sitúa en la génesis moderna bajo la figura de Rousseau, que retomaré en el capítulo cinco desde la perspectiva expuesta por Sloterdijk e intentaré subvertir con Nietzsche y su *Zarathustra*.

A continuación dilucidaré cómo se estructura la psicopolítica en el fenómeno de la masa según Byung-Chul Han y Nikolas Rose.

La psicopolítica es una modalidad del biopoder caracterizada por su incidencia en las estructuras psíquicas y cerebrales de un individuo, de la masa o de la población. Esta distinción discursiva facilita un análisis de la cuestión y es importante en el marco de esta investigación porque es una instancia que amenaza la libertad autónoma del sujeto político. Sin embargo, no considero que sea la única forma de gobernabilidad que opera actualmente, más bien opera en conjunción con todas las otras mencionadas en el capítulo anterior. Según Foucault, el poder existe tan solo como relación, en este sentido, las denominaciones que he utilizado son las diversas formas de un mismo fenómeno diversificado: la omnipresencia plural del poder y, pese a que Foucault evitase afirmarlo, su singular omnipotencia y estatuto ontológico.

El capítulo dos de esta tesis doctoral es una respuesta al enfoque de Han en su *En el Enjambre* (2014). Inspirado en los autores que acabo de analizar aquí y en capítulos anteriores (Aristóteles, Hobbes, Schmitt, Freud, Le Bon, Canetti, Heidegger, Foucault, Butler, etc), Han caracteriza a la

población como enjambre digital, carente del *espíritu de la colmena*. Para el autor, al contrario de lo que he mostrado antes, el enjambre no es una masa porque está conformado por individuos aislados. Han no considera el marco de reglas de juego y de valores que dinamizan y energizan a la masa, dándole una dirección, un flujo y un sentido. Tampoco considera los elementos que otorgan cohesión al enjambre, entre ellos, la relación tensional erótico-tanática de Freud y el estrés como mecanismo psicopolítico al que se refirió Sloterdijk. Pese al título, el autor no lleva a cabo una reflexión sobre la conducta del enjambre como una masa en clave de súper-organismo social que posee un espíritu. Termina la obra con un capítulo titulado “Psicopolítica” (Han 2014: 78) en la que trata de diferenciarla de la biopolítica y del poder soberano que Foucault analizó. El argumento de Han es que lo gobernado en la era digital es la *psyché* como interioridad y no la conducta exterior y disciplinada de la biopolítica. Distingue biopoder de psicopoder sin haber analizado la genealogía lingüística ni histórica de ambas palabras ni mencionado nada acerca del cerebro como el substrato y correlato de la *psyché*. No hay tampoco referencia al psicoanálisis (especialmente a Jung), aunque sí a lo inconsciente colectivo y digital.

Según Han, lo único válido es la constatación estadística de lo conductual del enjambre y de su computación por el *Big data*. Butler y los procesos de subjetivación de la *psyché* que ella analiza, inspirada y basada en lo que Foucault ya hizo bajo otros nombres, son una muestra de la psicopolítica y sus factores subyacentes, entre otros muchos, que pueden trascender la casualidad y casuística aludida por Han. Las redes de poder no están centralizadas en la figura de un soberano, pero tampoco están exentas de una lógica, que yo he situado antes en las reglas del juego o valores que introducen un teleologismo (lo que no quiere decir que el *telos* sea ontológico, solo es fingido colectivamente), estructurado como deseo y goce, en un marco dado (las sociedades capitalistas contemporáneas).

Ya en *Psicopolítica* (2014), Han desarrolla sus ideas bajo el horizonte del *Big data* como un precedente del *Big brother* y una consumación del poder en clave de sujeto. El poder deviene algo que es y tiene su estatuto ontológico en su silencio, invisibilidad, inteligencia y amabilidad. Según Han, el poder se ofrece como libertad y ahí procede a la sujeción del individuo, lo cual no es una aportación novedosa al respecto de lo ya dicho por Heidegger, Marcuse o Foucault. A lo largo de toda la obra, para concluir con este autor, lo que puede considerarse como novedad filosófica es el tratamiento del poder en clave ontológica, cosa que Foucault ha rechazado siempre desde el rigor metodológico más estricto. El enfoque de la psicopolítica, que acuñó Goff²⁵⁴ y utilizó Sloterdijk en *Ira y tiempo* (2006),

²⁵⁴ El término, como tal, aparecía en textos que rulaban por ambientes de militancia comunista norteamericana y europea, sobre todo entre estudiantes e intelectuales. Se especula que el texto fue escrito directamente (o indirectamente por sus alumnos) por el agente de los servicios secretos soviéticos, Lavrenti Beria, en términos de arma psico-biológica elaborada en tanto que técnicas de sugestión y manipulación mental, lavado cerebral, tortura, introducción de recuerdos falsos, producción de amnesia, técnicas de propaganda e ingeniería social, etc. El texto, según esta conjetura, sería de los años 30

a mi juicio, es adecuado para pensar las redes de poder desde el campo de la sociología psicoanalítica de Freud, la psicología social de masas junto con la teoría crítica de Frankfurt, así como las implicaciones del biopoder en la *psyché* y en el cerebro. Disiento, sin embargo, en el planteamiento ontológico del psicopoder que plantea Han y lo concibo en los términos de Sloterdijk, que he ido exponiendo bajo mi interpretación en este capítulo. La psicopolítica no quedaría relegada al ámbito digital o a una concepción de la masa en clave de individuos aislados, como afirma Han, sino que se extendería, además, como una estructura de aislamiento-socialización simultánea, que ya he explicitado.

Procedo a abordar, de forma progresiva, la vertiente más material de la psicopolítica, cercana en un inicio a la biopolítica “pura y dura” tal y como Foucault la trabajó. Por ejemplo, así presenta Freud la determinación psicopolítica de la felicidad mediante lo neuroquímico, anticipándose a Rose y a Han, y que remite a mi exposición sobre el “éxtasis”:

El más crudo, pero también el más efectivo de los métodos destinados a producir tal modificación, es el químico: la intoxicación. No creo que nadie haya comprendido su mecanismo, pero es evidente que existen ciertas sustancias extrañas al organismo cuya presencia en la sangre o en los tejidos nos proporciona directamente sensaciones placenteras, modificando además las condiciones de nuestra sensibilidad de manera tal que nos impiden percibir estímulos desagradables. (Freud 2015: 14)

Freud se anticipó varias décadas al fenómeno extremo de la psicopolítica. El enjambre se mueve por el principio del placer, entre los otros mencionados. El valor ideal de la felicidad se relaciona directamente con el neurotransmisor conocido como *endorfina*, que se genera en momentos de alegría, excitación, enamoramiento, placer sexual, dolor y consumo de ciertos alimentos estimulantes. La generación de ésta puede ser *aferente* o *eferente* por y en el propio cerebro. Por esta razón, ciertas adicciones se explican mediante la alteración de los niveles biológicos de las sustancias

y habría sido traducido al inglés en los años 50. Son técnicas y dispositivos que no se diferencian en nada con los métodos de la Gestapo alemana. Los intelectuales de la 1ª generación de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt pertenecieron todos a la posguerra de la 1ª guerra mundial, algunos de ellos participaron en ella, y, además, como Marcuse, también en agencias gubernamentales como la CIA. El texto pertenece a la misma época aunque su difusión se diera en los 50. En él aparece la idea de la psicopolítica como arma ideológica lanzada contra la población, una forma y dispositivo de poder que se enmascara y disfraza mediante instituciones psiquiátricas. La psicología, según el texto, es un paraguas de relaciones complejas de poder que posibilitan y llevan a cabo el “lavado cerebral” en la población y la producción del sujeto soviético. De igual modo la propaganda, como método público de incidencia ideológica en la masa (un ejemplo de ello es Goebbels y su técnica aplicada en la tecnocracia totalitarista nazi), opera a nivel social: la vía de incidencia individual y social. El primer libro de Foucault, quien estaba formado en psicología (no solo en filosofía), se tituló *Maladie mentale et personnalité* y es del 1954. Más adelante, Foucault declararía distancia al respecto de esa obra, como también se habría distanciado del marxismo intelectual coetáneo. En el capítulo cuatro detallaré el aspecto necrológico de la psicopolítica. En este punto solo diré que cuando Foucault publicó *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), *Surveiller et punir* (1975), entre otras, no estaba pensando solamente en prisiones convencionales o centros clínicos cotidianos, sino en instituciones que, con Agamben, puedo caracterizar como lugares de excepción de la ley, por poner un ejemplo de posguerra de la 2ª guerra mundial, Guantánamo o los experimentos desclasificados de la CIA (o los que se hacían en la URSS por la KGB) como el proyecto MKUltra, entre otros. A juzgar por lo que el autor expresó al respecto de sus *experiencias políticas* en Túnez, su militancia en el partido comunista y su breve estancia de trabajo en un centro clínico de psiquiatría una de las cuestiones que le preocupaban era la libertad y su posibilidad política (Eribon 2011: 194).

electroquímicas de forma artificial, llevando la dosis al exceso. En este caso el sujeto mismo se ejerce a sí mismo y a su cerebro una violencia y un efecto que luego no es capaz de abastecer sin el continuo recurso externo (drogas, estupefacientes, opiáceos, fármacos, etc.). El organismo individual deviene dependiente psicofísica y bioquímicamente de la fuente externa (el ecosistema): el neurotransmisor (o el *objeto a* lacaniano). La sujeción de la *psyché*, por tanto, acontece mediante la intoxicación del cerebro. Este es el mecanismo psicopolítico más común en la actualidad y no solo se vincula con las drogas. Los estímulos y mecanismos descritos anteriormente también generan efectos bio-neuroquímicos en el cerebro, como el estrés, la prisa, la ansiedad, el nerviosismo, la depresión, etc²⁵⁵.

La psicofarmacología, en lugar de analizar la cuestión en la clave de la insatisfacibilidad crónica del deseo, que el psicoanálisis sí investiga, recurre a las prácticas masivas de sobre-estimulación y sobre-excitación, que mencioné antes. Las carencias del cerebro se suplen mediante más consumo, generando más dependencia, y, por ende, más sujeción a los mecanismos psicofarmacológicos del poder. Por lo tanto, la gobernabilidad psicopolítica no solo consistiría, según Han, en la programación digital del enjambre, sino también en su exposición continuada a la intoxicación. No importa el carácter legal del proceso, si la droga es legal o no es una cuestión jurídica, similar al intento ficticio de explicar las manifestaciones del poder mediante el contractualismo o la legitimidad-legalidad. Las drogas legales son incluso más importantes, entre éstas: los refrescos, las bebidas energizantes, el tabaco, el café, el alcohol, etc. La razón es porque contribuyen a la máxima productividad de la máquina-organismo individual y colectiva, como ahora expondré con Rose.

Se ha de leer, además, el fenómeno digital que he tratado antes en clave de adicción narcisista, puesto que el mecanismo del reconocimiento fallido en las plataformas de las redes sociales estimula la estructura del deseo del sujeto y lo lleva a la repetición insaciable. Cada “me gusta” en *Facebook* y en *Instagram* es equiparable, en el cerebro, a la producción de endorfinas y otros neurotransmisores: el reconocimiento escindido y fallido que siempre pide más. Se constata aquí una persecución del fantasma, en clave lacaniana, acuciado por el deseo de un *Otro* que, mediatizado por lo digital y lo farmacológico, sume al sujeto en más aislamiento y más ensimismamiento.

El enjambre opera a costa de una despolitización de los integrantes para que el cuerpo entero del Leviatán sea atravesado por las redes de poder y la nueva Atlántida pueda darse. Y para que el monstruo político, el súper-organismo, sea subjetivamente operativo, es necesaria la enajenación de lo político en cada individuo. Para este cometido el dispositivo psicopolítico es imprescindible. La duda

²⁵⁵ Y por esta razón he propuesto, de forma colateral en el curso de esta investigación, la meditación en la clave técnica y vivencial del enactivismo y de la psicología junguiana, que deviene un aspecto de lo político en clave de *cuidado de sí* que desafía al estrés y a la psicofarmacología, entre otras instancias del psicopoder.

de que el animal técnico humano llegue a poder constituirse como un súper-organismo, en clave de enjambre y espíritu de la colmena, se disipa. En la posibilidad de la hibridación *cyborg* se ofrece una vía evolutiva que puede llevar a la consolidación de una filogenia para el enjambre. Esto sucede a causa de una ley estructural paradójica: el grado de gobernabilidad del individuo y extrema socialización es directamente proporcional al nivel de asocialización, individuación, aislamiento y automatización. Dicho de otro modo, el neoliberalismo extremo es un socialismo extremo (como se observa en China o Japón) en donde se hace valer la misma estructura económica extremista: el súper-capital.

El sociólogo Nikolas Rose es actualmente una de las máximas autoridades en el campo de la investigación de las implicaciones biopolíticas, éticas y sociales de la biotecnología, biomedicina, biología sintética, neurociencias, neurotecnología, ciencias psi, etc. Según sus análisis²⁵⁶, que coincide en gran medida con el desarrollado hasta aquí en lo que hace a lo señalado por y con relación a Sloterdijk y Han, el *self* contemporáneo, en términos de Rose, es, sobretodo, un *neurochemical self* que está obligado a dotar de sentido su existencia mediante sucesivas elecciones dadas en un mercado, que sostiene mediante su trabajo y su consumo. Según el autor, una nueva psicología del trabajo ha de mantener al máximo la productividad del trabajador-consumidor que requiere de la constante exposición del sujeto a los estimulantes. Toda substancia que sirva a ese fin se tolera en el medio y la arquitectura espacial del lugar de trabajo²⁵⁷, sea una fábrica, una oficina o un centro comercial. El cerebro ha de poder aguantar, soportar y trabajar prolongadamente. El principio de placer freudiano se convierte en el estado de bienestar psico-social que se transpone a todas las esferas de la vida. Un trabajador feliz es un trabajador eficiente. La permisividad en el trabajo es la psicopolítica que introduce el deber trabajar mejor como pago de ésta por el sujeto. La fórmula *mens sana in corpore sano* deviene a *mens sana in cerebri sano*: que interpreto como “cerebro sano, *psyché* productiva”. No hay que olvidar los análisis foucaultianos, con los que Marcuse coincide, en los que trabajo y consumo se fusionan, produciendo una nueva clase: el trabajador/consumidor.

²⁵⁶ En Rose, Nikolas. (1999). *Governing the soul. The shaping of the private self*. London: Free association books; Rose, Nikolas. (2007). *The politics of life itself. Biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. New Jersey: Princeton university press; Rose, Nikolas. (1998). *Inventing Ourselves. Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge university press; Rose, Nikolas & Miller, Peter. (2008). *Governing the present. Administering economic, social and personal life*. Cambridge: Polity press.

²⁵⁷ Se conoce como ergonomía y es la ciencia que tiene el objeto de optimizar la productividad y eficiencia garantizando al máximo la salud y el bienestar del trabajador, ya sea una fábrica, una oficina, una tienda o cualquier contexto laboral. Igual que la neuroeconomía, la ergonomía es una ciencia atravesada por el biopoder, en concreto, bien por mecanismos psicopolíticos como el café, los descansos estipulados, espacios de relax, o bien por los anatomopolíticos como la postura, la respiración, el ejercicio después de las horas de trabajo, etc. En este campo interviene también la organización espacial (lo que en oriente se conoce como el correcto flujo energético del Feng Shui, desde una perspectiva biopolítica, es el correcto flujo de la energía laboral o del ocio), el diseño del mobiliario (que ha está calculado según directrices y criterios anatómicos de cara a los usuarios), la organización cromática y acústica, y un largo etc.

En las obras más recientes y actuales, vinculadas a la neurobiología y psicofarmacología²⁵⁸, Rose estructura su análisis biopolítico ubicando en la subjetivación del *neurochemical self* un determinismo de orden neuronal, fundado genealógico-arqueológicamente en las ciencias *psi* y en la biología. Los análisis son más sofisticados y detallados que los de Han. Rose se centra en las ciencias *psi*, la neurobiología y la psicofarmacología, ubicando la centralidad de la existencia del individuo en un atravesamiento entre un determinismo biologicista y neuronal y una gobernabilidad de las redes del poder, es decir: una ontología determinista del poder e, involuntariamente, una epistemología biologicista, también determinista. El sujeto, en estos discursos, queda entre la “espada y la pared”, aplastado entre un aparente y ficticio determinismo dual. La estructura de la performatividad y la virtualidad del sujeto también se da en la obra de Rose bajo la figura de la masiva producción neuroquímica del *self* y su consumismo/trabajo.

Un exceso de criticismo analítico y de descripción del presente, del pasado o del futuro puede llevar a la condena de la existencia hacia la imposibilidad de su vida política. Si lo automático y lo autonómico forman parte de la organización estructural de lo vivo y son modalidades graduales de éste, carece de base epistemológica ni científica separar lo político de lo vivo. Los indicios e investigaciones contemporáneas que he explicitado en este apartado, pese a la resistencia en formación de tortuga de filósofos y otros humanistas, como dice Malabou, lleva a la necesidad de una reestructuración y re-apropiación radical de las categorías clásicas del pensamiento, entre ellas la vida, lo político, lo social, lo psíquico, lo físico, etc. En el curso de esta investigación, procuro que mi crítica sea generativa, no solo destructiva, dejando un margen para la acción desde lo político. Añado que el *poder* es omnipresente y omnipotente, y, aun siendo ontológico²⁵⁹ no es determinista de forma

²⁵⁸ Rose, Nikolas. (2019). *Our psychiatric future. The politics of mental health*. Cambridge: Polity press; Rose, Nikolas & Abi-Rached, Joelle M. (2013). *Neuro. The new brain sciences and the management of the mind*. New Jersey: Princeton university press.

²⁵⁹ De otro modo el *mal* es inexplicable, o, en el peor de los casos, incluso justificable. Aludiendo que el poder no es omnipotente lo Real del *mal* no desaparece o, como hace Ortega y Gasset, en *La rebelión de las masas* (1930), aludiendo a la *techné* bélica como algo por superar. En diciembre del 1937 añadió un epílogo para ingleses, a un año del estallido de la 2ª guerra mundial, titulado “En cuanto al pacifismo...”, donde manifiesta una postura escéptica al respecto del pacifismo en general: Hay, en efecto, muchas formas de pacifismo. Lo único que entre ellas existe de común es una cosa muy vaga: la creencia en que la guerra es un mal y la aspiración a eliminarla como medio de trato entre los hombres. (...). El fracaso ha sido tan grande, tan rotundo, que alguien tendría derecho a revisar radicalmente la cuestión y a preguntarse si no es un error todo pacifismo. (Ortega y Gasset 1983: 182). Más adelante añade que: Como toda forma histórica, tiene la guerra dos aspectos: el de la hora de su invención y el de la hora de su superación. En la hora de su invención significó un progreso incalculable. Hoy, cuando se aspira a superarla, vemos de ella sólo la sucia espalda, su horror, su tosquedad, su insuficiencia. (Ortega y Gasset 1983: 183). A un año del *horror* y del *mal*, Ortega y Gasset sugirió la realidad de tales políticas como susceptibles de ser interpretadas en clave de error de ejecución técnica y propuso que si el pacifismo quiere ser efectivo ha de superar la guerra re-inventándose a sí mismo en sus aspectos técnicos, es decir, haciéndose más eficiente y eludiendo el error procedimental. Por consiguiente, para Ortega y Gasset, tanto la guerra como la paz son tecnologías que pueden ser aplicadas, superadas o abandonadas. El abandono de la violencia y de la guerra, para el autor, no implica la paz de forma inmediata, sino que el *homo faber*, como caracteriza al ser humano, ha de aprender de los errores del pasado para construir un futuro mejor, más allá del error. El siguiente capítulo lo propongo como una respuesta a Ortega y Gasset en tanto que no ubico la guerra como error, sino como un mal que infunde horror y desafía lo político. La guerra, más allá

total. Formulado lógicamente: el estatuto ontológico del *mal* es el *poder* como omnipresencia y omnipotencia que produce *horror*²⁶⁰. ¿En qué sentido ontológico? Como posibilidad y determinismo parcial (no-total) basado en el criterio de la *deriva natural*. Como conclusión y preludeo al siguiente capítulo, termino con la siguiente fórmula, que será retomada en el quinto capítulo de esta tesis como estructura interrelativa a la libertad autónoma de la voluntad del sujeto: el fantasma del *Eros* es el *bíos*, la vida como irreductible, y, la sombra del *Thanatos*, es el *nekros*, la muerte como horizonte de significación.

de su realidad tecnocrática y tecnocientífica que desde la necropolítica analizaré, es una instancia que considero que hace relevante todo pacifismo y libertad política, con Arendt.

²⁶⁰ Véase al respecto de esta categoría: Cavarero, A. (2009). *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos.

4.- Biopolítica y necropolítica

4.1 Obertura a un nuevo campo de acción: *Bíos* y *Nekros*

El siglo XX ha sido bautizado como el más sanguinario de la historia humana con un total de muertes imposible de calcular. Los estadistas no se ponen de acuerdo ni siquiera en referencia a la 2ª guerra mundial: diversos genocidios, dos guerras mundiales, las bombas atómicas, la guerra fría, varios desastres nucleares, el conflicto palestino/israelí, la cuestión africana, entre muchos otros. Las cifras son mayores que en todos los siglos previos juntos. Todo ello es irreductible al solo término del biopoder, según Mbembe y su *Necropolítica* (2006)²⁶¹. La pregunta que formularon Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* (1947), a saber, cómo ha sido posible la *barbarie* desde la cuna de la Ilustración y sus ideales humanitaristas, hoy sigue igual de vigente. Si Foucault enunció que el poder se manifiesta en la contemporaneidad en el *dejar morir* y el *hacer vivir*, nos podemos preguntar cómo es posible, bajo los estandartes del progreso y de las ideas ilustradas que todavía son el motor de la mayor parte de los discursos científicos, filosóficos y políticos de la actualidad, que se sigan dando prácticas genocidas, guerras y otras atrocidades bajo la fórmula inversa: *el hacer morir* y *del dejar vivir*. El fin de la historia de Hegel no deja de posponerse década tras década y la dinámica necropolítica no cesa.

Esta cuestión ha sido retomada por los sucesores de Foucault. Algunos de ellos han sido mencionados en los antecedentes de esta investigación. Otros, relevantes aquí, además de los ya considerados con relación a la psicopolítica, son Agamben, Espósito, Negri y Sloterdijk. Además de estos autores, Canguilhem, Schmitt, Arendt, Foucault, Adorno y Horkheimer preparan el substrato sobre el cual versa el discurso de la tradición de la crítica al poder y al capitalismo. El cometido de este apartado es hallar el hilo ejemático y conductor que unifica el discurso crítico de estos autores, al cual me adhiero con distancia, a modo de tentativa previa de una propuesta de lo político esbozada en el capítulo cinco de esta tesis doctoral. El problema del poder requiere una respuesta radical y ontológica al respecto de lo político. Que mi marco teórico se estructure desde Aristóteles, Schopenhauer, Nietzsche, Brentano, Heidegger, Sloterdijk, Varela y Malabou se justifica en virtud del concepto de la *experiencia* en clave de vivencia, *pathos* y circularidad que comparten y tematizan. Por

²⁶¹ Para la presente investigación los referentes que he utilizado para el tratamiento de este autor son Mbembe, Achille. (2006). *Necropolítica* seguido de *Sobre el gobierno privado indirecto*. Tenerife: Editorial melusina; Mbembe, A. “Necropolitique”. *Raisons politiques* N° 21 “Traversées, diasporas, modernités”. 2006: Pág 29-60. He consultado también: Mbembe, A. (1985). *Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*. Paris: Éditions L'Harmattan; Mbembe, A. (1996). *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun, 1920–1960: histoire des usages de la raison en colonie*. Paris: Éditions L'Harmattan; Mbembe, A. (2000). *De La Postcolonie, essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Éditions L'Harmattan; Mbembe, A. (2000). *Du Gouvernement prive indirect*. Paris: Éditions L'Harmattan; Mbembe, A. (2010). *Sortir de la grande nuit – Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: Éditions L'Harmattan; Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. Paris: Éditions L'Harmattan; Mbembe, A. (2016). *Politiques de l'inimitié*. Paris: Éditions L'Harmattan.

lo tanto, mi interpretación de la *psyché* y del poder se da desde ese lugar. En este sentido, me distancio de la tradición biopolítica porque considero que ha llevado la omnipresencia a la omnipotencia del *poder* (aun negándola) y de un análisis crítico y fenomenológico de sus relaciones a una ontología determinista que objetiviza y cosifica la vida, el cuerpo y el sujeto.

En los capítulos anteriores ya he hecho algunos adelantos que eran pertinentes al contexto de cada apartado y capítulo, sobretudo al respecto de la cuestión del *error* y del *mal*, así como de lo biológico y lo necrológico. Vinculo el *mal* con la *autonomía* del sujeto libre y político. El error es una noción que tiene la capacidad de disfrazar el *mal* y desplazar la responsabilidad ético-política, por ejemplo expresiones como “fue un error” o el “factor humano” no se corresponden con los hechos. En este punto, antes de proseguir con lo que acabo de determinar como fin de este apartado, aclararé una cuestión pertinente para la coherencia de toda la investigación: el *mal* es del dominio de lo ético-político en el estricto sentido ontológico de su posibilidad radical, en la línea de Kant y Arendt, más allá de toda teología, escatología, criticismo radical, determinismo o relativismo moral. El *mal* se caracteriza en su esencia porque puede ser ejercido y cometido, precisamente, tal y como el mismo Foucault consideraba, *en y mediante* las redes del poder, sus determinaciones, concreciones y manifestaciones diversas. El otro atributo del *mal* es su repetición, y aquí deviene terriblemente problemática porque se inscribe en el resorte mismo del automatismo biológico y psicoanalítico. Pertenece a registro de lo Real lacaniano y requiere de metáforas negativas para cualquier aproximación, como la del horror que he ido proponiendo. *Ergo*, existe como posibilidad del principio del placer freudiano: el *Eros* y el *Thanatos*.

Ahora bien, como ya he procurado detallar de forma insistente, la *autonomía* es el campo tensional que debe ser cultivado en el sentido radical de una psicopolítica, una anatomopolítica y de una cultura, así como de un poder que se ejerce sobre uno mismo desde la propia voluntad libre y singular para que de ello florezca un *ethos* y un *pathos* de la responsabilidad y de la acción ético-política que considero fundamental y que está detrás de esta tesis doctoral como el sentido y el impulso implícito que ha movido todo el tiempo la reflexión. En los antecedentes mencioné el *horror* como la metáfora y la imagen que, de alguna manera, puede referir el *mal* radical en estos términos aquí planteados, sin abarcarlo del todo. El *horror*, por lo tanto, es la experiencia límite que atraviesa al sujeto entre una biopolítica y una necropolítica en sus máximas expresiones y se articula a través del *poder*. Todo análisis de éste, por ende, se sitúa como un análisis indirecto de la cuestión del *mal* en clave de *horror*.

Hallé la conexión en el Foucault que se posiciona al respecto de lo político y de la política fuera del ámbito académico (la entrevista con Gordon y Patton citada en el capítulo anterior), donde

fue más explícito al respecto. La cuestión del *mal* ha sufrido una metamorfosis, diría con Malabou, tras la muerte de Dios anunciada y confirmada por Nietzsche, llama a una reflexión sobre su sentido que incumbe, con Heidegger y Arendt, desde la angustia de la soledad humana. Ya no es posible interpelar a Dios al respecto de la existencia potencial y actual del *mal*, de su substancia. El silencio no es una respuesta suficiente y la estructura de la fe no constituye una solución. El único interpelado, bajo la formulación de la cuestión que he articulado en el capítulo uno sobre la posibilidad efectiva de lo político como *autonomía y experiencia extático-catártica*, es el mismo ser humano: cada uno de los individuos.

Considero, desde Heidegger y Mbembe, que es posible articular que el único fin posible de la historia de Hegel es expresable como fin literal del eterno retorno nietzscheano (del ciclo *Eros/Thanatos*), en tanto que *muerte total*, por un lado, o, por el otro, como el advenimiento de una forma de gobernabilidad automática y masiva ejemplificada en el capítulo anterior con el arquetipo de la masa y del enjambre y su espíritu. Las formas de poder que he expuesto, bajo mi punto de vista y enfoque teórico, se han analizado separadamente como requerimiento metodológico para una mayor claridad y comodidad expositiva. Pero los concibo como operativos desde una sincronidad y simultaneidad *enactiva*. Por consiguiente, hay tres posibilidades para el devenir de la historia cíclica humana, a la luz del capítulo dos, que ya han sido nombradas pero que retomo ahora de forma sintética:

La primera posibilidad para el devenir de la historia se erige como una consolidación de las redes del poder en todas sus facetas en extremo automatizadas, un advenimiento y consumación del *poder* y de una humanidad que haya sido absorbida del todo por lo técnico-tecnológico de su esencia. Un *Homo automatos*²⁶², que no remite por fuerza el *cyborg* contemporáneo, sino que se explica ya desde la conducta automática del funcionariado (Eichmann) en los campos de concentración alemanes o desde la que mostró el Mayor Thomas Ferebee cuando pulsó el botón del lanzamiento del *Fat Guy*

²⁶² Son famosas las referencias en la ciencia ficción acerca de sociedades distópicas altamente tecnolizadas. Destaco al respecto las novelas *Nosotros* (1920) de Yevgueni Zamiatin, *1984* (1949) de George Orwell y *Un Mundo feliz* (1932) de Adlous Huxley que conforman clásicos en los que la literatura reflexiona y anticipa algunas facetas fácticas de la realidad humana y sus fenómenos. Actualmente el género ha evolucionado y sofisticado, por ejemplo la serie cinematográfica *Black Mirror* del director y guionista Charlie Brooker que trata, en cada uno de sus diferentes capítulos, la relación entre la humanidad y lo tecnológico. El hilo conductor entre todos los capítulos (que son mini-películas cada una con guiones diferenciados) es la idea de la tecnología como un espejo negro, una droga de la cual no se conocen todavía suficiente los efectos secundarios y la proyección vacía y fría de la luz de las pantallas (de ahí lo del espejo). En el primer capítulo de esta tesis mencioné la tecnoutopía de Bacon, *La nueva Atlantida* (1627), porque la considero un antecedente de todas éstas. A su vez, probablemente Bacon se inspiró en los diálogos *Timeo* y *Critias* de Platón, donde aparece el supuesto relato mito-histórico de una legendaria civilización 9000 años anterior al legislador de Solón de Atenas: la Atlántida, gobernada por los descendientes de Poseidón y Clito y que sucumbió de un día para otro a su destrucción, según los diálogos, por *hybris* y castigo ejercido por el comité olímpico tras su derrota contra los atenienses. La perspectiva platónica era política al respecto, como una forma de señalar el destino de toda *polis* que incumpla la ley, originada de lo divino y del *logos*.

sobre Hiroshima. Efectivamente, pulsó el botón. Todo el *Enola Gay*²⁶³ es una miniatura-modelo del organismo automático que obedece ciegamente a los programas dados: la tecnoutopía de Bacon (la nueva Atlántida) y el Leviatán de Hobbes.

Conviviendo con la primera, la segunda posibilidad se muestra, con Arendt, en la posibilidad radical del fin de la historia en un sentido literal y escatológico: como muerte inmediata y total²⁶⁴ de la especie o su mayoría a raíz de la tecnología de las armas de destrucción masiva como la bomba atómica u otras que existan o puedan surgir. En el contexto geopolítico del biopoder, durante la guerra fría, a causa de un error automático en la maquinaria soviética encargada de detectar amenazas y peligros sobre el cielo aéreo, se avistaron “5 misiles atómicos norteamericanos”²⁶⁵ que pudieron haber desencadenado la guerra atómica entre EE.UU. y la URSS: la 3ª guerra mundial, entendida como final radical. Por factores contingentes, en el asiento del sujeto que vigilaba el teléfono rojo y el botón de alarma y lanzamiento del mecanismo de respuesta automatizado ante ataques atómicos se encontraba el Coronel Stanislav Petrov. La acción política autónoma de ese 26 de septiembre de 1983 evitó una guerra nuclear, con todo lo que implica este adjetivo, mediante la contención y la no-acción. Petrov no apretó el botón. El Coronel pertenecía a la inteligencia militar soviética, por lo que es un ejemplo de lo ya tratado en el capítulo uno al respecto del término *inteligencia*, es decir, que ésta no se reduce a ser meramente automática, como en el caso de Eichmann o Ferebee. Se requiere un cierto grado de *autonomía*, incluso en las operaciones lógicas, donde ha de participar la facultad interpretativa de todo fenómeno²⁶⁶. La automatización planteada en el capítulo dos y en el resto de la investigación la enfoco como la extirpación de la aptitud interpretativa y la capacidad de leer de la inteligencia humana autónoma, de su libertad política en la clave ontológica.

²⁶³ Recuperado de <https://studylib.es/doc/6796859/la-tripulaci%C3%B3n-det%C3%A9n-del-enola-gay> y consultado por última vez el 03/05/2018.

²⁶⁴ Hannah Arendt en *¿Qué es la política?* concibe esto como la posibilidad del *poder* y del *mal* en sus máximas expresiones a raíz del advenimiento de la guerra total como inflexión histórica: En segundo lugar, la pregunta se plantea inevitablemente a la vista del inmenso desarrollo de las modernas posibilidades de aniquilación, las cuales, al ser monopolio de los Estados nunca se hubieran desplegado sin ellos, por lo que sólo pueden aplicarse en el ámbito político. Aquí ya no se trata únicamente de la libertad sino de la vida, de la existencia de la humanidad y tal vez de toda la vida orgánica sobre la Tierra. La pregunta que aquí surge convierte todo lo político en cuestionable; hace dudar de si bajo las condiciones modernas política y conservación de la vida son compatibles, y secretamente expresa la esperanza de que los hombres serán razonables y abolirán de alguna manera la política antes de que ésta los elimine a todos. (Arendt 1997: 62) y “Pues lo político amenaza precisamente aquello que, según la Edad Moderna, justifica su existencia, a saber, la pura posibilidad de vivir de la humanidad en su conjunto.” (Arendt 1997: 63).

²⁶⁵ Recuperado de <https://brightstarsound.com/index.html> y consultado por última vez el 04/03/2018.

²⁶⁶ Lo que Searle ejemplificó en el experimento de la habitación china, que ya expuse en el capítulo uno, es que toda inteligencia implica necesariamente interactividad, actos ilocucionarios y al cuerpo. Es decir, implican interpretación y lectura autónoma, cosa que lo automático no ofrece. La ausencia de estas cualidades es la diferencia específica entre las dos formas de la *autopoesis*: la *autonomía* y el *automatismo*.

Como tercera posibilidad, siempre existente y operativa como “la otra posibilidad”²⁶⁷, quedan el *entre deux* y la *vía intermedia* de Malabou y Varela. Ésta será detallada en el capítulo cinco y anticipada en el cuarto apartado de este capítulo.

Propongo pensar, por un momento, el cerebro como una colonia/enjambre a la vez, con su economía política (que en el psicoanálisis se plantea en clave de gestión y distribución de la energía libidinal, es decir, la psicodinámica energética de la *psyché*), sus enacciones y reacciones, sus organizaciones y conductas. El cerebro es similar, en su configuración orgánica, a la estructuración de las redes de poder, puesto que en sí mismo es un sistema *autopoiético automático* de organización mínima en el todo corporal del ser humano. Las redes neuronales, entonces, son tan complejas como las redes de poder, y, en esta complejidad, en sus resquicios y resquebrajamientos, se halla el margen de posibilidad plástico-neoténico para el acontecimiento de lo político: un cortocircuito electromagnético, psicofísico y bioquímico que no termine en una neurotoxicidad, sino en la erección de un sujeto que opere mediante una voluntad singular, libre y política. Pese a que la constitución del cerebro se organiza a modo análogo a la ley del *horror vacui*, de *facto*, entre los infinitesimales recovecos y repliegues, hay un laberinto de vacíos entre los cuales cabe toda respiración, *psyché* y libertad.

Del mismo modo, aquí me posiciono contrario a la omnipresencia que Foucault aducía a las redes de poder. El *horror vacui*, en la sociedad neoliberal y sus redes, en contra de su propia inercia y tendencia, produce vacíos tantos y tan infinitesimales como los que se encuentran en el cerebro. Donde se establece una relación de poder, sea la que sea su modalidad y fenómeno, se produce la tentativa de una redirección y de una salida. De igual modo, donde se establecen las relaciones inter-neuronales se destruyen y producen otras, constantemente y más allá de toda omnipresencia y omnipotencia del poder.

Vistas las tres posibilidades para el devenir cíclico de la historia, propongo retomar a Marcuse para reforzar la comprensión del aspecto biopolítico del poder automatizador, de su potencial antropogénico y hominizador. Marcuse hace coincidir el final de la historia con el final de la utopía, en tanto que interrupción e inflexión en el régimen temporal e histórico del progreso. En el *Final de la utopía* (1967), dice:

Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo. También podemos transformarlo en todo lo contrario. Este final de la utopía —esto es, la refutación de las ideas y las teorías que han utilizado la utopía como demanda de posibilidades histórico-sociales— se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia, en el sentido, a saber —y de esto propiamente quiero discutir hoy con ustedes— en el sentido de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que

²⁶⁷ Véase Malabou, C. & Kearney, S. “Another possibility”. *Research in Phenomenology* Vol. 36, 2006: pp 115-129.

presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad. (Marcuse 1986: 7)

Marcuse considera que la sostenibilidad del capitalismo es imposible si aquello que el propio Marx señaló como la automatización de las fuerzas productivas en el régimen del trabajo/necesidad no era suprimido. El autor defiende justamente lo contrario de todo lo que he articulado hasta aquí: que el final de la utopía acontece en el sentido de que lo imposible soñado e imaginado en ésta ha devenido posible gracias al poder tecnológico que puede traer las transformaciones sociales necesarias que llevarían una sociedad no-libre a su liberación. Desde tal lectura, ya no se podría considerar “utopía”, porque su *topos* deviene posible y no imaginado. Seguidamente señala:

Ahí están todas las fuerzas materiales e intelectuales que es posible aplicar a la realización de una sociedad libre. El que no se apliquen a ello ha de atribuirse exclusivamente a la movilización total de la sociedad existente contra su propia posibilidad de liberación. Pero esta situación no convierte en modo alguno en utopía el proyecto mismo de la transformación. (Marcuse 1986: 10)

Según el autor, entonces, la automatización de las fuerzas de trabajo (robotización) y de los medios de producción traerá la posibilidad de una sociedad libre del principio de realidad. Ya he mostrado que en el capitalismo el principio de placer y el de realidad se imbrican radicalmente, por lo que los argumentos de Marcuse quedan invalidados, pero sus observaciones al respecto de la cuestión de la automatización son importantes:

De todos modos, hemos de añadir en seguida que también en la otra dirección, o sea, en la consumación de la automatización, se encuentra la frontera última del capitalismo. Como lo vio Marx ya antes del *Capital*, la automatización completa del trabajo socialmente necesario es incompatible con el mantenimiento del capitalismo. Esta tendencia, para indicarla la palabra “automatización” es sólo un símbolo compendioso, por la cual el trabajo físico necesario, trabajo alienado, se sustrae cada vez más del proceso material de producción, esa tendencia conduce—y aquí llego efectivamente a posibilidades “utópicas”, y hemos de enfrentarnos con ellas para ver qué es lo que de verdad está en juego— al experimento total en el marco histórico y a nivel histórico. (Marcuse 1986: 13)

Cabe la posibilidad de que el capitalismo se vuelva súper-capitalismo o post-capitalismo, si no lo ha hecho ya. La historia contemporánea no parece confirmar las suposiciones de Marcuse. La robotización de la fuerza de trabajo se ha dado parcialmente y en paralelo a la deslocalización industrial de ésta hacia países del segundo y tercer mundo, donde se encuentra la actual clase obrera mayoritaria a nivel global. El resto de la obra es una defensa de esta posibilidad que otorga la capacidad técnica-tecnológica de la automatización. Mi principal objeción es histórica, los acontecimientos contemporáneos denotan justo lo contrario de lo que argumenta Marcuse. La tecnoutopía de Bacon ha sido el hilo conductor de la utopía y de la ciencia, a la par, incluida la propuesta ilustrada, marxista y marcusiana, que se enraízan en el planteamiento teológico zoroastrista, platonista y judeocristiano: la búsqueda de realizar lo divino (libertad, inmortalidad, felicidad, etc.) en

el más acá o en el más allá. El final de la historia es la *utopía* estructural, el no-lugar, un *telos* ficticio y un imposible que impulsa la imparable sofisticación científico-técnica y alimenta la máquina-organismo capitalista. Lo que ha sido automatizado, en mayor grado, no han sido los medios de producción (la maquinaria y otros procesos artificiales de transformación automática de los recursos y materias en productos consumibles) porque éstos ya son, por definición, automáticos; sino los cerebros.

El cerebro es dócil y vulnerable porque sus estructuras biológicas contienen lo automático y ello es fácil de estimular y potenciar. La inclusión de la fuerza de trabajo en el mecanismo de la producción en cadena (fordismo y keynesianismo) ha supuesto la condición necesaria de automatización de la inteligencia humana. Por consiguiente, la base estructural del capitalismo tecnológico radica en la automatización de las fuerzas de trabajo/ocio (convertir la población en masas y en enjambre) y no lleva a su liberación. Así que no diría que sea el final de la utopía, como asevera Marcuse, sino el comienzo. Quizás incluso se podría ocasionar un nuevo comienzo para la historia con la ideología transhumanista y el advenimiento del *cyborg*.

En el capítulo anterior he demostrado que la relación entre lo técnico-tecnológico y el sujeto humano, incluyendo su cerebro, es extensa y bioquímica en un sentido literal. Marcuse elabora una dialéctica entre la biología y la tecnología, como si estuvieran separadas, en la que la tecnología podría llegar a servirle a la biología: el principio de placer y la aspiración estético-erótica de la humanidad. La cosa cambia cuando el objeto del deseo erótico es lo tecnológico mismo. Separa el principio del placer y de la realidad, pero actualmente la diferencia ya no es tan clara. Sin embargo, lo automatizado son, insisto, los cerebros en su relación con la tecnología. La interacción con ésta es bioquímica y psicofísica, y lo que Heidegger adujo como una relación esencial, extensiva, cosa confirmada por los estudios neurocientíficos y cognitivos, y como un modo de verdad histórica que oculta el *Ser*, tiene su propio *telos*: una relación drogodependiente con la tecnología como psicopolítica. Un nuevo velo de *Maya* que oculta y lleva hacia una forma diferente de olvido del *Ser* y de *onto-teo-logía*, y, con ello, a un olvido de lo político.

Hasta aquí he procurado trabajar desde el postulado enactivista de que lo biológico y lo tecnológico son aspectos de la vida, en lo que Heidegger, Varela y Malabou no se contradicen. Dicho de otro modo, la tecnología es una forma biológica porque las máquinas son formas de organización *autopoiética automática*. Y lo radical aquí es que el ser humano y otros animales técnicos, como he mostrado en el capítulo dos, se organizan del mismo modo: automáticamente. Que la automaticidad no es un producto técnico-tecnológico sino que es una forma biológica expresada como tal y un factor determinante es el problema y el desafío a toda ontología política porque no es una cosa que se

muestre evidente para la intuición. Usualmente se considera que la tecnología produce lo automático fuera de la vida. Pero no es así, de igual modo que con Heidegger la ciencia es un producto de lo técnico, el mismo esquema se aplica en que lo automático y lo técnico-tecnológico son productos de la automaticidad biológica de los sistemas orgánicos mínimos. Por tanto, concluyo que la relación de poder estructural en la contemporaneidad es la del *bíos* con su extensión tecnológica, que se expresa, por ejemplo, en la relación extensa de todo individuo y su cerebro con todo aparato, *gadget* u objeto tecnológico, de forma aferente o eferente. Este es, a mi juicio, el eje y el hilo conductor que hago operar como nexo y común denominador entre todos los autores críticos (teoría crítica marxista, biopolítica, psicoanálisis, etc.)²⁶⁸.

A continuación trataré de desbrozar de qué forma opera para los autores mencionados el común denominador e hilo conductor que he señalado. Cualquier discrepancia servirá para destacar las particularidades de cada propuesta con relación a la que aquí suscribo.

Empezando por Roberto Espósito, de su enfoque destaca la doble presencia del *munus* en la compleja dialéctica de la *communitas* y la *immunitas*. El autor, a lo largo de sus obras²⁶⁹, desarrolla su concepto de biopolítica alrededor de la idea de un *munus* como don y como veneno contra el cual toda organización y estructuración del poder soberano (y los otros) debe inmunizarse, produciendo lo común. El *nomos* es la ley interna que se da por el proceso y la barrera inmunitaria que protege a la comunidad recién instaurada de la comunidad originaria (la del estado natural hobbesiano y rousseauiano al que Freud se refería como las sociedades primitivas) y su *Otra ley* que, sin embargo, es más antigua y amenazante que la convencional. La vida está siempre conservada en su estar en el borde, al filo de la constante amenaza.

Según Espósito, la globalización ha traído consigo la anulación total de un exterior y la omnipresencia, siguiendo a Foucault, del poder en su faceta inmunitaria. El poder pasa a operar mediante mecanismos inmunitarios que, en una lógica protectora y aseguradora de la vida, producen más violencia, miseria, injusticia y muerte. Ante tal situación el autor propone reinstaurar y recobrar la *communitas* como elemento tensional que equilibraría el efecto desproporcional de la *immunitas*. La vida es cosificada e inmunizada mediante políticas que se aplican al tercer término vinculante: el cuerpo. Sigue vigente, pese al uso y abuso de terminología biológica, la separación entre la política y la biología, identificada ésta última con el cuerpo que es el objeto de las fluctuaciones inmunológicas

²⁶⁸ Otro peligro es la automatización de los vínculos intersubjetivos donde el *pathos* como estructura afectiva es neutralizado.

²⁶⁹ Me he basado en Espósito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores; Espósito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu editores; Espósito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores; Espósito, R. (2003). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz; Espósito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad, biopolítica*. Barcelona: Herder.

y comunitarias. Mediante la inmunización se anhela, en los límites del reino del cuerpo, alejar la muerte lo máximo posible de la vida, protegerla, alargarla, etc.

En *Communitas* (2003), Espósito caracteriza lo común como lo no propio en el sentido de lo no privado: el *munus* que es *donum*. Un don, una gracia, un regalo o una cosa que debe circular constantemente. Un don que es el deber y a la vez la deuda y gracia que une a los integrantes de la comunidad. De ahí la necesidad de inmunizar. El *munus* debe ser protegido de la exterioridad ya que es lo propio de los que tienen el derecho de su uso y transmisión. Este algo que se comparte y no se posee porque circula es la *deuda* de cada uno con todos los demás y que no puede tener retribución, pago ni absolución. Una función y una responsabilidad con respecto a todos y cada uno de los integrantes de la comunidad y que configura, para el autor, la *falta*. Este giro que realiza Espósito es interesante en cuanto que invierte y trae a colación lo originario de la cosa pública en tanto que lo impropio. De alguna manera, se introduce en el interior del régimen de la *phýsis* (biología, fisiología, etc.) un *nomos* que imita de forma carencial las leyes del *logos* cósmico y que, en cierto modo, atenta contra éste.

¿De qué protege entonces la *immunitas*? Del *munus* de la *communitas* en el sentido de la relación que contagia, no solo de forma fisiológica, sino como lo común que incluye el derecho ciudadano a dar muerte a cualquier otro integrante de la comunidad. Precisamente en la comunidad se da el “todos contra todos” como igualitarismo jurídico. Igualdad radical en derechos y deberes equivale a una igualdad como estado natural, pero en un marco delimitado donde las reglas del juego son las mismas que las del exterior y su *Otra ley* (la que Freud atribuía a la horda). Se requiere monopolizar la violencia mediante el derecho para la inmunización de todos delegando el poder a uno solo o a unos pocos: el Leviatán hobbesiano. Así se instaura la dialéctica entre *communitas* e *immunitas*.

La sociedad global contemporánea ha llevado a tal extremo el *munus*, en la hiper-conexión de las masas, que la *immunitas* se ha disparado como un mecanismo radical y extremo de defensa. Para Espósito, la *communitas* es lo reprimido, lo evitado y rehuído por el discurso filosófico y jurídico pero que siempre retorna. Mencioné en el capítulo anterior el ejemplo del tribalismo y de las sub-culturas urbanas, ¿no es acaso un resurgir de la *communitas* en el seno de la indiferenciación y masificación del régimen global, capitalista y neoliberal? Porque una cosa es lo que se crea desde el discurso filosófico, jurídico o teórico, y otra es la facticidad del devenir orgánico en lo social y lo político, en esta estructura freudiana-junguiana del retorno de lo reprimido o de la repetición lacaniana.

Ya en *Bíos* (2006) el autor persiste en su enfoque de la vida como, ante todo, un objeto; siempre un objeto y nunca un sujeto de las relaciones del poder. En el fondo, detrás de este

tratamiento, se halla implícita la dinámica dualista de la filosofía tradicional euroasiática, donde el cuerpo y la vida son siempre lo gobernado. Sin importar si mediante una ética teológica de la *psyché*, de perspectiva medieval donde la materialidad corrupta de la vida corporal debía ser purificada, torturada y separada minuciosamente de aquello divino del alma racional, o, por el contrario, mediante una ontología política que se limita a describir relaciones y leyes biológicas que se imponen desde una política supuestamente separada de la vida, sobre la misma vida, como redes omnipresentes del poder, en definitiva, sin importar qué mecanismo subyace, la vida y el cuerpo es lo gobernado, lo dominado.

Espósito mismo sitúa el origen de la palabra o término biopolítica y geopolítica en Rudolf Kjéllen, uno de los antecedentes del concepto de la *Lebensraum* de la Alemania nazi. Además, por lo tanto, de la dinámica dualista implícita, persiste una fobia a que el discurso caiga en un totalitarismo nacionalista, racista y biologicista. Esta fobia se ha acabado transformando, como ha expuesto Malabou, en una fobia a la misma vida. Una obsesión por mantener separados los dominios de lo político y de lo biológico cuando cada vez se hace más evidente la imposibilidad de tal separación²⁷⁰. La cuestión acuciante es cómo configurar una relación entre *bíos* y *politikós* adecuada. No es que del modelo biológico se aplique, como una metáfora y política sobre la vida, la inmunización sino que ésta se erige y radica en la misma estructuración política y originaria de la vida molecular y social. La vida se expresa mediante la inmunización y por extensión también las redes de poder, como una consecuencia y un efecto. La vida es, inevitablemente, política antes y después del siglo XVII. Ya no puede no serlo ni es posible pretender que su dominio sea el de un objeto neutral que el dominio neoliberal “politiza”. Es imprescindible dotar la vida y el cuerpo individual, como sujetos, de su estatuto ontológico y político correspondiente y originario, desligarlas de la presencia omnipotente de la sujeción al poder.

Según Espósito, es una noción biológica la que explica toda forma de la política: la *immunitas*. Ésta constituye el paradigma desde donde se explica la monopolización del derecho y de la violencia ejercida por el soberano, así como la salud, la seguridad y todos los conceptos políticos y biopolíticos de la historia. Entre estos también se explicaría el estado de excepción de Agamben²⁷¹.

²⁷⁰ En *Estrés y libertad* (2011) Sloterdijk considera que la libertad es demasiado importante como para dejársela a los neoliberales. Yo añadiría que la vida y su esencia y originariedad política es demasiado importante como para dejársela a los conservadores, reaccionarios, nacionalistas, racistas, tradicionalistas, populistas y biologicistas.

²⁷¹ Destaco para la investigación presente, entre las consultadas: Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos; Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos; Agamben, G. (2002). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-Textos; Agamben, G. (2003). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Valencia: Pre-Textos; Agamben, G. (2005). *El hombre sin contenido*. Barcelona: Altera; Agamben, G. (2005). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos; Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Barcelona: Anagrama; Agamben, G. (2006). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos; Agamben, G. (2012). *Desnudez*. Barcelona: Anagrama.

Los conceptos ejemáticos de Agamben, influenciado por Arendt y Schmitt, consisten en una forma teológica secularizada de la tradición grecorromana y judeocristiana: el estado de excepción, la *nuda vida* y el *homo sacer*, aquel que podía ser asesinado por cualquiera en la ley romana. Se entiende esta ley soberana, ya en la propia articulación latina, como un “fuera de la ley” y un espacio de excepción. El peligro radical del *munus* de Espósito se puede ver articulado en la forma de existencia del *homo sacer*: desnudo, vulnerable, neoténico, expuesto, desarmado y fuera del orden político, su excepción legitimadora. *Nuda vida* como la del objeto de estudio natural del biólogo, la del botánico artista del *bonsái*, que no tiene reparos en dirigir, constreñir y torturar el cuerpo entero de la planta o la de los cultivos de hormigas o abejas del entomólogo. El enfoque de Agamben no se aleja del de Espósito, en la línea de Foucault. Nada más comenzar, en *Homo sacer* (1998), distingue la *zoé* y el *bíos* aristotélicos en la medida en que la primera se refiere a la simple y mera vida y el segundo a la vida plural, social, ética y política (la humana). El argumento del autor para explicar el uso de *zoon politikón* por Aristóteles, que lo contradice directamente, lo expresa del siguiente modo:

Es cierto que en un celeberrimo pasaje de la misma obra se define al hombre como *politikón zoon* (1253a, 4); pero aquí (al margen del hecho de que en la prosa ática el verbo *bionai* no se utiliza prácticamente en presente), político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el general *zoon* (inmediatamente después, por lo demás, la política humana es diferenciada de la del resto de los vivientes porque se funda, por medio de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, sobre una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto, y no simplemente de placentero y de doloroso). (Agamben 2006: 11)

Según Aristóteles, lo humano y lo animal operaban mediante una diferencia específica (como la que hay entre la abeja, la termita o el buey), no genérica (lo animal, lo vegetal, lo geológico, etc.). Agamben fuerza una interpretación teológica de lo humano, en una clave de diferencia genérica al respecto del resto de animales, en discrepancia con la obra aristotélica, puesto que la diferencia específica sitúa lo humano en el reino animal. Lo único que podría explicar esta concienzuda resistencia a otorgarle a la vida lo que los antiguos le conferían sin dificultad ninguna es el requerimiento discursivo de explicar la situación ontológica y predeterminada de la vulnerabilidad del cuerpo desnudo en el régimen de la biopolítica.

En 1914, el genocidio armenio²⁷² que lleva a cabo el gobierno turco se caracterizó, en una de sus múltiples técnicas, por la deportación y marcha forzada de masas organizada por militares y asistida, en algunos casos, por milicias ciudadanas y, en otros, por los propios pastores de la iglesia apostólica cristiana armenia. Los curas tenían la función de guiar a su “rebaño” a una muerte segura a

²⁷² Conocido también como el holocausto armenio o *Ułđ Ełılnı* (*Mets Yeghern*: gran crimen) consistió en la tentativa operacional y planificada del exterminio y genocidio de todos los armenios como solución a la cuestión armenia en el Imperio otomano por el gobierno de los jóvenes turcos. Más adelante el gobierno turco intentó aniquilar la República democrática Armenia en la guerra turco-armenia del 1920, en la que la intervención del ejército bolchevique procedió a anexarla a la recién declarada Unión soviética.

cambio de amnistía, seguridad y a veces promesas de salvación que luego eran incumplidas en un *horror* indescriptible. Seguir al pastor, desnudo o no, es una decisión radical, estrictamente política y en clave autonómica, del *zoon politikón*. También lo es la del verdugo y del pastor. Y el *horror*, como forma metafórica del *mal*, es ineludiblemente un acontecimiento político. De nuevo nos topamos con las *experiencias políticas muy reales* de Arendt.

Según Agamben, la idea central sitúa la politización de la *zoé* como la condición que lleva al holocausto; la *zoé* entendida aquí como un objeto de esencia impolítica. Mi interpretación de este suceso histórico alude a otras causas, en cambio. El gobierno del Imperio otomano procuró la despolitización de toda etnia no musulmana y no turca a lo largo de un proceso biopolítico de siglos vinculado a la presencia de un poder soberano, el sultanato. Esto significa que no existía, propiamente, una comunidad armenia más allá de una población fragmentada y dispersa en el territorio, cuyo carácter apolítico había sido construido a lo largo de la historia. Esa condición lo fue del holocausto, entre otras. En este sentido, el estado de excepción y la *nuda vida* son modelos funcionales que ayudan a interpretar de forma correcta la complejidad de todo genocidio, en tanto que necropolítica. Pero toda despolitización refuerza la idea de una politicidad originaria de la vida que es embrutecida, puesto que no puede ser despolitizado lo que en principio no fuera ya siempre político. Al respecto de esto Agamben resume su aportación conceptual a la tradición foucaultiana:

Se puede decir; incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. (Agamben 2006: 16)

Agamben otorga a la biopolítica una función que aísla, separa y potencia el *zoon* del *bíos*, en la medida en que el *zoon* es la vida desnuda y abyecta y el *bíos* lo correspondiente al régimen de lo político, en sentido estricto. Una distinción jurídica, que es precisamente la que se pretende negar y criticar, es la que preside esta diferenciación genérica de la vida animal de la política. Porque, sin la distinción conceptual que Agamben atribuye a Aristóteles, la jurídica del *homo sacer* romana no tendría sentido. El poder como soberanía produce el campo excepcional donde la *nuda vida* cobra la forma del *homo sacer*. Un punto importante aquí es que el *homo sacer* es lo abyecto en la religión y en la ley romana puesto que se le quita el derecho y el “honor” de ser sacrificado. En el sacrificio la muerte tiene una significación teológica y jurídica, por ello Agamben elige esta noción, muy pertinente en el seno de esta discusión.

El *holokaustos* es un sacrificio ritual ofrecido a Dios, en el contexto judeocristiano²⁷³. La etimología de la palabra indica la acción de “quemarlo todo”. Otro método muy utilizado por la

²⁷³ Y que viene de lejos en la medida en que la técnica sacrificial se realiza a través del fuego purificador, es decir, una costumbre de la religión zoroástrica e hindú que era aplicada a los animales.

Organización especial del gobierno turco era, además de las marchas de muerte y los campos de concentración para aquellos que sobreviviesen a éstas, el de la quema masiva²⁷⁴ de población encerrada en graneros, iglesias, casas, etc. Es el fuego sagrado de los dioses en una aplicación necropolítica que inauguró el siglo XX, un modelo técnico recuperado para la posterior aplicación tecnológica nazi que combinaría el campo de concentración y la intoxicación mediante el gas aplicado en las cámaras durante la Shoá. Sin embargo, el *homo sacer* no es sacrificado, su condición es la de lo expuesto y lo excepcional. Por consiguiente, la estructura de la necropolítica contemporánea es teológica, pero secularizada. La vinculación con la técnica del fuego sagrado de los dioses, en la aplicación llamada *holokaustos*, tiene su máxima posibilidad en el holocausto atómico que toda guerra nuclear, necesariamente y por definición, produciría en caso de acontecer.

El enfoque agambeniano parte del presupuesto, común a Foucault y Espósito, que la *vida nuda* y la *vida política* no son la misma cosa. Además, en la misma obra, expone su tentativa de encontrar los lazos entre lo jurídico y lo biopolítico, entre la soberanía y la política sobre la vida. Agamben considera que reforzando el lazo entre la legitimidad y la legalidad (el poder ejecutivo correspondiente) se puede evitar la injusticia. Pero, al respecto de la vida, en *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002), expone la problemática irreductibilidad de la vida del siguiente modo: “Parecería que, en nuestra cultura, la vida fuese *lo que no puede ser definido, pero, precisamente por esto, lo que debe ser incesantemente articulado y dividido.*” (Agamben 2006: 31). El *bíos* es dividido en la medida en que la *psyché* es escindida entre lo humano y lo animal. Para Agamben es importante una reflexión acerca de esta escisión interna de lo humano para comprender en ella lo divino y lo animal. La fisiología, lo animal en lo humano, es excluida de la vida de éste en la teología cristiana para garantizar eso humano mismo y su relación con Dios. El mismo modelo del estado de excepción Agamben lo aplica en la histórica fragmentación de la vida psíquica y biológica bajo el horizonte del problema de lo divino, de la resurrección y de la redención. La animalidad es una forma de vida impura que no tiene derecho a su salvación. Ergo, Agamben habla de una *oikonomia* teológica que atraviesa y fragmenta lo animado (la *psyché*) de lo humano y lo animal como *zoé* desnuda. Este fragmento muestra la preocupación del autor:

El final mesiánico de la historia o el cumplimiento de la *oikonomía* divina de la salvación define un umbral crítico, el que la diferencia entre lo animal y lo humano, tan decisiva para nuestra cultura, amenaza con borrarse. La relación entre el hombre y el animal delimita, así, un ámbito esencial, en el que la investigación histórica tiene que necesariamente confrontarse con aquella franja de ultrahistoria, la que no puede acercarse sin implicar a la filosofía primera. Como si la determinación de la frontera entre lo humano y lo animal no fuera simplemente una cuestión más sobre la que discuten filósofos y teólogos, científicos y políticos, sino una operación metafísico-política fundamental, y en la cual sólo algo así como un "hombre" puede ser decidido lo producido. (Agamben 2006: 47)

²⁷⁴ Charny, Israel W.; Tutu, Desmond; Wiesenthal, Simon (2000). *Encyclopedia Of Genocide*. Oxford: ABC-Clio, pág 95.

Lo amenazado, según Agamben, son las dimensiones de lo divino, lo animal y lo humano en el sentido de la disolución de las fronteras clásicas que garantizaban todo discurso. La taxonomía y la zoología es un problema porque son indicios de la entrada del *anthropos* al régimen del descubrimiento de sí como una indeterminación y una anomalía en el reino animal, una confusa desubicación entre lo divino y lo animal. Más adelante, expone que la relación de lo humano con lo animal se caracteriza en la modernidad por la inclusión/exclusión en un interior/exterior en la propia esencia humana. Según esto, Agamben esboza una animalización de lo humano, en el sentido de un dispositivo discursivo y tecnológico de la metafísica y ciencia modernas, que es lo que llevaría a las tesis nazis al respecto del judío y “no ario”.

Pasaré a exponer la siguiente obra relevante para el presente análisis, *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002), donde la biopolítica se presenta en su estructura teológica y antropogénica. ¿Qué es lo abierto? Lo humano al respecto de la libertad esencial que habita el *Ser* en clave de la *aletheia* heideggeriana. Pero abierto también a la animalización, a la pobreza de *mundo*, a lo cerrado de lo “no abierto” (Agamben 2006: 139). Esta obra es una respuesta clara a las ideas de Sloterdijk referentes a la historia cultural y biológica de la humanidad como un proceso de hominización y biopolítica, citado al comienzo del capítulo 16: “Animalización”²⁷⁵. Al respecto del fenómeno del totalitarismo y en diálogo con Heidegger, dice:

Lo que está en juego aquí es algo totalmente distinto y más extremo, ya que se trata de asumir como tarea la propia existencia fáctica de los pueblos, es decir, en último análisis, su vida desnuda. Bajo este aspecto, los totalitarismos del siglo XX constituyen verdaderamente la otra cara de la idea de Hegel-Kojeve acerca del fin de la historia: el hombre ha alcanzado ya su *telos* histórico y no queda otra opción, para una humanidad devenida nuevamente animal, que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado de la *oikonomía*, o bien la asunción de la misma vida biológica como tarea política (o más bien impolítica) suprema. (Agamben 2006: 141)

Como se puede ver, Agamben prosigue de forma inversa la tentativa heideggeriana de diferenciar lo animal de lo humano y la vida desnuda de la vida política. ¿Cómo es posible que la crucifixión de mujeres armenias tras ser violadas durante el genocidio no fuera un acontecimiento radicalmente político? ¿Cómo es impolítica la exposición forzada de los judíos al gas? O, el exterminio de los nativos americanos por el gobierno estadounidense y su reclusión en campos de “conservación”. ¿Cómo pueden tales *experiencias políticas muy reales*, en la terminología de Arendt, tratarse de este modo en el discurso agambeniano? ¿No era política la resistencia pacífica hindú de cuerpos expuestos a la ocupación y violencia inglesa que Gandhi teorizó y llevó a la práctica, y, tras

²⁷⁵ La cita es la que sigue: “Los hombres son animales, algunos de los cuales crían a sus propios semejantes. (Sloterdijk citado por Agamben 2006: 139)”.

ello, fue encarcelado y luego asesinado por radicales de la ultraderecha hindú? La vida, insisto, no puede no ser política.

La cuestión aquí no es la animalización de lo humano, pues ya siempre lo ha sido. La cuestión es a qué tipo de animalidad se irá abocando la especie humana, animal técnico por antonomasia. ¿Hacia qué apertura irá su transformación plástica y neoténica? ¿Hacia una apertura a lo político desde lo biológico o a una radicalización de lo automático: a un olvido del *ser* de lo político en el ocultamiento mediante la vida misma y su biologicismo automático y tecnológico? Ambas formas de *autopoiesis* radican en la vida, que es siempre biológica, tecnológica y política sin necesidad de anudamiento ninguno. La *aletheia* puede tener lugar, como éxtasis-catarsis, *en* y solo *por* lo biológico. En este punto es donde radica mi ruptura con Heidegger y Agamben, así como con Espósito, Foucault, Schmitt y otros autores de la tradición crítica del poder. La crítica y el énfasis en la dicotomización de lo animal y lo humano llevan, paradójicamente, a una vulnerabilización ontológica y determinista de la vida y a su desnudamiento ante una política soberana, biopolítica y necropolítica.

Agamben termina la obra termina en la exposición de 6 puntos centrales del análisis que Agamben ofrece de la soberanía y la biopolítica. Resumen: 1) La *antropogénesis* como el fenómeno de la producción de lo humano mediante la diferenciación y escisión de su animalidad biológica. 2) La ontología y la metafísica occidental es el dispositivo que lleva el más allá (*metá*) de lo animal (*física*), la tecnología donde la estrategia de esta *antropogénesis* se da y se consume. 3) La suspensión, excepción e inmunización de la esencia animal es lo abierto, propiamente, a la cosificación de la vida y a su gobernabilidad. 4) La captura de la vida tiene como consecuencia el nihilismo y la angustia. 5) El conflicto esencial es la tensión polémica entre lo animal y lo humano, por ende, “la política occidental es co-originariamente biopolítica” (Agamben 2006: 146). 6). El fin de la historia se sitúa en el cumplimiento y agotamiento del *telos* de la máquina o dispositivo antropológico que gira “en el vacío”, según Agamben.

Agamben vincula la operatividad de la técnica y de la biopolítica en un mecanismo de suspensión de lo animal que garantiza la seguridad de la identidad humana consigo misma en el proceso de hominización (Sloterdijk) y que llama *antropogénesis*. Sin embargo, la caracterización del *homo sacer* como *nuda vida* es una cuestión importante que he de terminar de aclarar. En *Desnudez* (2009), el autor desarrolla una fenomenología del dispositivo teológico-jurídico judeocristiano de la desnudez en la historia occidental, en la misma línea de trabajos previos pero con énfasis en lo estético. En el análisis hay dos puntos a destacar: la inocencia edénica de la desnudez (Adam y Eva), que es la del niño, y, también, la cuestión del *éxtasis* adámico:

La nostalgia por una desnudez sin vergüenza, la idea de que lo que se perdió con el pecado es la posibilidad de estar desnudos sin ruborizarse reafirman con fuerza en los Evangelios y en otros textos

extracanonicos (que sin razón continúan definiéndose como "apócrifos", es decir, ocultos). Así, en el Evangelio de Tomás, se lee: "Los discípulos le preguntaron: '¿Cuándo te nos revelarás, cuándo te veremos?'. Jesús dijo: 'Cuando os desnudéis sin vergüenza, cuando os quitéis los vestidos y los pisoteéis bajo vuestros pies como niños, entonces veréis al hijo del dios viviente y no tendréis temor de él'". (Agamben 2012: 104)

En el Paraíso, en efecto, Adán goza de un estado de perfecta contemplación, que culmina en el éxtasis, cuando Dios lo hace caer adormecido para quitarle la costilla ("A través del éxtasis –escribe Agustín–, él participa de la corte angélica y, penetrando en el santuario de Dios, comprende sus misterios", Gen. ad lit. IX, 1 9). La caída no es caída de la carne, sino de la mente; la inocencia perdida y la desnudez no conciernen a un cierto modo de hacer el amor, sino a la jerarquía y las modalidades del conocimiento. (Agamben 2012: 104)

Es la desnudez como radicalmente política en la *gnosis* cristiana de los primeros evangelios. También aquí la desnudez queda, en virtud del éxtasis y del estado paradisíaco, fuera del ámbito de lo político para Agamben. En lo apócrifo de la tradición cristiana primitiva, en su *gnosis* mística, encuentro ciertos paralelismos con el Nietzsche de las tres transformaciones de su *Zarathustra*, entre éstas la del niño. En esta clave y enfoque la desnudez se puede proponer como acción y experiencia política desde la vida: desde lo biológico. La desnudez, con este giro que propongo, se erige como lugar para lo político.

Para finalizar este apartado, expondré la cuestión biopolítica y necropolítica (término que el autor no utiliza) desde la perspectiva del postmarxista Negri²⁷⁶, en diálogo con Marcuse y Mbembe, a quien trataré en el siguiente apartado.

Según Negri, la cuestión se dirime en el complejo contexto que él llama biocapitalismo, que acoge una dialéctica entre la multitud y el imperio a tenor de la cual el Estado, en su concepción clásica y neoliberal, es inoperativo a efectos reales. Los Estados pertenecen al imperio y su subsistencia se conforma desde lo jurídico e instrumental, donde su función se ajusta al entramado global del *poder*. La lucha de clases marxista se vincula a la multitud, que tiene el potencial para una revolución geopolítica. En este sentido, Negri comparte con Marcuse la interpretación de Marx que le permite el desarrollo de una analítica socialista del capital, al hilo de la analítica del poder que desarrollara Foucault. En este sentido, se puede considerar el biocapitalismo como el capital en el entramado biopolítico de las redes de poder, incluida la guerra como una forma de éste. Surge una nueva clase, la multitud, que es también un sujeto colectivo con el potencial ontológico para lo político. ¿De dónde procede este potencial? De que la multitud, según Negri, no es la masa ni el enjambre que he expuesto en el capítulo anterior, tampoco la población naturalizada o concebida

²⁷⁶ Negri, A., Hardt, M. y Mezzadra, S. (2013). *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*. Quito: Flacso; Negri, A. (2006). *Fábricas de sujetos/ontología de la subversión*. Madrid: Akal; Negri, A. y Hardt, M. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.

como especie de Foucault, sino un conglomerado colectivo de individualidades que producen lenguaje, fuerza de trabajo y valor.

Según el autor, el biocapitalismo se caracteriza por una transformación del capital en *capital financiero*, donde la industrialización se deslocaliza y nace la *fuerza de trabajo cognitiva*, junto con la “autonomización” del trabajador. Negri utiliza la palabra “autonomía” en su acepción de máquina, que es la que he cuestionado en el uso que le da Varela. El autor plantea que el nuevo sujeto alienado de la era post-colonial y postindustrial del capital financiero es el *sujeto-humano-máquina*, es decir, el sujeto libre automático²⁷⁷. Sin embargo, y ahí es donde radica el potencial político del discurso de Negri, concibe el capital financiero en clave de relación social, es decir, como relación de poder entre los explotadores y los explotados²⁷⁸. Pese a las transformaciones en el ámbito socio-laboral eso no ha cambiado en lo más mínimo. Y en este punto coincide con Marcuse: la transformación radical de la sociedad global es posible. En el caso de Negri porque la vinculación esencial entre los explotados (la multitud) y el explotador (la compleja red internacional, global, financiera, multinacional, inter-estatal, etc.) es frágil. Un fino hilo que Negri caracteriza como la “mistificación de la soberanía” y del Estado, su sustento ficticio en la subsunción capitalista.

El capital financiero se expande, mediante la omnipresencia de las redes del poder y de los vínculos opresores en la clave de explotación, como aplicación de su cuidado, domesticación y crianza las 24h de los 365 días del año. El biocapitalismo es omnipresente y omnipotente en el espacio y en el tiempo, en lo natural y en lo artificial²⁷⁹. Y en este sentido Negri mantiene la distancia y separación clásica y tradicional entre lo tecnológico y lo biológico, que tanto procuro mostrar como originariamente no-separables. Al respecto del debate y la polémica de este apartado, Negri afirma lo siguiente:

El capital financiero y cognitivo se vuelve hegemónico, debe poner en producción directamente los cuerpos humanos, convirtiéndolos en máquinas y no más solamente mercadería-trabajo. Así, en los nuevos procesos de producción, los cuerpos se especializan de manera cada vez más eficaz y conquistan autonomía; a través de las resistencias y las luchas de la fuerza de trabajo maquínica, se

²⁷⁷ En el capítulo primero de esta tesis doctoral señalé las tres modalidades de libertad que aparecen en el marco de mi investigación: la automática, la autónoma y la libertad como objeto de consumo que se conforma como un valor y una regla de juego psicopolítica en el súper-capitalismo y el régimen neoliberal. La libertad del sujeto es una condición ontológica aun todavía si preside en éste lo automático. Al respecto, en otros términos, Heidegger lo trató en *Ser y tiempo* (1927) como el modo de existencia propia e impropia del *Dasein*. En términos nietzscheanos y foucaultianos, falta el cuidado de sí, y, en términos psicoanalíticos, el sujeto no se ha asumido ni ha tomado responsabilidad para consigo mismo en lo relativo a la *psyché* que lo atraviesa, junto con el cerebro (lo corpóreo).

²⁷⁸ En el súper-capital, según mis términos y basándome en Foucault y su *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), la relación entre explotado y explotador se da como un *pólemos* interior del trabajador-consumidor (a la vez). La lucha de clases y su campo de batalla se ha trasladado al ámbito de la *psyché* y del cuerpo en el sentido de una psicopolítica y anaomopolítica que pueden ser subvertidas e invertidas de su sentido aferente al eferente o, en terminología nietzscheana, de su sentido reactivo al activo.

²⁷⁹ Antiguamente esta funcionalidad psicopolítica de dominación venía dada por una estructura teo-política basada y fundamentada en Dios, que también se creía omnipresente y omnipotente. Dios puede ser leído como una relación de poder estructuralmente represiva y como dispositivo psicopolítico de dominación.

desarrolla cada vez más expresamente la demanda de una producción del hombre para el hombre, o sea para la máquina-viviente-hombre. (Negri 2013: 19)

Y añade:

El trabajador ya no es el instrumento que el capital usa para conquistar la naturaleza (que quiere decir banalmente producir mercadería), sino, habiendo incorporado el instrumento y sufrido una metamorfosis antropológica, reconquista un valor de uso; actúa mecánicamente en una autonomía del capital que quiere volverse total. (Negri 2013: 19)

En este punto, Negri coincide en lo que ya he expuesto, a saber, en la automatización del sujeto contemporáneo, especialmente y sobre todo de su cerebro, que es la “puerta” de entrada a la *psyché*. Las transformaciones, en lo que respecta a la fuerza de trabajo en el trabajo cognitivo, corresponden y encajan con las observaciones de Rose al respecto del sujeto neuroquímico. Sin embargo, a mi juicio, Negri incurre en un error terminológico, pero no semántico, de igual modo que Varela al usar “autonomía” en relación a la máquina viviente. El giro que propongo, y que ya he esbozado antes, consiste en que el término correcto, en lugar de autonomía, es automatismo, que caracteriza a la máquina viviente y al *anthropos* mecanizado, por extensión y no por diferencia entre lo biológico y lo tecnológico. Esta diferencia es tan ficticia como lo es la que ha subsistido entre la *psyché* y el cuerpo durante siglos en la cultura y filosofía occidental. Es momento de anular también esta otra dicotomía porque es un impedimento para todo análisis preciso del poder que subjetiviza al sujeto y lo enajena en el proceso de mecanización automática sin dar pie a ninguna tentativa de autonomía posible.

El *munus* de Espósito como *deuda/don/gracia* nunca ha sido tan relevante como en el actual sistema capitalista postindustrial y financiero, en los términos propuestos por Negri, es decir, en tanto que deuda financiera. La comunidad global, para el autor, estaría cohesionada por esta deuda. El referente material y real de la moneda desaparece en el biocapitalismo, dejando lugar solamente a una relación con un término invisible: la *falta* que produce el *munus*, según Espósito. En este sentido, la deuda que es el *munus* deviene tal en su sentido capitalista y monetario, que vincula lo comunitario y lo social en el biocapitalismo.

Entonces, el imperio se caracteriza por ser un efecto de una evolución geopolítica particular de la bio-historia occidental, que Negri sitúa en su estructura histórica ya en el espíritu grecorromano como la necesidad imperiosa de expansión para conquistar la *pax romana*. Ahora que la red del imperio se ha extendido a todo el globo, la geopolítica se expresa como guerra interior: un estado permanente de *pólemos* que garantiza la cohesión del imperio (Negri 2004: 359), asegurando la paz como también su inmunización mediante la misma guerra, productora de espacios de excepción. Por lo tanto, la geopolítica ha trascendido su sentido y su actualidad más allá de lo que, en su nacimiento, vinculada a la *realpolitik*, se planteó.

El totalitarismo de las naciones-Estado se ha transformado en una forma indiferenciada de totalitarismo global y biocapitalista. La guerra es condición del biocapitalismo porque es necesaria para que su geopolítica mantenga la dialéctica entre expansionismo y aislacionismo (Negri, 360). Esta fluctuación virtual y constante de las fronteras se expresa en el mercantilismo, consistente en la economía política con y sin armas. La necropolítica y la economía política, por ello, son las dos caras de las relaciones y vínculos del poder geopolítico. Negri concluye del siguiente modo:

En conclusión. Retornemos a nuestra pregunta inicial: ¿tiene sentido todavía hablar de geopolítica? Tradicionalmente, la geopolítica era, como hemos dicho, una teoría de los límites fronterizos. En realidad era una teoría paradójica porque pretendía ser global, pero en cada razonamiento y argumentación hacía alusión a un «centro» y a un «exterior». Hoy día la geopolítica imperial no tiene centro ni exterior, es una teoría de las relaciones internas en el sistema global. El derecho público del Imperio hace las veces de geopolítica, lo mismo que el arte de la guerra hace las veces de acción policial. Hemos pasado de la gobernación nacional a la gobernación imperial, de la jerarquía de potencias nacionales fijas a las relaciones móviles de organizaciones y de redes globales a muchos niveles. Es cierto que algunos pretenden imponer un mando unilateral sobre ellas. El despliegue de marines y las bases militares diseminadas por todo el mundo no son despreciables. Y, sin embargo, este panorama es como un dibujo de Escher: es totalmente inestable y basta un cambio de perspectiva, para que todo se invierta. El poderío de los despliegues unilaterales se revela súbitamente como una debilidad. El centro que lo eleva se convierte en un punto de máxima vulnerabilidad a todas las formas de ataque. Para mantenerse, el Imperio necesita crear un poder reticular que no aisle un centro de control y no excluya a los territorios o fuerzas productivas exteriores. Durante el proceso de gestación del Imperio, la geopolítica queda en suspenso. Pronto la estrategia unilateralista se revelará tan ineficaz como la multilateralista. La multitud tendrá que alzarse para afrontar este desafío y desarrollar un nuevo marco de referencia para la constitución democrática del mundo. (Negri 2004: 368)

Es difícil imaginar que una revolución violenta y masiva por parte de la multitud, entendida como sujeto, pueda darse. Digo violenta porque Negri es ortodoxo al respecto de la lucha de clases y toda lucha es *pólemos*: violencia y guerra. Más difícil todavía es esperar que si tal cosa ocurriera desaparecerían con ello los problemas estructurales que han acompañado a la humanidad desde sus comienzos. Mis objeciones a Negri conciernen a la noción de multitud que plantea. He expuesto en el capítulo anterior que la población deviene masa, y, en el peor de los casos, enjambre en el contexto de una multiplicidad de relaciones e interacciones de poder que se manifiestan como biopoder (biopolítica, geopolítica, economía política, ecología política, anatomopolítica y psicopolítica) y necropoder (necropolítica) precisamente por la potenciación de los procesos automatizadores en el aislamiento radical y la sobre-socialización de todo individuo, que Negri mismo confirma en su obra, como propios del biocapitalismo.

Otra objeción que lanzo es al respecto de considerar el capitalismo contemporáneo en clave de biocapitalismo porque, de nuevo, es una forma de determinismo y de condena del *bíos* que no sostengo. Prefiero el término súper-capitalismo, ultra-capitalismo o post-capitalismo en lugar del usado por Negri. Él mismo constata la automatización de los individuos, y, sin embargo, plantea la multitud como un sujeto colectivo de la revolución democrática global. ¿Cómo podría ser posible tal

revolución global si, en los términos marcusianos-agambenianos, todo individuo es enajenado y despolitizado? Más allá de una violencia de masas, que me parece algo indeseable e intolerable, que terminaría en una reconfiguración y transformación plástica de la omnipresencia y omnipotencia de las redes del poder en otras, sin anular la estructura hegeliana del amo-esclavo, no habría nada más²⁸⁰. Lo que instauraría una revolución global como la que propone Negri es una transformación del régimen biopolítico y necropolítico sin la alteración de la condición estructural y ontológica del *poder*, y nada más. Una “democracia global” de la multitud, bajo el horizonte del enjambre, comportaría un totalitarismo multitudinario.

Aún así, el valor de las aportaciones y aplicaciones de la teoría crítica y analítica de las relaciones del poder en el régimen capitalista por parte de los autores que he expuesto en este apartado es indiscutible y concuerdo con la tarea crítica y las conclusiones de los fenómenos analizados y relativos a la facticidad fenoménica del *poder*. Son análisis pertinentes, detallados y precisos. Mi distanciamiento se da en el margen por el cual la crítica se vuelve criticismo extremo y sobrecarga toda tentativa de ontología política, la dificulta sobremanera. Los sucesores intelectuales de la Escuela de Frankfurt y de Foucault llevan al extremo el método. Quisiera señalar la herencia kantiana en Foucault y Adorno en el estricto sentido de que toda crítica es el substrato trascendental de la disolución y el des-anudamiento de las ficciones y virtualidades que impiden lo que Heidegger llamó *ereignis* y, con los griegos, *aletheia*: el acontecimiento del des-ocultar o la obertura a la verdad del *Ser* en su identidad y diferencia, en su multiplicidad y unicidad.

Kant había escrito sus críticas como preparativos de una futura y posible ontología. El método crítico no es el fin en sí mismo. En este sentido, con Sloterdijk, sitúo la tentativa heideggeriana de permitir, mediante la crítica y la analítica del poder, en la clave fenomenológica que he planteado en el capítulo uno, el des-ocultamiento del *ser* de lo político: su revelación. Ninguno de estos autores ha planteado la politicidad de lo vital o la irreductibilidad de la indeterminación originaria del *bíos* ante el *poder*, su *ser* como imposible para toda ciencia, cultura o tecnología porque estos ámbitos, precisamente, son fenómenos de la propia vida, como Malabou plantea en su filosofía, en la línea nietzscheana y heideggeriana. Una cláusula del marco de esta investigación, desde el primer momento, ha consistido en evitar el nihilismo de cualquier índole. Por ello, toda teoría crítica y análisis del poder ha de ir acompañado de una propuesta ontológica y de un sujeto porque, en caso contrario y de forma aislada, acaba como un eco sin retorno y en un nihilismo y pesimismo político.

²⁸⁰ En este punto, reivindico la figura de Ghandi como ejemplo del método de acción política no-violenta y de la desobediencia civil en clave de *hybris*. Según cada contexto la pasividad es o no es autonomía política, e incluso puede devenir imperativo ético. Fuera de toda relación vinculante existen otras posibles relaciones no-vinculantes.

Esta fórmula, de forma paradójica, termina necesariamente en la producción de un substrato epistemológico y discursivo para la legitimidad de la propia biopolítica entendida como relación entre el sujeto, mediante relaciones de poder subjetivantes, y el objeto, que es la vida caracterizada como vulnerable, desnuda, débil, expuesta y esencialmente gobernable. De forma involuntaria, acontece una legitimación teórica que fundamenta la práctica salvaje y el *horror* de la biopolítica y necropolítica. Involuntariamente se dan las condiciones de inteligibilidad para una ontología determinista totalitaria del *poder*. Tanto más silenciado y cosificado el *bíos*, más biologicista se vuelve el discurso crítico de forma implícita. Detrás de lo que Foucault formuló en el *Orden del discurso* (1970), lo que acontece es la inauguración de la historificación de la epistemología y su des-biologización, de nuevo el dualismo materia/discurso. Con Varela, he pretendido proponer un discurso de lo biológico que es, en el estricto sentido de la ciencia crítica, abierto a una clave de *posibilidad y deriva natural* que puede operar como epistemología para toda psicología, fenomenología crítica y ontología.

A partir de aquí sitúo la breve fenomenología del *poder* de lo necrológico y biológico en clave de necropolítica y biopolítica, de substrato psicobiológico y erótico-tanático que atraviesa al sujeto relacional (*psyché/cuerpo*), que es psicofísico, bioquímico y epistemológicamente plástico y neoténico. La sitúo como parte de la tradición aquí expuesta pero, con Malabou, fuera y distanciada de ella, a la vez. Procedo en lo que sigue a exponer las características y las consecuencias del poder necrológico.

Ante el reciente avance, desarrollo y diversificación de las tecnociencias *bío* (biología, bioquímica, biomecánica, bioacústica, biotecnología, biología sintética, biofísica, biomedicina, etc.), relativas a la *phýsis* (mecánica cuántica, electromagnetismo, termodinámica, molecular, nuclear y atómica, electrónica, astrofísica, geofísica, etc.), *neuro* y *psi* (cognitivismo, conductismo, psiquiatría, psicofarmacología, neurodesarrollo, neurobiología, neuropsicología, neurotecnología, neurociencia aplicada, neurociencia computacional, neuroanatomía, neurofisiología, neurolingüística, neuroeconomía, neuromarketing, etc.), como también de la química, la medicina y las ingenierías (cibernética, robótica, de sistemas, de control, mecatrónica, computacional, inteligencia artificial, genética, etc.), la operatividad del poder necrológico y biológico podría llegar a verse encarnada bajo la figura de un súper-organismo humano o enjambre en un ecosistema súper-capitalista. Sintetizaré su estructura dialéctica en los siguientes fenómenos actuales: la biopolítica, antes expuesta desde Espósito, Agamben y Negri, y la necropolítica, ya anticipada en capítulos anteriores y que detallaré seguidamente.

Recuerdo aquí, con relación al capítulo dos, que la hormiga de fuego establece sus colonias en tierras habitadas, y, en un ímpetu imperialista, su *modus operandi* se caracteriza por el exterminio y la

neutralización de todo lo vivo que no pertenezca a su especie, monopolizando recursos y tierras. Del mismo modo opera, según Mbembe en *Necropolítica* (2006), la lógica colonial humana, especialmente la occidental: mediante una forma necropolítica del poder soberano. Basado en Arendt, Schmitt, Agamben y Heidegger, el autor da un giro al análisis foucaultiano del biopoder, remarcando su insuficiencia para una interpretación fidedigna del fenómeno contemporáneo del *poder* en su forma genocida, racista y belicista.

En el capítulo anterior he analizado el campo de acción del poder como psicopolítica. También he señalado que estas modalidades políticas (psicopolítica, geopolítica, anatomopolítica, economía política, ecología política) forman parte del biopoder, es decir, son expresiones y determinaciones de la biopolítica. Basándome en la relación trascendental (plasticidad-neotenia) establecida en el capítulo dos para explicar lo biológico y lo necrológico, he elaborado una descripción del substrato psíquico en el campo individual o *micro*: la *psyché*, regida por lo erótico-tanático en lo consciente e inconsciente individual, que es también un fundamento de lo sociobiológico del inconsciente colectivo del animal técnico-tecnológico humano u *Homo autómatos*. En el campo *macro* esto se observa en el ejercicio masivo, post-colonial, implacable y expansionista del *poder* biológico y necrológico. Establezco, por tanto, una dialéctica estructural y tensional entre *bíos* y *nekros* que se expresa de forma geopolítica en la que subsiste entre el biopoder y el necropoder. Ambas operan a la vez e imbricadas, compensándose y complementándose en algunos casos, y contraponiéndose y anulándose en otros como si se tratase de un “tira y afloja” o de una “danza” macabra de la vida y de la muerte.

Mbembe ha sido el primer filósofo de la tradición occidental en tematizar el necropoder de forma explícita, es decir, mediante un concepto y una terminología. También Marcuse, en la obra inédita *Guerra, tecnología y fascismo* (1998), trata la misma cuestión desde la perspectiva de la Escuela de Frankfurt, pero sin acuñar un término para la forma específica del necropoder. Por consiguiente, Marcuse y Mbembe conforman una ruptura y a la vez continuidad con sus respectivas tradiciones. En el marco de esta investigación, considero este apartado y las otras menciones al respecto en anteriores capítulos acerca de esta cuestión como una extensión y contribución a esta línea de investigación contemporánea, que han inaugurado y que he asumido como tarea propia.

La palabra “nuevo” no se refiere a la novedad de la acción necropolítica ni biopolítica, ya que he mostrado, junto con otros autores citados, que las relaciones de poder son tan antiguas como la humanidad misma e incluso como todo animal social y técnico. Esta palabra se refiere a la novedad que inaugura lo tecnológico en el contexto contemporáneo, ya que una de mis objeciones a la tradición foucaultiana es un exceso de mirada retrospectiva. Falta la mirada nietzscheana prospectiva, el espíritu anticipativo que se proyecte hacia el porvenir. Por lo tanto, considero que autores como

Marcuse o Mbembe, aunque también Malabou y otros que he situado en mi marco teórico, muestran esta predisposición filosófica frontal. La filosofía que camina de espaldas tiende a tropezar una y otra vez con las mismas piedras. Pero tampoco es posible prescindir del saber histórico en términos de rigor metodológico. Entonces, la perspectiva retrospectiva y la prospectiva deben ir de la mano y compensarse la una a la otra de forma equilibrada.

La necropolítica de hoy se manifiesta principalmente mediante la lógica agambeniana del estado de excepción, aunque también operan otros paradigmas que he expuesto en el apartado y capítulo previo. Destacan al respecto dos eco-zonas: el continente africano y el oriente próximo. África es un campo de concentración continental donde, a diferencia del primer mundo, en el que destaca la forma psicopolítica del biopoder, la necropolítica opera de una forma más notable mediante el dispositivo de la hambruna y de la guerra. Lo que Mbembe ha descrito como antecedente en la práctica del esclavismo y del exterminio racial hoy se practica mediante un post-colonialismo encubierto que Negri ha caracterizado en tanto que geopolítica del imperio y *biocapitalismo* como guerra interior pacificadora. La impunidad es la única ley en el estado permanente de excepción y su única meta es la aplicación de la muerte de forma efectiva, eficiente e incluso como negocio rentable. La industrialización de la muerte en el dispositivo del Estado nazi es un punto de inflexión que exige una mirada detallada a los mecanismos que nacieron durante la *Shoá* y de sus antecedentes en el genocidio armenio por el Imperio otomano y el de los pueblos nativos por los Estados Unidos de América.

Oriente próximo, igual que durante las cruzadas, sigue siendo la tierra sagrada y el campo excepcional que está en una suspensión que amenaza con una guerra mundial. Es una zona que podría llegar a ser de descarga de toda la maquinaria bélica occidental. Las armas, como instrumentos tecnológicos, llaman a su uso para reactivar la sobre-producción industrial²⁸¹ y la economía que se retroalimenta de ella. La guerra es, ante todo, una industria y un mercado que debe tener su satisfacción, su *plus de goce* para un deseo tanático insaciable. La franja de Gaza es una herida que cuenta aproximadamente con mil años de antigüedad, una tensión necrológica entre oriente-occidente que todavía no ha tenido su resolución ni cicatrización. Tierra Santa era el lugar de los “enemigos ocupantes” del papado hace mil años: los herejes e infieles. Hoy es también una zona potencial de excepción donde residen los enemigos de la democracia, los fundamentalistas y fanáticos del Islam. Esta dialéctica necrológica entre la cruzada y la *jihad*, que remite al amigo-enemigo de Schmitt y a la

²⁸¹ Crear gasto, ya que la guerra es consumo de la sobre-producción. Sin gasto lo que ocurre es deflación del valor económico de lo producido. De este modo la necropolítica es una economía política en el interior del súper-capital y su dinámica consumista.

guerra *poiética* de Heráclito, todavía es vigente en la geopolítica contemporánea. Tal tensión histórica es la estructura que mantiene geopolíticamente al enemigo interior como nueva ficción.

Como afirma Mbembe, “superada” la era colonial y padecidos los horrores de dos guerras mundiales y de una guerra fría, lo único que queda para sostener virtualmente la soberanía política de los Estados vencedores constituyentes del imperio, en la clave de Negri (especialmente EE.UU.), es la abyección de Oriente Medio como cuna de potenciales “enemigos” internos, aplicando la terminología de Schmitt. Por consiguiente, el terrorismo como enemigo interior constituye y a la vez amenaza la soberanía de la única potencia global que quedó: la estadounidense. El *mal* zoroastrista retornó a su tierra de origen re-significado y amplificado.

Hoy la cuestión es más compleja y se puede hablar de una tensión tripartita entre EE.UU.-Rusia-China, a modo de una especie de *triumviratus* geopolítico. Estas tensiones entre los Estados, en el interior del súper-capital o el imperio biocapitalista de Negri, tienen dos modalidades posibles de relación de poder. Éstas son, por un lado, la relación como economía que busca someter y que se articula como una estrategia militar no bélica, es decir, una guerra económica que no se expresa mediante violencia sino por valor-deuda, oferta-demanda, mercado, producción, inflación-deflación, etc. Por el otro lado, de relación como guerra literal y declarada, respaldada por una estructura económica y financiera. En este sentido, se puede decir que la *pax imperii* del biocapitalismo, basándome aquí en Negri, se sostiene mediante un estado de guerra permanente explícito o implícito, declarado o por-declarar, pero siempre interno. Pese a que las potencias encarnan Estados-naciones, su estructura está subyugada al súper-capitalismo y a su imperio. Por consiguiente, la guerra es una expresión de la relación que establece el súper-capital consigo mismo, o, en términos hobbesianos y baconianos, la que establece el Leviatán acéfalo y tecnoutópico (la nueva Atlántida) consigo mismo.

El estado permanente de guerra espectraliza al enemigo con la máscara del extremismo islámico y del terrorismo. Lo que era una guerra expansiva durante la era colonial e industrial, en la post-industrial es una guerra que es garantía de la sostenibilidad insostenible de una economía política global, donde lo bélico es un mercado fundamental e imprescindible y una guerra interior del Leviatán acéfalo que se digiere a sí mismo para mantenerse vivo. La vida del súper-organismo al precio de la muerte de los enemigos interiores. La lógica inmunitaria de Espósito se aplica en la guerra mediante la distribución de la muerte y la creación de espacios de mortificación.

Las nuevas modalidades de la guerra²⁸² se han sofisticado al mismo ritmo que lo ha hecho el aspecto tecnológico de la biología y la química, o, en definitiva, de toda tecnociencia contemporánea.

²⁸² Para el desarrollo de este apartado he consultado los siguientes referentes: Dando, M. (2015). *Neuroscience and the Future of Chemical-Biological Weapons*. London: Palgrave Macmillan; Tu, A. (2018). *Chemical and Biological Weapons and Terrorism*. London: CMC press; Rimmington, A. (2018). *Stalin's Secret Weapon. The Origins of Soviet Biological*

La biotecnología, que probó algunas de sus armas, como el *napalm* en Japón y en Vietnam, se considera como arma de destrucción masiva que va más allá de toda guerra psicológica nunca practicada. El *napalm* es un combustible gelatinoso de base ácida que produce fuego de apagado lento. Si en la época colonial los “salvajes” eran el objeto del derecho y ley económico-política sin límites en el ejercicio soberano de la distribución genocida del *dar muerte*, en la era post-industrial la fábrica necrológica produce “muertos-vivientes” y campos que son “mundos de muerte” (Mbembe 2006: 75). Mbembe se refiere a la franja de Gaza, como un ejemplo entre muchos. Lo civil deviene objeto posible del foco de mira necropolítico.

La figura del *kamikaze*, mencionada por Mbembe, se adaptó como una innovación japonesa en la guerra. La maquinaria de guerra puede ser llevada como un dispositivo extenso del cuerpo, un *cyborg-bomba* automático portador de muerte que, en su suicidio, mata bajo el influjo hipnótico del más allá como arquetipo operativo en su inconsciente colectivo: horizonte de inmortalidad y gloria eterna. El *cuerpo-arma-bomba* requiere del tacto y contacto más íntimo, como manifestaban en la 2ª guerra mundial aquellos que se abrazaban a los cañones y ametralladoras automáticas: *cuerpos-escudo* martirizados. El *Homo autómato* bélico es un mártir de guerra que trasciende la lógica de la vida y de la supervivencia. ¿Qué tecnología bélica se aplica aquí? Una psicopolítica de la programación neurolingüística: la religión y su vertiente institucional en su máxima expresión como dispositivo y mecanismo de lavado cerebral enfocado a la guerra que produce psicópatas de forma artificial. La cárcel produce lo criminal, la industria de la guerra y de la muerte produce al terrorista.

El automatismo enajena a un sujeto y lo convierte en instrumento y esclavo de la necropolítica belicista, como aduce Mbembe, sin discriminar siquiera a los niños. En el terrorismo contemporáneo, como en el nazismo, lo que mueve es el horizonte teológico de Dios, la “raza”, la fe, la salvación, la libertad, etc. Las mismas reglas de juego ficticias que mostré operando en la psicopolítica del biopoder, estructuran también el *telos* de la necropolítica terrorista. A fin de cuentas el Estado nazi fue el paradigma inflexivo del Estado-nación como sujeto colectivo terrorista y genocida: el Leviatán de Hobbes y la Atlántida de Bacon como súper-organismo que, a la vez, fue un Estado-máquina e industria bélica en movimiento. Mbembe vincula la idea del terror, de la muerte y de la ficticia liberación con la del mártir. Aquí la libertad es la promesa radical del más allá habiendo cumplido antes la misión pertinente. No es ya el espacio de lo no-sacro e impolítico que Agamben encarnó en el

Warfare. New York: Oxford University Press; Larsen, J.A. (Managing Editor) (2005). *Weapons of Mass Destruction. An Encyclopedia of Worldwide Policy, Technology, and History*. California: Abc Clío; Chairman, H.B. (Editor), (2006). *Weapons of terror. Freeing the World of Nuclear, Biological and Chemical Arms*. Stockholm: WMDC; Guillemin, J. (2005). *Biological Weapons. From the Invention of State-Sponsored Programs to Contemporary Bioterrorism*. New York: Columbia University Press; Murphy, S., Hay, A. & Rose, S. (1984). *No Fire, No Thunder: The Threat of Chemical and Biological Weapons*. New York: Monthly Review Press; Pita, R. (2011). *Armas biológicas. Una historia de grandes engaños y errores*. Madrid: Plaza y valdés.

homo sacer, sino la gracia teológica que sacraliza y otorga la excepción y el derecho desde un orden Otro que es sostenido, fundamental y básicamente, por la estructura de la fe. Es propiamente el auto-sacrificio. Y aquí el *homo sacer* no sirve como paradigma, solo encaja el *Homo autómatos*. El sacrificio no es la ley que uno mismo se da (autonomía), sino que es la orden externa (neuroprogramación psicopolítica) que se acepta automáticamente.

Ejemplificaré estas cuestiones relativas al bioterrorismo necropolítico con la historia de Japón, que ha sido la cuna donde el poder soberano, la anatomopolítica, la psicopolítica, la biopolítica y la necropolítica han tenido una expresión más concienzuda, precisa, detallada, omnipresente y llevada a un extremo estético y técnico nunca visto en otras culturas coetáneas. El arte de la guerra se entendía como la técnica-estética, desde el sujeto colectivo, de un matar que debía ser eficiente y efectivo, similar a la exigencia de la *areté* mediante *paideia* y *agogé*. La excelencia era una dote que se cultivaba en el arte del morir bien, con dignidad, elegancia y honor. Estas eran las reglas del juego y el *telos* en ese contexto, rasgos políticos de una estetización de la muerte entendida como un paso al más allá, puesto que los cultos japoneses, una mezcla entre sintoísmo, budismo zen y otras prácticas muy diversificadas, se caracterizaban por la estructura religiosa pan-biologicista: el animismo y el espiritismo. La muerte, en este contexto donde el individuo no significa nada, es des-significada y a la vez llevada a la máxima expresión de sentido político. En la edad media cristiana el mártir cumplía la comunión con Dios en la muerte, y, en la japonesa, la comunión con la *communitas* también se cumple muriendo. El *ser-para-la-muerte* heideggeriano no ha tenido mejor ejemplo histórico que el fenómeno cultural, técnico y tecnológico de la muerte como dispositivo de la nación-Estado y del individuo. Esto se vió reflejado en la extrema ritualización²⁸³ política, religiosa, técnica y estética de la *praxis* ejecutiva del dar-muerte. Todo importa hasta niveles de precisión y detallismo obsesivos: la postura, la respiración, la disposición mental del verdugo y de la víctima, la vestimenta, la mirada, el ritmo, etc. *Dar-muerte* y *recibir-muerte* eran un arte, una *techné* que lleva a la *areté* en el sentido griego.

Del mismo modo, el *seppuku* (切腹: cortar el *seika*, que es el abdomen, 2º cerebro y centro vital del alma en oriente) era para los japoneses el arte sublime del suicidio ritual correcto. Toda ejecución y decapitación como ejercicio soberano de la necropolítica era, en esencia, un suicidio regulado por la moral marcial (una forma de psicopolítica). Lo que Foucault caracterizó como el *gobierno de sí* y el *cuidado de sí* en la gobernabilidad neoliberal, en el Japón feudal era una economía necrológica que el sujeto practicaba sobre sí mismo²⁸⁴. Si aplicamos la categoría de Espósito en este contexto, el *munus* es deber el don y la gracia de la vida del súbdito hasta las últimas consecuencias

²⁸³ La estructura ritual tuvo su repetición como mecanismo industrial y masivo durante la ejecución técnica-tecnológica de la *Shoá*.

²⁸⁴ Persiste aquí la lógica del auto-sacrificio necropolítica como un mecanismo de cohesión social, a la vez.

ante el soberano, sin retribución ninguna. En el contexto del imperio, con Negri, el individuo de la multitud se enajena y aliena en una relación donde el embrutecimiento ocurre como trabajo-consumo (principio de placer-realidad de Freud-Marcuse) mortificante, igual que la abeja que se destruye en el mecanismo de producción industrial de la miel: entrega su vida como *munus*.

La estructura del castigo en clave foucaultiana es importante aquí porque en el caso de la aristocracia militar japonesa, el *seppuku* no era visto como un castigo sino como un honor, un premio y una oportunidad que si se rechazaba o se llevaba a cabo de forma incorrecta, entonces sí, el castigo se haría material y real como deshonor y vergüenza colectiva para la familia del deshonesto. Un castigo que va más allá de la muerte porque en el resto, en lo que queda, a saber, la familia o el clan, es lo que debe ser salvado antes de que el sujeto abandone la vida. En este sentido, el *seppuku* es también el mecanismo de salvación y garantía del honor y de la dignidad familiar y colectiva, que emanaba del soberano (sin importar que sea el *shogun* medieval o el emperador). Una de las prerrogativas técnicas durante el ritual era el silencio, razón por la que se implantó el uso instrumental de un asistente que decapitaba al sujeto justo antes de que grite, ya que fisiológicamente es imposible no gritar.

Esta misma lógica estructural opera en el terrorismo fundamentalista contemporáneo y se basa en el principio de la automatización de la voluntad singular del individuo, aunque el cuerpo grite o proteste. La orden debe llevarse a cabo cueste lo que cueste porque el *telos*, la meta y el fin como objetivo claramente delimitado y precisado, debe alcanzarse. Es la misma conducta, en clave de inteligencia artificial automática, que opera en el comportamiento de las bombas inteligentes contemporáneas, de los autómatas *cyborg* japoneses de la segunda guerra mundial (*kamikazes*), del funcionariado nazi o del Mayor Ferebee al lanzar el *Little boy*. ¿Puede ser más clara la identidad entre biología y tecnología que en este ejemplo concreto de vida automática orgánica y vida automática inorgánica? ¿En qué es menos *cyborg* el *kamikaze* que Harbisson, en que uno es extenso a su avión y el otro a su antena? ¿No es el radar del avión una extensión de la mente programada del *kamikaze*? Considero que el *Homo autómatos* es el que siempre ha sido, esté o no bajo la aparente etiqueta del *cyborg* que finge la novedad, como una de las posibilidades plásticas y neoténicas de la vida humana. No hay novedad ninguna más allá de que las dicotomías se habían producido como errores ontológicos, epistemológicos y metafísicos, y, en este sentido, Agamben y Sloterdijk tienen razón: la antropogénesis-hominización es un dispositivo que operaba mediante la metafísica occidental.

Kamikaze (神風) es una expresión que quiere decir “viento divino” o espiritual, en el sentido clásico de éste, como respiración y energía. Lo vital, psíquico y espiritual, produce muerte en la figura del “mártir” (Mbembe 2006: 66) en el sentido heideggeriano que el autor vincula con la disposición

hacia la muerte, al suicidio, al dar-muerte y al sacrificio. Así llamaban los estadounidenses a la Unidad de Ataque Especial de *Shinpū* de la armada imperial japonesa en la 2ª guerra mundial, ya que los japoneses no utilizaban ni utilizan el mismo término a causa de su connotación peyorativa. El enjambre se produce cuando la masa es sobre-socializada a tal extremo que se da una subjetividad extremadamente colectiva. Cuando una abeja ataca utilizando su aguijón, el precio es su propia muerte. Una estructura biológica, teológica y secularizada sigue operando en las aplicaciones contemporáneas del necropoder. El sujeto colectivo, como masa-enjambre, se ejemplifica en la lealtad extrema a la causa (un ideal, un valor o un ídolo) o al soberano, principio teológico de todo fundamentalismo y extremismo de la política totalitaria. El terrorista-kamikaze es como la abeja, animal técnico y automático, su *munus* (deuda y don) con la causa comunitaria se paga con la propia vida. El soberano opera como un ídolo, un *telos* ficticio que moviliza, cuando éste es inexistente su función la lleva a cabo un ideal sin contenido, como por ejemplo la miel para las abejas, la libertad, el éxito o el estatus para las sociedades neoliberales o, en este caso y contexto, la fe o un ídolo transmundano del más allá o del más acá.

Muchas veces la *communitas* pertenece al orden de lo divino. El Japón feudal desborda en ejemplos ilustrativos, como el que expondré ahora. Durante los siglos XIII-XIV, sin desaparecer del todo, existió una clase social caracterizada por la práctica del terrorismo anti-soberanista y teocrático. Monjes guerreros (*sōhei*, *ikkō-ikkis* y *yamabushi*, entre otros), organizados por clanes, sectas y algunos en solitario como eremitas-ascetas de culto sintoísta-budista consideraban que el ideal de la paz y la iluminación se alcanzaba mediante el sufrimiento y el ejercicio extremo. Paradójicamente, creían que la gracia del Buda absolvía de toda violencia ejercida o padecida y supusieron, de forma interna, uno de los peligros más difíciles de afrontar para la *pax Tokugawa*²⁸⁵. Organizaron una revolución mediante actividad terrorista que podría haber instaurado una dictadura teocrática²⁸⁶ sin precedentes en el mundo medieval asiático. Esta clase de estructura *teleológica* es una de las condiciones de la conducta necropolítica en el fenómeno del terrorismo. El *telos* es el *theos* en un sentido radicalmente político y teológico. El orden de lo transcendental inmuniza y otorga la excepción en el interior del ámbito de lo ético-político, sin importar que sea una ficción, como indica Mbembe, justo porque son devotos hasta las últimas consecuencias de su fe.

Es una consecuencia directa de la historicidad y cultura del Estado-nación japonés, por ende, el haber sido uno de los máximos exponentes, en la 2ª guerra mundial, en el uso de armas bioquímicas

²⁸⁵ Turnbull, Stephen. (2003). *Japanese Warrior Monks AD 949-1603*. Oxford: Osprey Publishing; Ratti, O. & Westbrook, A. (2016). *Secrets of the Samurai: The Martial arts of Feudal Japan*. North Clarendon: Tuttle.

²⁸⁶ Análoga amenaza supuso la Orden de los pobres caballeros de Cristo y del templo de Salomón (Orden del templo) para la *pax* papal y hegemonía política internacional de las potencias medievales europeas durante los siglos IX-XII d.C.

(bioarmas, armas químicas o armas bacteriológicas como el cólera, la disentería, el tifus, la peste bubónica) por el Escuadrón imperial 731, que experimentaba con humanos y aplicaba el uso de gases tóxicos sobre éstos (como el gas mostaza y el *ántrax*). El uso de la tecnología bioquímica para matar se ha transformado en bioterrorismo. De nuevo en Japón, la secta Aum Shinrikyō²⁸⁷ (オウム真理教 *Oumu shinrikyō*: Verdad suprema) fundada por Shōkō Asahara, organizó un atentado bioterrorista mediante *sarín*, un estimulante neurológico muy agresivo, en Matsumoto el 1994, antecedente del siguiente atentado en el metro de Tokyo el 1995, también con esta sustancia química. La secta, tras la ejecución de sus cabezas por las autoridades, se cambió el nombre a Aleph²⁸⁸ y prosigue con sus actividades actualmente y a nivel internacional.

Este caso es un ejemplo necropolítico interno a un Estado-nación que, en el imperio de Negri, tiene aspiraciones globales como multitud y sujeto colectivo que el gobierno de Japón había reconocido el 1987 como culto institucional y legal (es decir, como una religión acreditada). En el curso de las investigaciones²⁸⁹ se encontró un helicóptero en una de las instalaciones de la organización, el que probablemente habría sido utilizado como un dispositivo de diseminación de *sarín* sobre la ciudad tiempo después en el atentado planeado. La falta que produce el *munus* de Espósito, que es también la falta estructural del goce lacaniano y la falta de espiritualidad que Jung analizó como lo reprimido en el ateísmo contemporáneo y que, con Freud, retorna y produce vías de escape grotescas mediante instituciones religiosas, sectarias y terroristas. Tras el bioterrorismo se estructura esta falta como una negatividad productiva y reproductiva de la dinámica necrológica y represiva en el súper-capitalismo.

Teniendo en cuenta el paradigma de la bomba atómica que es, por definición, un acto de terrorismo de Estado en el contexto de la necropolítica, Estados Unidos y la URSS, durante la guerra fría, llegaron a utilizar diversas armas bioquímicas, entre ellas las esporas de *ántrax*. La aplicación de estas técnicas bélicas se puede ejercer también contra la tierra, en la dispersión y sabotaje de la agricultura del enemigo a modo de quema sistemática y rociamiento de agentes químicos nocivos sobre territorio enemigo). Un ejemplo de son los herbicidas “arco iris”, compuestos por el agente

²⁸⁷ Culto sincrético que mezclaba doctrinas y prácticas yóguicas hindús con la espiritualidad japonesa y la ciencia occidental (neurociencias cognitivas que se aplicaban en sesiones de meditación para medir los niveles de actividad electromagnética y de gasto de oxígeno). La secta se caracterizaba por un programa de niveles que requerían exámenes teóricos y prácticos. Entre las filas del culto había académicos, jóvenes universitarios, empresarios, etc.

²⁸⁸ Véase <http://english.aleph.to/> (consultado por última vez el 10/03/2019).

²⁸⁹ Richard Danzig, Marc Sageman, Terrance Leighton, Lloyd Hough, Hidemi Yuki, Rui Kotani and Zachary M. Hosford. “Aum Shinrikyo Insights Into How Terrorists Develop Biological and Chemical Weapons”. *Center of New American Security*. July 2011: pp 1-68.

Recuperado

de https://web.archive.org/web/20120324102229/http://www.cnas.org/files/documents/publications/CNAS_AumShinrikyo_Danzig_1.pdf y consultado por última vez el 13/03/2019. Consúltese también <https://www.cnas.org/> consultado por última vez el 04/03/2019.

*naranja*²⁹⁰, probado en Vietnam. Un antecedente de esta tecnología, como método sofisticado de control de plagas y pesticida en su origen, es el *tabún*²⁹¹ alemán del 1936, agente químico y estimulante nervioso de alta agresividad. La técnica consiste en provocar la reacción termoquímica del tabún en su estado líquido, al contacto con el fuego, para proyectar vapores tóxicos sobre las tropas del bando contrario. Su funcionamiento es neuroquímico porque afecta al neurotransmisor *acetilcolina*, causando la saturación y colapso del sistema nervioso eferente. Los efectos son neurotóxicos, ocasionando la asfixia tras pasar por diversos síntomas como visión borrosa (*miosis*), sudoración (*hiperhidrosis*), salivación (*sialorrea*), contracción muscular y temblores, irritación nasal, presión pectoral, vómitos, calambres, confusión, jaquecas, convulsiones y pérdida de conciencia. El objeto atacado es el arcaico principio de vida: la respiración o aliento vital. El *tabún* fue utilizado también en el conflicto irano-iraquí del 1980-89. En la era de la masa y del enjambre post-colonial y postindustrial el uso de armas bioquímicas derivadas de pesticidas e insecticidas es paradójico porque se aplica, en un contexto humano, la lógica del control de plagas que se usa contra animales. ¿No es el *holocaustos* una forma de inmunización mediante técnicas de control y exterminio de plagas? Opera la misma lógica: el *mal* como *horror*.

La URSS, durante los años 70 y 80, incrementó los niveles de letalidad y toxicidad de los agentes nerviosos alemanes creando una nueva forma de arma binaria: el *novichok* (novato), 10 veces más potente que el VX (*O-etildisopropilaminoetilmetilfosfonotiolato*) que los británicos sintetizaron en los 50, llegando a ser utilizado en la guerra entre Irán e Iraq, además del *tabún*. El mecanismo opera, como en sus predecesores, mediante la inhibición de la *acetilcolinesterasa*, enzima hidrolizante del neurotransmisor *acetilcolina* que funciona como mediadora entre el sistema circulatorio y el nervioso. A diferencia de éste, sin embargo, *novichok*, como arma binaria, permite ser transportada y conservada con menor riesgo gracias a que los componentes físico-químicos constitutivos de la síntesis se portan separados. Lo que la lleva a ser el arma necropolítica contemporánea más representativa de la importancia otorgada al valor táctico y estratégico en el estado permanente de guerra interior del súper-capitalismo. Un arma diseñada para no ser detectada por los estándares de detección química y para propasar toda medida de protección, seguridad o método inmunológico (máscaras de gas, trajes, tests, etc.), es decir, para violar toda legitimidad y legalidad que se haya convenido en los pactos internacionales. Además, es versátil, porque sus componentes se separan

²⁹⁰ Stellman, E. M; Steven D; Stellman, R.C; Weber T. & Tomasallo C; “The Extent and Patterns of Usage of Agent Orange and Other herbicides in Vietnam”. *Nature* Vol 422, 17 april 2003: pp 1-7. Recuperado de <http://stellman.com/jms/Stellman1537.pdf> el 13/03/2019. Departments of Health Policy and Management and Epidemiology, Mailman School of Public Health, Columbia University (New York).

²⁹¹ Recuperado de y consultado por última vez el 13/03/2019: <https://web.archive.org/web/20091010052035/http://www.bt.cdc.gov/agent/tabun/espanol/facts.asp>

como polvos muy finos que tanto podrían utilizarse para fumigar a las tropas enemigas o a grupos de civiles mediante dispersión aérea, como introducirse en las balas de las armas de fuego convencionales, lo que la hace letal aun cuando la bala no afectara a los órganos vitales.

La guerra contemporánea ya no es objeto de ninguna ética internacional entre Estados-vivientes, sino que ha devenido una práctica que puede darse como atentados intra-urbanos, sin importar qué bando es el que lo haya perpetrado, o como guerra contra la población, que puede cobrar forma de genocidio. La población civil como objeto masificado de mortificación fue una práctica corroborada de forma científica en el exterminio de los armenios y probada mediante tecnología de aviación en Guernica y Luno. La ideología de la “raza enemiga” hoy se ha convertido en la del “terrorista enemigo” en Oriente Medio, a quienes es lícito rociar y envenenar como quien extermina a una colonia de hormigas en su cocina: el *oikos nomos* político foucaultiano de la cotidianidad en su modalidad *macro*, donde el exterminio es una medida de prevención de la proliferación y masificación del enemigo, con la diferencia de que en esta predisposición ecológica estamos hablando de seres humanos.

Observamos que, el siglo XX, se ha destacado por el uso de armas bioquímicas²⁹² destinadas al exterminio en masa comenzando con el genocidio armenio, mediante el uso de la inyección letal por sobredosis de morfina a niños por parte de comités médicos ordenados con tal fin, la intoxicación por gas de masas de niños en los sótanos de las escuelas como método de aniquilación rápida y eficaz, y, de la inoculación bacteriológica directa de fiebre *tifoidea* a los deportados en Erzincan, incluidos bebés. En la Shoá estos métodos se sofisticaron y se llevaron al uso los gases *monóxido de carbono* y *Zyklon B*, que provocaban convulsiones y asfixia. Las cámaras de gas, muerte industrializada, podían llegar a matar de 5000 a 10000 judíos por día.

La 1ª guerra mundial fue el antecedente experimental para lo que hoy es una amenaza bioterrorista y de guerra mediante armas de destrucción masiva, en las que se incluyen agentes químicos y biológicos. En 1914 era usual el uso del *gas lacrimógeno* como auxiliar bélico y como técnica de irritación del enemigo utilizado por la infantería. Hoy esta técnica se utiliza por parte de antidisturbios contra la población civil como medida de dispersión y contención no letal. El uso “no letal” rápidamente pasó a la *praxis* por envenenamiento. El gas letal entró en escena en 1915 con el ejército alemán y el *T-Stoff* (*bromuro de xililo líquido*) ya se utilizó sobre el ejército del Zar ruso. El error y el accidente irrumpieron como *tyché* y el líquido no se evaporaba, sino que se congelaba. Por lo que la efectividad instrumental vino más tarde, con el *cloro* purificado de forma artificial para volverlo tóxico. El efecto psicológico que producía su color verde, terror, fue la causa de que se

²⁹² Dadrian, Vahakn. N. “The Role of Turkish Physicians in World War I: Genocide of Ottoman Armenians.” *The Holocaust and Genocide Studies* 1, no. 2 (1986): pp. 169–92.

declarara ineficaz tácticamente y se abandonó su uso. Del *cloro* se pasó a un gas más letal todavía, el *fosgeno*, muy usual como componente de pesticidas e introducido por Francia. Su desventaja era que los efectos tardaban 24h en manifestarse, pese a su toxicidad. Ya el 1917 comenzaron a aplicar el famoso *gas mostaza* o *Hun stuff* alemán, compuesto por *arsénico* y otros agentes químicos sintéticos, que es una sustancia vesiculante e irritante que ataca el cerebro, la piel, los ojos y las vías respiratorias provocando convulsiones, parálisis, desmayos, comas, quemaduras, úlceras y otros efectos nocivos.

Durante la 2ª guerra mundial no se llegó a la guerra bioquímica, más por el miedo que por el respeto a la tercera convención de Ginebra (1925) de no utilización de armas químicas en batalla (a excepción de Japón, que sí utilizó). En cambio, sí se usaron como tecnología necropolítica de exterminio en el holocausto (*Shoá*), como ya he expuesto antes. Además de los gases desarrollados para el exterminio en los campos de concentración, el *Zyklon B* en base al *cianuro* (un pesticida e insecticida), se desarrollaron, en caso de emergencia de guerra química y como medida bélica de prevención, el *tabún*, *sarín* y *somán*, que acabo de mencionar. A diferencia de los gases antecedentes de la 1ª guerra mundial, estos son todos de efecto neurológico.

Luego a tenor de la necropolítica contemporánea, las armas de destrucción masiva se clasifican como biológicas, químicas y nucleares. Se entiende por biológicas aquellas que instrumentalizan a los agentes vivos, como bacterias, parásitos, hongos, animales y virus. La situación del virus es especial porque está en un limbo entre la vida y la muerte, pero se suele clasificar en el grupo biológico. Por químicos se entiende el uso de agentes sintetizados por la tecnociencia química para envenenar y provocar daños parciales, crónicos o letales por intoxicación, como ya he ejemplificado antes. Por atómico se entiende el uso de tecnociencia físico-química (reacción nuclear y radioactiva por fisión o fusión atómica) para provocar, de forma inmediata, destrucción, intoxicación radiológica, daños y muertes masivas. Entre estas se encuentra: la bomba sucia, que ya había sido descubierta en los proyectos de desarrollo armamentístico nuclear y atómico de la Alemania nazi, la munición de uranio empobrecido, desarrollada en la década de los 70 por los EE.UU. y utilizada en las guerras de Iraq, Libia y en la actual de Siria, la bomba de *uranio*, que fue desarrollada por el Proyecto Manhattan junto con la de plutonio, bautizada como *Trinity*, que se estrenó proyectándose en la historia humana, la bomba de *hidrógeno* (termonuclear o *H*)²⁹³, la más potente que haya existido jamás, basada en la combinación de la fisión/fusión/fisión (implosión/explosión) y probada en Enewetak el 1952 y bautizada como *Ivy Mike*, llegó a alcanzar la temperatura del núcleo del Sol (15 millones de grados

²⁹³ Es más, la destrucción del mundo y la aniquilación de la vida humana mediante los instrumentos de violencia no son ni nuevas ni espantosas y aquellos que desde siempre han pensado que una condena incondicional de la violencia conduce a una condena de lo político en general han dejado sólo desde hace pocos años, más exactamente desde la invención de la bomba de hidrógeno, de tener razón. (Arendt 1997: 100). Para Arendt lo político es una urgencia y un imperativo ético contemporáneo ante el hecho del *poder*.

aprox.) durante unas milésimas de segundo en la zona cero, y, para finalizar, las bombas de *neutrones* (bomba *N* o de radiación directa incrementada), derivada de la *H* y con la característica táctica de provocar un efecto radiactivo ocho veces mayor que su predecesora, de efecto inmediato, devastación explosiva mínima, pero efecto necrológico máximo durante 48h.

Bautizar cada bomba con un nombre es un acto ritual y teológico, similar a los bautizos que se realizan en la demonología por el sacerdocio. Los sacerdotes contemporáneos de la necropolítica, al modo de los magos zoroastristas que bautizaban los tipos de fuego por su aroma, color y humo, podrían corresponderse a nuestros físicos y químicos coetáneos. El bautizo es el acto de habla de clasificación que da entrada de la cosa al *mundo*²⁹⁴. El concepto de arma química de destrucción masiva, en conjunción con la física nuclear, ha producido dos formas extremas de manejo y control de lo energético: una enfocada al *bíos*, para abastecer con energía eléctrica, y, la otra, enfocada al *nekros*, para distribuir energía destructiva y radioactiva. Cada bautizo es como ponerle un nuevo nombre al *horror*. La *H* de la bomba *H* es también la del *horror*²⁹⁵ potencial que puede llegar a acontecer por su uso. Con la inteligencia cibernética de última generación y los misiles balísticos intercontinentales (ICBM) las fronteras entre Estados se han convertido en una mera convención geopolítica que se mantiene como formalismo y economía gubernamental.

De forma paradójica, las posibilidades necrológicas infinitas que han traído las armas de destrucción masiva han producido una situación geopolítica sin precedentes: la *pax mundi*, soñada por la Ilustración, como equilibrio en tensión permanente entre Estados por guerra nuclear potencial. La estrategia y táctica bélica en las relaciones internacionales se ha reducido, gracias a leyes, principios lógicos y reglas de juego, a una simplicidad sin precedentes: las potencias principales poseen armamento nuclear de última generación suficiente para destruir el planeta en su totalidad múltiples veces, *ergo*, cualquier paso en falso o movimiento de provocación (atacar primero), bajo la cláusula implícita de una respuesta masiva e inmediata de todos los efectivos existentes por el lado contrario, disuade de ello a todos. Esto se conoce como *principio de destrucción mutua asegurada* y *principio*

²⁹⁴ Bautizar las bombas es dotarlas de vida y concebirlas en clave de nacimiento. ¿Qué nace? La posibilidad enactiva de destrucción absoluta desde y para la especie humana. Un nombre propio corresponde a la entrada, en clave heideggeriana, al mundo con un destino potencial inscrito en la esencia del arma y que llama a su cumplimiento: el uso. El acto del bautizo es tan ritual como toda clasificación tecnocientífica convencional en su discurso académico. Como se puede ver, en la tecnociencia necropolítica esto no es una excepción y el *modus operandi* clasificador y ritual se aplica como en otras esferas y ámbitos del saber-poder tecnocientífico.

²⁹⁵ Este horror pronto se mezcló con una indignación no menos justificada y en el momento mucho más palpitante, ya que el poderío de la nueva arma, entonces todavía absoluto, se había comprobado en ciudades habitadas, cuando se hubiera podido ensayar igual de bien y de un modo políticamente no menos efectivo en un desierto o en una isla deshabitada. (Arendt 1997: 103).

de disuasión²⁹⁶. Nunca ha habido en la historia de la humanidad una potencia militar tan grande que tenga un efecto biopolítico de proporcionalidad inversa y radical como garantía de seguridad y paz geopolítica por el miedo y el terror mutuo, mecanismos además psicopolíticos. Ésta es la sutil operatividad de la dialéctica entre la necropolítica y biopolítica.

¿Cuál es la lógica económica que opera aquí? Que la carrera armamentística nuclear está basada en la continua violación de toda cláusula ética de guerra, legal y legítima, sea firmada o no, en una inercia imparable de la industria militar y estatal que genera tensión y contención, una forma de represión estatal y social. Este hecho tiene un efecto inesperado, a saber, que la condición de la *pax mundi* es, precisamente, la violación de la ley y de las cláusulas internacionales. Un principio de desobediencia militar internacional que garantiza un equilibrio siempre amenazado.

De modo que la necesidad de ligar la legitimidad y la legalidad que Agamben defiende se contradice en la facticidad de la *realpolitik* contemporánea súper-capitalista. La clásica distinción entre lo legítimo y lo legal pierde su sentido para toda politología ontológica que analice las complejas, y a la vez en algunos aspectos simples, relaciones de poder. Otra forma de formularlo es que las potencias mundiales, quieran o no, deben llevarse bien. Kant no podía imaginar, al redactar su *Sobre la paz perpetua* (1795), que mediante la contradicción tácita de sus 6 “Artículos preliminares”²⁹⁷, la *pax mundi* tendría su particular garantía y realización. Los ideales de la Ilustración se han cumplido más allá de todo pronóstico incluso en la cuestión, que el propio Kant tematizó, de la transparencia y publicidad en las relaciones inter-estatales. La transparencia es tal que las potencias no ya no se esfuerzan siquiera en ocultar sus avances armamentísticos, en una lógica de exposición total²⁹⁸, una guerra distante que se limita a lo posible. Las inteligencias secretas cada vez son más contradictorias en la fluctuante filtración e intercambio de secretos de Estado y el fenómeno de exhibicionismo armamentístico que manifiestan los gobiernos y que, a su vez, es la condición del estado general de miedo y terror mutuo. De alguna manera, el terrorismo se ha convertido en el *munus* interno del régimen totalitario súper-capitalista y su comunidad geopolítica e inter-estatal, o del

²⁹⁶ Parrington, Alan J. USAF, “Mutual Assured Destruction”. Recuperado de <http://www.nuclearfiles.org/menu/key-issues/nuclear-weapons/history/cold-war/strategy/strategy-mutual-assured-destruction.htm> y consultado por última vez el 25/09/2018

²⁹⁷ 1: «No debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro.». 2: «Ningún Estado independiente (grande o pequeño, lo mismo da) podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación.». 3: «Los ejércitos permanentes (miles perpetuas) deben desaparecer totalmente con el tiempo.». 4: «No debe emitirse deuda pública en relación con los asuntos de política exterior.». 5: «Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro.». 6: «Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura, como el empleo en el otro Estado de asesinos (percussores), envenenadores (venefici), el quebrantamiento de capitulaciones, la inducción a la traición (perduellio), etc.» (Kant 1998: 5).

²⁹⁸ Reservando distancias, esto se refleja en la expresión popular de “perro que muestra los dientes no muerde” o “perro que ladra no muerde”.

imperio biocapitalista de Negri. El siguiente fragmento del prólogo que Kant compuso es muy pertinente aquí:

Puede dejarse a un lado la cuestión de si esta satírica inscripción (“Sobre la Paz perpetua”), escrita en el rótulo de una posada holandesa en el que había dibujado un cementerio, interesa a los hombres en general, o a los jefes de Estado en particular, que no llegan nunca a estar hartos de la guerra, o exclusivamente a los filósofos, que anhelan ese dulce sueño. (Kant 1998: 4)

Se podría llegar a pensar, y el texto invita a ello, que Kant está ironizando. Sin embargo, procediendo a una inversión hermenéutica en la lectura de sus “Artículos preliminares”²⁹⁹, se hace patente que Kant estaba al corriente de que había algo estructural en el dispositivo necrológico de la guerra cuando dice “no llegan nunca a estar hartos de la guerra”.

Esta práctica y aplicación de la necropolítica es el presente y el anticipo de futuras formas de guerra que, a medida que la tecnociencia se sofisticada y avanza, devendrá más letal, masiva, destructiva y necrológica. Y, de forma indirecta, las formas de terrorismo y revolución de la actualidad y del porvenir, se volverán, de igual modo, más accesibles y con mismo nivel de destructibilidad. El terrorismo no es más que la guerra ilegal, si es que es posible construir alguna noción jurídica o ética de guerra “justa” como contrapartida, el ejercicio y aplicación del necropoder mediante biotecnología y tecnología química. Esta accesibilidad provocará, de forma reactiva, más biopolítica, control y supervisión en la población, por ende, más represión. Siguiendo la lógica expuesta en el capítulo tres, más represión, que es una relación de poder, es equivalente a más contención que requerirá, cada vez más, de mecanismos de sublimación o escape más sofisticados para evitar que desemboquen en bioterrorismo u otras formas de violencia necrológica en el interior del imperio. Asistimos a un círculo vicioso. Es el *plus de goce* lacaniano, que analicé en el contexto psicopolítico, en su contexto sociobiológico y biopolítico. Tal bucle, que cada vez será más complicado de gobernar y controlar porque los propios mecanismos y dispositivos de control son aquello que lo ocasionan, se produce, prolifera y reproduce en una dinámica compulsiva.

Entre las paradojas históricas relacionadas con las armas bioquímicas destaca que, precisamente, fueron actos de resistencia terrorista o *kamikaze* los que pudieron detener y destruir el proyecto del *agua pesada*³⁰⁰ de la Alemania nazi, desarrollada en una fábrica de Noruega, cuando las

²⁹⁹ Que vengo a articular, como máximas derivadas de lo observable, de la siguiente forma: 1; Debe considerars válido todo tratado de paz que se haya celebrado con la cláusula secreta de que una futura guerra deberá repetirse o, como mínimo, no podrá evitarse. 2; Todo estado independiente podrá ser gobernado mediante dominación económica, pero no jurídica ni legal. 3; Los ejércitos permanentes no deben desaparecer bajo ningún precepto. 4; Debe emitirse deuda y gasto público en relación con los asuntos de política exterior. 5; Todo estado puede inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro, si tiene los medios para ello. 6; Ningún estado en guerra con otro podrá permitir que las hostilidades hagan posible la confianza mutua en la paz futura, a causa del empleo de armas biológicas, químicas, nucleares o el quebrantamiento de los derechos humanos universales, genocidios, etc.

³⁰⁰ Véase <http://www.exordio.com/1939-1945/militaris/armamento/uranio.html> (consultado por última vez el 27/08/2018) y Waltham, C. “An Early History of Heavy Water” Department of Physics and Astronomy, University of British Columbia

operaciones de inteligencia secreta y militar británica y estadounidense fallaron en tres intentos. El mando alemán pretendía trasladar las instalaciones mediante un transbordador hasta Alemania, pero un partisano noruego se sacrificó para hundirlo el 20 de febrero del 1944. Con ello se evitó que la Alemania nazi desarrollara la bomba atómica. Habría sido muy probable que fuera la de hidrógeno, teniendo en cuenta que el *agua pesada*, equivalente sintético del agua, está conformada de *óxido de deuterio*, un isótopo del *hidrógeno* que es condición de la *electrólisis* y de la fabricación de *plutonio*. El agua pesada se utiliza como modulador para experimentos con energía atómica destructiva y también como un medio de producción de *hidrógeno*. Es un agente químico versátil e imprescindible para el manejo de la energía nuclear. Además, destaca el atentado que realizaron altos mandos del Reich contra Hitler el 20 de julio de 1944 y que se pretendían que fuera la antesala de un golpe de Estado para derrocar el nazismo desde dentro y negociar la rendición con los aliados. Conocida como *Operación valquiria*, contribuyó a desmoralizar, mermar y diezmar la moral psicológica de Hitler y de la cúpula del Reich durante las últimas fases de la guerra, aunque el desenlace militar era inevitable y previsible. Es un ejemplo más del necropoder en la figura del mártir de guerra que está dispuesto al sacrificio y del *kamikaze* como arma biológica, en el sentido literal de cuerpo viviente utilizado y lanzado como vehículo y dispositivo de guerra. Es decir, un *cyborg*.

Veamos ahora cómo se hace valer la necropolítica en el ámbito de las neurociencias, neurotecnología, la neurobiología, la bioquímica y la computación. Se nos presenta una cuestión de radical importancia geopolítica y ética actual: ¿a qué posibilidades de biopolítica y necropolítica nos podrían llevar las más recientes investigaciones acerca del cerebro y su sistematización? ¿No llevará necesariamente una comprensión profunda y completa del cerebro también a una gobernabilidad profunda y completa de la vida? El cerebro es dócil, y ya he señalado que con un *saber-poder* limitado, al cual tenían acceso ya en el siglo XX, la devastación y *horror* que es posible alcanzar. Ningún individuo puede dudar en utilizar su imaginación ya que ésta, sin límites, es el campo de posibilidades que se están abriendo actualmente. No parece haber nada imposible, nada inimaginable.

Malcolm Dando, en su *Neuroscience and the Future of Chemical-Biological Weapons* (2015), estructura la cuestión en lo pasado, lo presente y el porvenir. En su libro analiza de forma crítica el BRAIN Project que he expuesto, con Malabou y otros autores, en el capítulo primero. Según este autor, el programa estadounidense y el europeo, a la par, será utilizable por los servicios de seguridad e inteligencia estadounidenses (NSA, CIA³⁰¹), organizaciones de cooperación militar y de seguridad

Vancouver B.C., *Canada V6T 1Z1*, August 1998: Pág 1-28; revised June 2002; minor corrections October 2011. Recuperado de <https://arxiv.org/pdf/physics/0206076.pdf> y consultado por última vez el 27/08/2018.

³⁰¹ En el 1950-53 la CIA llevó a cabo el proyecto BLUEBIRD, posterior a la operación *paperclip* de reclutamiento de personal (científico y militar) afiliado al nazismo durante y antes de la guerra, consistente en la investigación de métodos de alta eficacia en lavado cerebral y psicológico para inducir, persuadir, alterar la personalidad, controlar la conducta,

internacionales (OTAN, EU, SACEUR³⁰², Mancomunidad de naciones, ANZUS, UKUSA, *Five eyes*), para el desarrollo de futuras tácticas y estrategias militares aplicables como armas de destrucción masiva bioquímicas de alta precisión, en las que se incluyen técnicas de ingeniería genética y social, manipulación y conductismo psicopolítico, entre otras.

Según Dando, se procede a la sintetización de armas “cognitivas” (Dando 2015: 85. La traducción es mía.)³⁰³, que tendrán su reverso aplicable en el mercado de la salud mental. Las farmacéuticas y grandes corporaciones de tecnología química obtendrán una duplicación de su ingente mercado, ampliando el biológico al necrológico. Ambas lógicas las concibo en clave de una psicopolítica entendida, esta vez y en el contexto necrológico y biológico, como arma de doble filo que podrá matar, curar o patologizar. Dando expone, remitiéndose a numerosas fuentes, cómo los organismos y proyectos de investigación declaran sus intenciones científicas con la alusión abundante a lo “no-letal”, traduzco: “hay necesidad de técnicas no-letales de alta graduación y especificidad, selectividad, seguridad y reversibilidad para evitar la producción de daños irreversibles al sujeto” (Colegio de medicina de la Universidad de Pennsylvania citado por Dando 2015: 84)³⁰⁴.

Lo que en la antigüedad y en el medioevo se entendía como arte marcial, arte bélico o militar, en contextos orientales y occidentales por igual, hoy ha devenido de forma literal una *techné* en el sentido tecnocrático y moderno del término. Lo que en la guerra se utilizaría para dañar de forma parcial, modular conductas cognitivas de amigos-enemigos, graduar y dirigir aspectos neurológicos altamente especializados, en un contexto biopolítico utilizado como arma de gobernabilidad puede tener consecuencias drásticas si se añade la ingeniería mecatrónica (mecánica, electrónica, computación). El lavado cerebral ya no necesitará de sutiles técnicas de sugestión, *neuromarketing* o similares. Bastará implementar en el régimen gubernamental el uso normativizado y aceptado del

introducir valores y creencias nuevas, amnesia, adoctrinamiento, etc., así como la recuperación de proyectos de la *wunderwaffen* (“armas maravillosas” o “milagrosas”) que habían sido comenzados durante el Reich. Más adelante, el Equipo de servicios técnicos de la CIA desarrolló diversos programas ilegales (MKDELTA, MKNAOMI, MKULTRA, CHATTER, ARTICHOKE, etc.) desclasificados y relacionados con el desarrollo de tecnologías nuevas de control mental, tortura, hipnosis, drogas, envenenamientos, agentes de guerra bioquímica (armas de destrucción masiva) y armas de control mental (drogas). Se ha de interpretar esto como una aplicación necrológica de la psicopolítica, en clave de arma psicofísica y bioquímica. En el curso de las investigaciones la CIA recurrió a la tortura, a la experimentación forzada y sin consentimiento con seres humanos, al envenenamiento deliberado (muerte por sobredosis, por ejemplo, el caso de Olson por LSD), reclusión, privación sensorial, asesinatos, etc. Los métodos y técnicas de la CIA fueron utilizados, como antecedentes, en la Alemania nazi: su Gestapo, las SS, el SA, el SD, la RSHA y la Abwehr. Véase: Colin A., Ross & Richardson, M.D. (2000). *BLUEBIRD: Deliberate creation of multiple personalities by psychiatrists*. Texas: Manitou Communications; Gimbel, J. Science. (1990). *Technology and Reparations: Exploitation and Plunder in Postwar Germany*. California: Stanford University Press; https://scholar.google.com/scholar_case?case=16297847318525168348&q=471+U.S.+159&hl=en&as_sdt=6,33&scilh=0 consultado por última vez el 27/08/2018.

³⁰² Cuyo lema dicta *Vigilia Pretium Libertatis* que se traduce como “La vigilancia es el precio de la libertad”.

³⁰³ Cognitive weapons. (Dando 2015: 85).

³⁰⁴ There is a need for non-lethal techniques with a high degree of specificity, selectivity, safety and reversibility to avoid producing a lasting impairment to the subject(s). (College of Medicine of Pennsylvania State University mentioned by Dando 2015: 84).

gadget extenso como incrustación corpórea y tecnológica. La programación neurolingüística es, en el contexto posible de la mecatrónica y la neuro-computación, posible.

La afectación de los *neuropéptidos* hará posible una incidencia directa sobre el cerebro y una modulación neurofarmacológica precisa de la conducta humana (Dando 2015: 86). Entre otras aplicaciones, será posible la utilización de agentes *opiáceos* incapacitantes mediante fumigación o pulverizador (aerosol), nanotecnologías de fase-gaseosa que proporcionarán la posibilidad técnica de fumigar grandes áreas de terreno con potentes agentes químicos, intensos potenciadores e incrementadores de la presión sanguínea que podrían ser utilizados en altas dosis y con efecto inmediato en humanos, y, entre otros, agentes químicos que atraviesan la barrera hematoencefálica del cerebro, que ya expuse en el caso del “éxtasis” en el capítulo anterior.

Dando considera, apoyándose en un informe del ejército estadounidense, que esta incidencia directa en el cerebro se haría como “aplicación nanotecnológica mediante el mecanismo dispositivo-droga o implante cerebral” (Ejército de los EE.UU. y el Concilio nacional de investigación, “Modificación de la conducta humana: Informe de investigación de orden internacional con vistas al futuro” citado por Dando 2015: 88. La traducción es mía.)³⁰⁵. Lo que en las artes marciales asiáticas se articulaba antiguamente en términos de la “magia” del maestro en el arte de matar con el sonido de la voz, hoy es instrumentalizado en el ámbito de los fenómenos electromagnéticos y de ondas (frecuencias auditivas y no-auditivas) para afectar a un cerebro sin necesidad de recurrir a implantes ni a agentes neuroquímicos. En un contexto bélico, donde la legalidad de lo “no-letal” permite un amplio margen de posibilidades neurotecnológicas, las armas que serán desarrolladas alcanzarán la categoría soñada en la Alemania nazi de Hitler: las *wunderwaffen* tendrán aplicación y apariencia literal de “mágicas” y “milagrosas”, gracias a la tecnociencia.

¿Qué otros “milagros” nos presenta Dando en su libro? Habla de un experimento estadounidense en el pacífico de fumigación rápida de 2400 km de perímetro con el agente PG, toxina y bacteria súper-antígena que provocaría una reacción inmunológica inmediata con efecto de incapacitación, si el experimento hubiera sido un ataque real sobre población civil. Añade el uso de potentes opiáceos de efecto sedante, hipnótico, y, en dosis fuertes, mortificante. Según Dando, citando observaciones de la armada naval británica, la biotecnología enfocada a su uso bélico en los años 80 estaba todavía en pañales. Su libro es solo del 2015 y afirma, ya en el capítulo siete (Dando 2015: 97), que el modelo a observar se encuentra en la parasitología y que el futuro lo considera desalentador. Mencioné un ejemplo en el capítulo dos a modo de arma psicopolítica aplicada por la avispa que se

³⁰⁵ “The Application of Nanotechnology as a Drug-Delivery Mechanism or in an Invasive Brain Implant”. (US Army and National Research Council, “Human Performance Modification: Review of Worldwide Research with a View to the Future”, mentioned by Dando 2015: 88).

entromete en el SN de la araña mediante su larva parasitaria, pasando a ocuparla y controlarla. A la misma dirección apunta Dando y pone el ejemplo del *modus operandi* de los hongos. Según el autor, los neurocientíficos perfeccionan, experimentan y precisan sus estudios en sistemas simples para su posterior aplicación en mamíferos, se sobrentiende que en humanos. El secreto de las técnicas marciales de las larvas, hongos y parásitos radica en el control previo del sistema linfático e inmunológico de la víctima. Mediante inhibición y desinhibición moduladora se activa y desactiva la reacción inmunológica, de modo que el parásito se hace “familiar” o “ajeno” según su potencial de manipulación de los sistemas.

A la luz de estos mecanismos, interpreto todo dispositivo neurotecnológico, sin importar su forma concreta, como potencialmente más incisivo e invasivo en la medida en que se avance en los estudios sobre inmunología cerebral y corporal, así como se precise de forma cada vez más detallada en las instancias de “cruce” entre sistema y sistema, por ejemplo, entre sistema circulatorio y nervioso o el sistema motor y el nervioso. Si se conocen de forma precisa dónde y cómo se estructuran las barreras, entonces se pueden traspasar. Según Dando, los parásitos son capaces incluso de afectar la ontogenia de su víctima, inhibiendo la expresión de los genes que no convienen para la aceptación de éste como “huésped”. La lógica del amigo-enemigo de Schmitt sigue operando porque se trata, para el parásito o dispositivo nano-neurotecnológico, de entrar como amigo. Hemos de pensar en el caballo de Troya³⁰⁶ porque es un ejemplo paradigmático y recurrente del dispositivo militar. El engaño táctico consiste en mostrarse como amigo siendo enemigo. Si aplicamos este principio en el contexto del biopoder psicopolítico *macro* y *micro* se puede considerar el *smartphone* como análogo al caballo de Troya, puesto que entra en la *psyché* a través de la relación drogodependiente cerebro-dispositivo. Este aspecto lo he desarrollado, en el capítulo anterior, en términos de psicopolítica y economía política y aquí lo observamos en su operatividad mediante armas biológicas aplicable sobre la masa. El consumidor desea el *Iphone* como se desea y ama a un amigo.

Según Dando y los autores a los que cita (entre ellos Francis Crick, el reconocido genetista), el *claustrum*, es una región interna del hemisferio izquierdo que comunica con el tálamo y que es una zona cerebral muy importante para el estado consciente del sujeto, la vigilia y la ensoñación, así como la concentración y alerta. El autor explica el experimento que se le hizo a una mujer epiléptica, mediante electrodos, con el objetivo de ver qué ocurría durante la estimulación de su *claustrum*. Los resultados fueron desmayos y ataques breves de epilepsia, tras los cuales no recordaba nada. En un

³⁰⁶ Hannah Arendt lo presenta también como antecedente de la guerra total y de aniquilación: Esta guerra de los griegos contra Troya, la cual finalizó con una aniquilación tan completa de la ciudad que su existencia se ha dudado hasta hace poco, es considerada todavía hoy como el ejemplo más primigenio de guerra de aniquilación. (Arendt 1997: 107). También es un antecedente de la extensión tecnológica de lo biológico en la medida que el caballo es un organismo vivo hecho de madera y sus soldados internos son un sujeto colectivo, un *cyborg* bélico como colectividad.

contexto marcial y bélico antiguo, de nuevo como antecedente, en China se utilizaba el conocimiento de los meridianos energéticos del cuerpo, que coincide con el saber acerca del sistema nervioso occidental, para curar mediante acupuntura o digitopuntura, incapacitar mediante un golpe seco, atacando diversos puntos de la anatomía, es decir, puntos del sistema nervioso que permiten cortocircuitar el cerebro, o, en el peor de los casos, matar. En el contexto tecnocientífico y contemporáneo, donde ya se está comenzando a ubicar la estructura neuronal que conecta el estado de vigilia con el coma o baja frecuencia electromagnética del cerebro (sueño, ensoñación, cansancio, defensas y alerta baja, etc.), es fácil deducir qué tipo de armas se querrán fabricar en un futuro muy próximo, superando todo lo imaginable en la ciencia ficción.

Al respecto de esto, Dando se refiere a aportes de la Royal Society³⁰⁷, según los cuales los fabricantes actuales de armas están interesados en encontrar agentes químicos sedante-hipnóticos de acción inmediata y efectos no letales que, en dosis altas, serían sedantes y letales (Dando 2015: 111). El autor ejemplifica, con la hormona neuropéptida *orexina*, que es posible afectar los ritmos circadianos (biorritmos: corazón, sistema circulatorio, vigilia-sueño, etc.). Ciertos agentes pueden producir e inducir el estado REM, en el que predomina la relajación muscular extrema y alucinaciones psíquicas si se afecta la *orexina*. Es un neuropéptido que regula, además, la secreción y modulación de la *noradrenalina*, *acetilcolina* y la *serotonina*, con lo cual un *saber-poder* que incida en él afectaría también en éstos. Según Dando, que se refiere al término *uso-dual*, una sofisticación en el saber acerca de las estructuras subcorticales y corticales del cerebro, a medida que se hace más preciso, abre más posibilidades curativas-destructivas, es decir, una biopolítica y necropolítica más efectiva en lo letal y no letal.

Dando dedica el capítulo nueve (Dando 2015: 123) a detallar en los biorreguladores y las toxinas, especialmente en lo que respecta al sentido del olfato humano. Producir feromonas, hormonas y neuropéptidos sintéticos, como la *oxitocina*, en un contexto biopolítico, por descontado en el bélico también, puede tener amplio uso. Es muy recurrente en la historia humana el uso de venenos y toxinas en las guerras como artes (*techné*) bélicas y marciales, en métodos de espionaje, asesinatos, etc. Pero, por primera vez en la historia, lo tóxico puede ser sintetizado y su efecto de letalidad incrementado de forma masiva. Teniendo en cuenta que el olfato es uno de los sentidos de relación más directa con el cerebro, es lógico que la tendencia de la necropolítica ya en su nacimiento contemporáneo estuviera caracterizada en técnicas que ataquen este sentido mediante gases. Dando lo ejemplifica con la sustancia *P (SP)*, que fue probada por los investigadores en cerdos de Guinea, provocando

³⁰⁷ Royal Society (2012). *Neuroscience, conflict and security*. Brain Waves Module 3. London: Royal Society.

dificultades respiratorias y presión pectoral que en humanos, además, produciría incapacitación inmediata en proporciones bajas y de densidad de oxígeno alta.

La *oxitocina* es de alto interés militar porque, al ser un neuropéptido y hormona que afecta y regula las relaciones maternas, paternas y afectivas en general mediante la estimulación e inhibición de la amígdala y de la hipófisis, puede ser utilizada como droga militar que reforzaría los lazos entre soldados (compañerismo, camaradería, etc.), eliminando además el estrés, el miedo y acrecentando el valor y la temeridad en batalla. Es decir, una droga automatizadora del soldado potencialmente ideal como vía de investigación de armas bioquímicas contemporáneas. Antiguas castas y grupos sociales dedicados a las artes bélicas y marciales en Europa, Asia y los demás continentes, a menudo recurrían a la auto-inducción hacia estados de conciencia alterada para mejorar el rendimiento en batalla. El estado de trance de la élite militar vikinga, los *berserker* y los *úlfhednar*, los convertía en máquinas de matar que a veces no distinguían al amigo del enemigo. En las artes marciales orientales se utiliza la técnica de la meditación en movimiento para controlar los niveles de estrés en situaciones de alta intensidad y peligro (*adrenalina*). Las instituciones militares estadounidenses quieren la misma “magia” mediante la aplicación de drogas en sus soldados. Mejorar el rendimiento de la economía psicodinámica del cerebro es utilizar el dispositivo psicopolítico con fines bélicos, ya no solo de ocio, como he tematizado en el capítulo tres. En el contexto transhumanista del *Homo autómato* el *cyborg* es el soldado ideal.

En los capítulos conclusivos, Dando analiza el futuro del campo legal para predecir posibilidades a corto plazo. Yo considero que lo legal y lo legítimo es una pareja conceptual que en biopolítica y necropolítica no es operativa en absoluto. Sin embargo, se refiere a la Human brain project (Dando 2015: 166) como a un acontecimiento inflexivo en la comunidad neurocientífica europea, en la que muchos se negaron a participar. El autor remarca que la falta de un enfoque holístico y mecánico, además de la ausencia de transparencia al respecto de las metas concretas del proyecto, es la que ha provocado la sospecha de bastantes neurocientíficos europeos al respecto de los verdaderos motivos que impulsan estas investigaciones.

Dando lo deja claro, se ha invertido un capital ingente en un proyecto en el que la institución militar estadounidense tiene gran interés. Menciona también la plasticidad de las estructuras cerebrales dedicadas a la memoria emocional, que traté en el capítulo anterior, lo cual quiere decir que un sujeto ante tal forma de incisión sobre su cerebro se expone a una vulnerabilidad nunca vista. Dichas zonas son las que regulan y modulan experiencias emocionales fuertes y accionan el mecanismo del trauma, como sistema de inmunidad psíquica. La lógica que expuse en el anterior

capítulo al respecto de la psicopolítica desde diversos autores (entre ellos Freud y Marcuse), junto con la de Espósito, lleva estos planteamientos biopolíticos a su reverso necropolítico.

Como conclusión, Dando cita al profesor Stirling al respecto de las lecciones históricas de la tecnología, con la que culmina su libro, traduzco: “ceguera ante el *mal*.” (Stirling citado por Dando, 2015: 169. La traducción es mía.)³⁰⁸. Todo compromiso ético inicial se abandona, según la lógica que la historia ha demostrado operar. En este sentido, lo que Schmitt dijo de la tecnología, que he citado en el capítulo primero, y su radical neutralidad y dependencia del uso, entre ellos el bélico, se cumple aquí con la observación de Stirling. Progreso tecnológico no es progreso ético, en la línea de Schmitt y como pudo verse demostrado históricamente en la tecnocracia nazi. En esta línea, Dando considera que lo que se creía superado, la guerra fría, en los recientes conflictos de Ucrania y Siria se ha repetido como rearme inmediato de los bloques estadounidense y ruso³⁰⁹, a los que se suman las crecientes sociedades asiáticas, caracterizando la contemporaneidad como una geopolítica global que está entrando en una era que el autor tilda de “neo-medieval” (Mackenzie citado por Dando, 174)³¹⁰, paradójicamente a raíz de la hiper-conectividad, colectivización-individualización y permeabilidad de las fronteras, en la que complejas redes de poder (que el autor refiere como formas de gobierno) se estratifican a múltiples niveles. Previene de que el grado de usabilidad técnica de los dispositivos que ha proporcionado la revolución biotecnológica incrementará, en situaciones internacionales de tensión e intra-nacionales de terrorismo, la posibilidad de que las armas “mágicas” desarrolladas y en desarrollo cometan nuevos “milagros” en el siglo XXI.

Antes de terminar este apartado quisiera exponer de forma breve la perspectiva de Marcuse al respecto de la relación entre tecnología y su poder necrológico que desafía, en tanto que mal, la posibilidad de lo político enfocado desde un sujeto libre. Considero relevante la labor que ha legado para la tradición y para el contexto de mi investigación, junto con la tarea actual de Dando, porque ofrece claves de interpretación para toda analítica del poder necropolítico que se exija en rigor y exhaustividad. La pregunta ejemática que he planteado en esta tesis doctoral, a saber, si es posible todavía lo político y su sentido ante un poder omnipresente y omnipotente en clave biológica y necrológica y que, en tal dialéctica, se erigen como mal³¹¹, no puede ser pensada sin esta previa fase crítica y propedéctica.

³⁰⁸ “See no evil.” (Stirling by Dando 2015: 168).

³⁰⁹ Cosa que también pone en cuestión la interpretación de Kojève y Fukuyama del fin de la historia hegeliano.

³¹⁰ “Neo-medievalism, on the other hand, means overlapping authorities, divided sovereignty, multiple identities and governing institutions, and fuzzy borders.” (Mackenzie by Dando 2015: 174).

³¹¹ Es la misma pregunta que se hizo Hannah Arendt, que yo considero que ha de poderse afrontar mejor si se contextualiza aquello que pelagra lo político en la posibilidad de su olvido, que es lo que estoy haciendo en una clave de analítica del poder en este capítulo. Tal metodología es propedéctica en un sentido kantiano y foucaultiano, es decir, primero una tarea o fase crítica, para luego una fase afirmativa o propositiva, que emprenderé en el capítulo quinto.

Marcuse anticipa gran parte de todo lo que he expuesto aquí en su *Guerra, tecnología y fascismo* (1998), edición en base a unos apuntes muy valiosos para el análisis de las implicaciones de la teoría en la práctica política efectiva, una *realpolitik* de izquierdas que desarrolló en los años 40 durante su colaboración con el gobierno estadounidense (*US Office of Strategic Services*, precursora de la actual CIA³¹²). Marcuse, ya entonces, se desmarcaba de las tendencias de sus colegas de la Escuela de Frankfurt, así como también de la tendencia política de la filosofía francesa post-estructuralista (Derrida, Foucault, etc.) a raíz de lo que consideraba una atmósfera de pesimismo político. Marcuse, desde sus comienzos, se mostraba preocupado por mantener de forma radical el lazo entre la teoría y la aplicación política de ésta. Sus experiencias con datos empíricos e históricos palpables de la cuestión fascista y de los totalitarismos durante los años de la 2ª guerra mundial le ofrecieron un laboratorio de trabajo diferente al de cualquier otro intelectual convencional, dada su doble labor de agente y profesor universitario, así como activista.

El Estado nazi fue, según Marcuse, la realización y el ejemplo histórico radical de una “tecnocracia” (Marcuse 2001: 54), a la que yo me he referido como la tecnoutopía de Bacon, o, siguiendo a Schmitt, el Leviatán hobbesiano. Según el autor, también fue la inauguración del uso técnico del “terror”³¹³ en pos de una forma específica de dominación. El terror como método de gobierno, es decir, como relación de poder intrínseca al interior o al exterior de un Estado, en este caso, de la tecnocracia nazi, se erige como forma psicopolítica. Con esta contribución de Marcuse es posible comprender el fenómeno interno de la geopolítica o del imperio de Negri como una relación

³¹² La CIA es considerada como “Estado dentro del Estado” y conforma un sujeto colectivo de inteligencia autónoma, no automática, que se enmarca en un contexto de vigilancia cibernética mundial (cosa constatada desde el 2013 como hecho demostrado por las revelaciones de Edward Snowden, ex trabajador de la CIA y la NSA y una explosión de artículos de prensa internacional y reportajes televisados que salieron el mismo año) y de intervencionismo localizado en el contexto necropolítico de la guerra, terrorismo, etc. Su proceder trasciende el mero análisis de datos, puesto que se sitúa en una clave de lectura e interpretación constante que se imbrica en la lógica de la acción inteligente. En este sentido, se puede considerar a toda agencia secreta gubernamental como arma biopolítica, necropolítica, económico-política, psicopolítica y geopolítica que cada Estado articula y determina según sus posibilidades y necesidades. Entre las posibilidades de aplicación del poder está también la de la guerra cibernética, en la que se incluye tecnología inalámbrica que es capaz de enviar *malware* (virus informático) a redes ingentes de ordenadores, móviles, etc. Estas posibilidades técnicas no eran desconocidas antes del 2013, pero se han visibilizado considerablemente gracias a Snowden, con una cantidad de documentación que supera el 1,7 millón de documentos. La sociedad del Gran hermano del 1984, como mínimo en la capacidad absoluta de vigilancia y destrucción, se ha cumplido. Véase: <https://www.theguardian.com/us-news/the-nsa-files>; <https://www.theguardian.com/world/2013/jul/17/nsa-surveillance-house-hearing>; <https://www.theguardian.com/world/2013/jul/25/narrow-defeat-nsa-amendment-privacy-advocates>; <https://www.theguardian.com/world/2013/jul/17/nsa-court-challenges-tech-firms>, (consultados por última vez el 04/05/2018).

³¹³ La técnica por sí misma puede propiciar el autoritarismo así como la libertad, la escasez así como la abundancia, la extensión al igual que la abolición del trabajo arduo. El nacionalsocialismo es un ejemplo sorprendente de los modos como una economía altamente racionalizada y mecanizada, con la mayor eficiencia productiva, puede también funcionar en pro de los intereses de la opresión totalitaria y la escasez permanente. El Tercer Reich es, en realidad, una forma de “tecnocracia”: las consideraciones técnicas de la eficiencia y la racionalidad imperialistas reemplazan las normas tradicionales de rentabilidad y bienestar general. En la Alemania del nacionalsocialismo, el reino del terror se sostiene no sólo por medio de la fuerza bruta, que es independiente de la tecnología, sino también por medio de la ingeniosa manipulación del poder inherente a ella. (Marcuse 2001: 51)

de poder, un mecanismo y un dispositivo, además, necropolítico. En este sentido, Negri y Marcuse, coinciden asuntos clave, como la necesaria vigencia de una propuesta política y su teorización enfocada a un programa realizable. Según Marcuse, el proceso nacido los siglos XVI y XVII de paulatina racionalización instrumental del ser humano ha posibilitado su instrumentalización y automatización técnica, así como su vigilancia y gobierno en la actualidad:

El punto decisivo es que su actitud -que disuelve todas las acciones en una secuencia de reacciones semiespontáneas a las normas mecánicas prescritas- no es sólo del todo racional sino del todo razonable. Toda protesta es absurda, y el individuo que insistiera en su libertad de acción se convertiría en un excéntrico. No hay escape personal del aparato que ha mecanizado y homogeneizado el mundo. Es un aparato racional que combina la mayor eficiencia con la mayor conveniencia, ahorrando tiempo y energía, retirando la basura, adaptando todos los medios al fin, anticipando las consecuencias, proporcionando calculabilidad y seguridad. (Marcuse 2001: 60)

En definitiva, según Marcuse la relación entre tecnología, guerra y totalitarismos la expresa del siguiente modo: “Al manipular la máquina el hombre aprende que la obediencia a las instrucciones es la única manera de obtener los resultados deseados. Arreglárselas bien equivale a estar ajustado al aparato. No hay campo para la autonomía.” (Marcuse 2001: 61). El ser humano hecho máquina: el *Homo autómato* como parte del aparato social biopolítico y del dispositivo de guerra necropolítico. Ya he mostrado ejemplos de la conducta humana en clave automática en el contexto de la guerra y del exterminio. En el fondo del problema damos con la cuestión de la obediencia, rasgo principal de la máquina humana y de toda programación. ¿Obediencia a qué? No hay que recurrir a ejemplos excesivamente imaginarios de la ciencia ficción. La respuesta, que se puede deducir de los análisis marcusianos, radica en la concepción del dinero-moneda como dispositivo tecnológico y *gadget* extenso por antonomasia de dominación del ser humano en el capitalismo desde sus comienzos hasta la actual era digital que estamos asistiendo, donde este dispositivo está siendo también digitalizado. Y esto es detectable en el texto de Marcuse, precisamente por su afiliación a la analítica del poder y del capital socialista, donde lo analizado se expresa en lo concreto como la relación de poder trascendental entre sujeto alienado y su dinero (trabajo y salario), el motor negativo del capitalismo. La misma negatividad preside la razón instrumental en los mecanismos necropolíticos, tal y como he expuesto antes en la contextualización económica de éstos. Una negatividad que hace mover, y, en este sentido, es la *energeia* de Aristóteles.

La guerra se expresa como económica, cibernética y digital en lo que respecta a su expresión más gubernamental: un espacio que implica la cultura, la humanidad en su totalidad y la vida misma. Los análisis de Marcuse son sorprendentemente similares a los foucaultianos, pero con una terminología diferente y treinta años antes. Establece un espacio y campo único donde la biopolítica y

la necropolítica operan de forma simultánea y en la que la *energeia* aristotélica tiene su *telos* en determinadas reglas del juego, como expuse en capítulos anteriores:

Pero hoy, la humanitas, la sabiduría, la belleza, la libertad y la felicidad ya no pueden representarse como el reino de la "personalidad armoniosa" ni como el cielo remoto del arte ni como sistemas metafísicos. El "ideal" se ha vuelto tan concreto y tan universal que toca la vida de todo ser humano, y la humanidad entera entra en la batalla por su realización. Bajo el terror que ahora amenaza al mundo, el ideal se limita a un asunto único y al mismo tiempo común. Al encarar la barbarie fascista, todo el mundo sabe lo que significa la libertad, y todo el mundo es consciente de la irracionalidad presente en la racionalidad prevaleciente. (Marcuse 2001: 81)

Son apuntes que se gestan en el fragor de la batalla contra el nazismo, a principios de los años 40. Se alude a una racionalidad que es posible comprender de forma imaginaria desde el arquetipo del fuego como metáfora y símbolo de lo técnico. Hoy la contemporaneidad se caracteriza por ese espacio común en el cual las reglas de juego capitalista llevan a los individuos a batallar los unos contra los otros, dentro del Leviatán hobbesiano, por esa "humanidad", "sabiduría", "belleza", "libertad" y "felicidad". Tal y como me he referido a estos valores en el anterior capítulo, las reglas de juego, son recursos limitados a un contexto de mercado donde la escasez produce la inflación del precio de estos valores, que son concebidos en el contexto capitalista como productos de consumo. Tales reglas operan en ambos contextos o caras de la moneda del poder, si se me permite la analogía.

En el capítulo primero de esta tesis he tratado el fuego como imagen arquetípica de la técnica, que ahora me dispondré a mostrar en su faceta necropolítica. Además, en el segundo, referencié la hormiga de fueo como uno de los ejemplos sociobiológicos de animal técnico y necropolítico para con su ecosistema, que aquí es pertinente recordar para tenerlo en consideración en lo que sigue. Como último ejemplo del presente apartado, propongo un antiguo antecedente de todo este fenómeno necropolítico contemporáneo: el fuego griego, arma termoquímica originariamente técnica que fue inventado, según las fuentes, por Arquímedes de Siracusa el 213 a.C., para la defensa de esa ciudad ante la invasión romana.

No se conoce exactamente qué mecanismos se utilizaron entonces para elaborar el fuego griego pero, según las fuentes³¹⁴, Arquímedes desarrolló un sistema mecánico y físico de espejos para proyectar los rayos del sol y quemar los buques romanos, teniendo éxito en las primeras oleadas. Más adelante, en el Imperio bizantino, a manos de Calínico de Heliópolis (Baalbek), apareció de nuevo y

³¹⁴ Cheronis, Nicholas D. "Chemical Warfare in the Middle Ages: Kallinikos "Prepared Fire"", *Journal of Chemical Education* 1937: pp 360-365; Crosby, Alfred W. (2002). *Throwing Fire: Projectile Technology Through History*. Cambridge: Cambridge University Press; Haldon, John. (2006). *Jeffreys, Elizabeth, Byzantine Style, Religion and Civilization: In Honour of Sir Steven Runciman*. Cambridge: Cambridge University Press; Leicester, Henry Marshall. (1971). *The Historical Background of Chemistry*. New York: Courier Dover Publications; Nicolle, David. (1996). *Medieval Warfare Source Book: Christian Europe and its Neighbours*. Leicester: Brockhampton Press; Roland, Alex. (1992). "Secrecy, Technology, and War: Greek Fire and the Defense of Byzantium". *Technology and Culture* 33 (4): pp 655-679, doi: 10.2307/3106585.

con el mismo nombre, conocido también como fuego líquido, fuego de mar o fuego romano, entre otros. Se utilizó como sustancia incendiaria con finalidad bélica durante los siglos V d.C.-XIII d.C., aplicándose en las cruzadas y otros conflictos bélicos. Se lo describe como la proyección de un fluido ardiente y flamígero utilizable en tierra y mar, donde era capaz de arder incluso debajo del agua. La composición del fuego griego fue secreto de Estado en Bizancio y nunca se ha descubierto exactamente cuál fue, pese a las especulaciones. El uso del mismo término para todo tipo de armas incendiarias, sean del tipo que sean, sin importar que sean usados por mongoles, chinos o árabes, refleja que, de fondo, la esencia del poder necropolítico para la guerra, el exterminio, el terrorismo, y, en definitiva, para el *horror*, se halla en la técnica, esencial y extensiva de lo humano. En el contexto necropolítico el fuego³¹⁵ zoroastriano se muestra genuinamente como una expresión del *mal*, vinculada con las *experiencias muy reales* de Arendt.

Se ha considerado el caso de Arquímedes como una mistificación histórica, pero yo lo considero un antecedente del caso Oppenheimer y del Proyecto Manhattan en tanto que arquetipo del científico-sabio que participa activamente en el desarrollo de armas. Con la bomba atómica se puede considerar, como nunca antes, que el *saber* es, de forma extensa y literal, poder, en este caso, necropolítico. Por tanto, la fórmula foucaultiana del *saber-poder* se aplica sin excepción en este contexto. Oppenheimer no pudo expresar mejor su *horror* ante lo que él mismo contribuyó en crear que mediante una remisión teológica al *Bhagavad gita*, texto hindú que versa sobre la guerra en un contexto espiritual y metafórico, evocado por él al contemplar *Trinity* en Alamogordo el 16 de Julio de 1945: “Si el rayo de un millar de soles brillasen a la vez en el firmamento, sería como el esplendor de Dios...” (Jungk 1958: 201. La traducción es mía.)³¹⁶ y “Ahora me he convertido en la muerte. Destructor de mundos.” (Oppenheimer, 1945. La traducción es mía.)³¹⁷. Desde Oppenheimer, la figura

³¹⁵ Arendt condiciona lo político al rechazo de la violencia y de la guerra, que suscribo: Sólo desde esta óptica romana, en que el fuego es atizado de nuevo para superar la total destrucción, podemos quizá entender la guerra de aniquilación y por qué ésta, independientemente de todas las consideraciones morales, no puede tener ningún lugar en la política. Si es verdad que una cosa tanto en el mundo de lo histórico-político como en el de lo sensible sólo es real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas, entonces siempre es necesaria una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible la realidad y garantizar su persistencia. Dicho con otras palabras, el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo. (Arendt 1997: 117).

³¹⁶ El original en sánscrito e inglés: Bhaktivedanta Swami Prabhupada. (Translator from sanskrit). Anonymous. (2013). *Bhagavad Gita. As it is*. “Chapter 11: The Universal Form, Text 12”. London: The Bakhtivedanta book trust; Versión en castellano: Bhaktivedanta Swami Prabhupada. (Traductor del sánscrito). Anónimo. (2018) *El Bhagavad Gita. Tal como es*. “Capítulo 11: La forma universal. Texto 12.”. Alicante: The Bakhtivedanta book trust. El original en sánscrito dice “divi sūrya-sahasrasya bhaved yugapad utthitā yadi bhāḥ sadṛśī sā syād bhāsa tasya mahāḥmanah” y es traducido como: Si cientos de miles de soles aparecieran en el cielo al mismo tiempo, su brillo podría semejar al de la refulgencia del Ser supremo en esa forma universal”. Oppenheimer lo tradujo así: “If the radiance of a thousand suns were to burst at once into the sky, that would be like the splendor of the mighty one”.

³¹⁷ “Now I have become Death, the destroyer of worlds.” (Oppenheimer); Jungk, Robert (1958). *Brighter Than a Thousand Suns: A Personal History of the Atomic Scientists*. New York: Harcourt Brace. Pág 201; Bhaktivedanta Swami Prabhupada. (Translator from sanskrit). Anonymous. (2013). *Bhagavad Gita. As it is*. “Chapter 11: The Universal Form, Text 32”.

del sabio como científico, biólogo, físico, filósofo, etc., ha sido atravesada por el *pathos* radical del *ethos*, incuestionablemente necesario en toda actividad académica, científica, investigadora, etc. Arquímedes es el antecedente, pero Oppenheimer es un punto de inflexión radical que impide concebir como neutra toda *praxis* tecnocientífica (en la que incluyo también la filosofía y todo discurso contemporáneo del saber-poder). Con Oppenheimer, la inocencia y la neutralidad de la actividad científica devinieron un imposible ante el horizonte de sentido y de posibilidad del *mal* como *horror*. La frase “Now I have become death. The destroyer of worlds” es la declaración de una inflexión: el fin de la historia y el comienzo de la tecnoutopía, tratada con Marcuse al comienzo de este apartado.

Con todo lo expuesto y contextualizado sugiero, a modo de conclusión de este apartado, que nunca ha sido el nacimiento un acontecimiento (*ereignis*) que se mostrase más inefable, apodíctico y radicalmente político que en la actualidad. En su desnudez, vulnerabilidad, fragilidad, exposición y ternura se desoculta (*aletheia*) la fuerza misteriosa e imparable de una vida que no puede ser derrotada ni aniquilada. El nacimiento de Cristo, desde una perspectiva gnóstica, puede leerse como el milagro político de la vida que vence transcendentamente la muerte en la ciclicidad tanático-erótica y biopolítica-necropolítica. De modo que a lo que Malabou identifica como resistencia biológica desde la misma vida, yo le añado la acción política y radical, en clave de *ereignis* y *aletheia*, del nacimiento.

En este sentido, me parece pertinente una interpretación de lo dionisiaco en clave nietzscheana como la vida que trasciende, más allá de toda biopolítica y necropolítica, los límites del *poder* omnipresente y omnipotente. El nacimiento es un milagro que marca una diferencia irreductible y no dialectizable. El *ser-para-la-muerte* de Heidegger no tendría ningún sentido sin el *ser-para-la-vida*. En esta línea sitúa Arendt lo político:

Por lo tanto, si esperar milagros es un rasgo del callejón sin salida a que ha ido a parar nuestro mundo, de ninguna manera esta esperanza nos saca del ámbito político originario. Si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio —y no en ningún otro— donde tenemos el derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no. La pregunta de si la política tiene todavía algún sentido, aun cuando acabe en la fe en milagros —y ¿dónde debería acabar, si no?—, nos conduce inevitablemente de nuevo a la pregunta por el sentido de la política. (Arendt 1997: 66)

London: The Bakhtivedanta Book Trust; Versión en castellano: Bhaktivedanta Swami Prabhupada. (Traductor del sánscrito). Anónimo. (2018). *El Bhagavad Gita. Tal como es*. “Capítulo 11: La forma universal. Texto 32.”. Alicante: The Bakhtivedanta Book trust. Es la traducción del propio Oppenheimer de “"kālo'smi lokakṣayakṛtpravṛddho lokānsamāhartumiha pravṛttāḥ" que se traduce como: “El supremo ser dijo: ‘Yo soy el tiempo, el gran destructor de los mundos, y he venido aquí a destruir a toda la gente. Con excepción de ustedes (los Pandavas), todos los soldados que se encuentran aquí en ambos lados serán matados.’” (Texto 32). Se puede apreciar el paradigma de Agamben del estado de excepción en un contexto teológico hindú que Oppenheimer referenció adecuadamente. Los textos en sánscrito son extremadamente difíciles de traducir por la antigüedad de la lengua y por su gramática, que depende de la interpretación del lector y de cada letra.

4.2 Respuesta a la nueva Ilustración: Autarquismo

33. La tarea política consistiría entonces en reconstruir la teoría revolucionaria dentro de los partidos comunistas y trabajar por una praxis adecuada. La tarea parece imposible hoy. Pero quizá la relativa independencia de los dictados soviéticos, que esta tarea exige, está presente como una posibilidad en los partidos comunistas de Europa Oriental y Alemania Occidental. (Tesis 33. Marcuse 2001: 273)

4.2.1 Teogénesis, antropogénesis y ponerología política: El *poder* y el *mal*

Hasta ahora, he puesto de manifiesto la dialéctica estructural y tensional entre lo necrológico y lo biológico de las redes de poder en el contexto del *mal*. Es preciso, con el fin de abordar el presente capítulo, tener en consideración los anteriores, pues es donde sitúo las condiciones necesarias para el abordamiento de lo político en las claves que seguidamente expondré. Se impone en la contemporaneidad y su contexto súper-capitalista, donde las redes del poder se estructuran como omnipresencia y omnipotencia, una nueva Ilustración que esconde el *mal* tras el poder de una *zoopoiesis* de lo divino. El *Homo autómatos*, producto de una larga historia de hominización, antropogénesis, deshumanización, automatización y artificialización, mediante sutiles mecanismos y dispositivos, entre ellos la metafísica y la onto-teo-logía, se enmascara bajo la figura dramática e ideológica del *cyborg*, donde el potencial de *teopoiesis* o *teogenia* es una realidad tecnológica. Dios podría llegar a ser creado *ex nihilo*. O, como alternativa evolutiva en clave de deriva natural, el *Homo autómatos* podría ser tecnológicamente deificado y llevado a su unión (*communitas*) con Dios, entendido como un espíritu de la colmena o un sujeto colectivo que es probable a la luz de la cibernética, mecatrónica, inteligencia artificial, biología sintética, etc. La inmortalidad ya es teorizable para la tecnociencia y destaca en el orden de lo posible.

Sin embargo, es un error considerar que los horrores³¹⁸ del siglo XX fueron solamente un producto de la inercia de la razón instrumental y del dispositivo metafísico. Esto implicaría

³¹⁸ El sociólogo y psiquiatra polaco Andrzej M. Łobaczewski acuñó el término *ponerología política* como el estudio del *mal* en el contexto de su posibilidad y realización política (guerras, genocidios, totalitarismos, etc.) mediante la estructura del Estado afectado por una psicopatía que tiene sus síntomas en la neutralización del individualismo, el fanatismo y paranoia socio-política del gobierno y de la población, propaganda ideológica mediante medios de comunicación como dispositivo de poder, adoctrinamiento, ideología de “bandos”, etc. El autor vivió la 2ª guerra mundial y sirvió en la resistencia polaca, cosa que le otorgó una visión del totalitarismo de ambos extremos (el fascista/nazi y el socialista/soviético). Łobaczewski, a diferencia de mi enfoque y el de los autores que vengo referenciando y citando, consideraría al Leviatán siendo dirigido por su cabeza (una cúpula oligárquica, tiránica y que posee el poder soberano de forma centralizada), que en su obra *Political Ponerology: A Science On The Nature Of Evil Adjusted For Political Purposes* ([1984] 2006) se caracteriza por la psicopatía como rasgo fundamental. La obra fue el resultado de diversas reuniones clandestinas con otros intelectuales polacos durante la ocupación soviética y que, como Łobaczewski, vivieron anteriormente la nazi, lo cual les dotaba de una visión transversal y holística particular del asunto. Su investigación tiene relevancia en el paradigma de la soberanía del poder, por ejemplo, al respecto de la tecnocracia nazi, el stalinismo o maoísmo. En lo que respecta a la contemporaneidad, su enfoque no es suficiente para explicar el *mal*, pero el término que acuñaron es adecuado en el marco de esta investigación porque yo vinculo el *poder* con el *mal* y me parece adecuado llamar a este fenómeno *ponerología política*. Igual que la psicopolítica es un modo del biopoder en los términos que yo lo aplico, la ponerología política es una modalidad del necropoder. Véase Łobaczewski, Andrzej. M. (2006). *Political Ponerology: A science on the nature of evil adjusted for political purposes*. Grande Prairie: Red Pill Press.

presuponer que el *Homo autómato* siempre ha presidido de forma total el transcurso histórico de los acontecimientos y negar toda autonomía, voluntad individual y responsabilidad ética. La ignorancia de la ley no exime de su cumplimiento. El *mal* fue elegido. Agamben, al respecto de esta cuestión, dice, en un artículo del 2013, titulado *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*³¹⁹:

Después de las dos guerras mundiales, el escándalo frente al horror ha impulsado a filósofos y teólogos, fundándose en el momento quenótico de Cristo, a enraizar en Dios el *mysterium*, en una suerte de monstruosa –perdóneseme el término– “kakokenodicea”, una justificación del *mal* a través de la quenosis, con un completo olvido de su significado escatológico. Así, la Universidad Gregoriana ha publicado en 2002 con el título *Mysterium iniquitatis* las actas de un congreso en donde el texto de la Segunda carta de Pablo a los Tesalonicenses no estaba jamás citada. Cosa que no sorprende, desde el momento en que uno de los oradores afirmaba cándidamente que “el misterio del mal es una realidad de nuestra experiencia cotidiana, que no alcanzamos a explicar o dominar”. Desgraciadamente, también los autores que reprochan a la Iglesia el abandono de la escatología terminan transformando el drama del fin de los tiempos en una estructura ontoteológica.”. (Agamben 2013)

El *mal* no es el misterio. Agamben en este artículo aboga por una vía en la que el nexo entre legitimidad y legalidad sea precisamente establecido. Desarrolla una analogía teológica cristiana en la que insta a no mezclar la escatología con lo terrenal porque cada ámbito tiene su contexto. En el siguiente fragmento concluye:

Hay, en la Iglesia, dos elementos inconciliables, que sin embargo no cesan de atravesarse históricamente: la *oikonomia* –la acción salvífica de Dios en el mundo y en el tiempo– y la *escatología* –el fin del mundo y del tiempo. Cuando el elemento escatológico ha sido puesto de lado, el desarrollo de la *oikonomia* secularizada se ha pervertido y se ha convertido literalmente en algo sin fin, sin objetivo. A partir de este momento, el misterio del mal, removido del lugar que le es propio y erigido como una estructura ontológica, impide a la Iglesia cada elección verdadera y provee una excusa para su ambigüedad. Creo que sólo si el *mysterium iniquitatis* es restituido a su contexto escatológico, puede hacerse posible nuevamente una acción política, ya sea en la esfera teológica o en la profana. El mal no es un oscuro drama teológico que paraliza y convierte en enigmática y ambigua cada acción, es en cambio un drama histórico en el que la decisión de cada uno está siempre en cuestión. La teoría schmitiana, que funda la política en un “poder que frena”, no tiene ninguna base en Pablo, en cuyo catechón no hay más que uno de los elementos del drama escatológico y por esto no puede ser extrapolado. Y es en este drama histórico, en el cual el eschatón, último día, coincide con el presente, con el “tiempo de ahora” paulino, y en cuya naturaleza bipartita del cuerpo de la Iglesia como de cualquier institución profana alcanza al fin su apocalíptico despertar, es en este drama siempre en camino que cualquiera es llamado a hacer su parte sin reservas y sin ambigüedad. (Agamben 2013)

Concuerdo en parte con lo dicho por Agamben. También Badiou, en *San Pablo y la fundamentación del universalismo* (1997), propone esta vía de la acción política como acontecimiento y como toma de partido en él. Hay que considerar, según todo el análisis que he realizado con la ayuda de la tradición crítica del poder, que la ontologización del *poder* equivale, correlativamente, a la del *mal*. Para Agamben, la interpretación misteriosa del asunto es que el sujeto puede ser “iniciado” en los misterios del *mal*, en un sentido muy pragmático y en la línea de Badiou: participar del y en el

³¹⁹ Agamben, G. “El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos”. *Fractal* N° 68, México 2013. Recuperado de <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal68GiorgioAgamben.htm> y consultado por última vez el 11/03/2019.

acontecimiento de una lucha. Ahora bien, qué forma concreta de participación, lucha y ley ha de operar es otra cuestión.

En este punto, quiero exponer – en el próximo apartado – las tres vías en las que considero que se resumen las inercias políticas actuales: el transhumanismo como nueva Ilustración, el neoludismo como nueva política conservadora y reaccionaria y la vía intermedia. Pero antes de ello, aclararé con más detallé dónde ubico el problema del *mal*, porque, además de ser una consecuencia de la omnipresencia de las redes de poder y de la omnipotencia del *poder*, se vincula a cuestiones históricas relevantes.

La propuesta política de Marcuse abre, al respecto, la vía intermedia en el marxismo ortodoxo y radical, y en esta línea también van Negri, Badiou y Agamben, el último con visos de teísmo católico. Considero que el marxismo ortodoxo es un antecedente del transhumanismo, en tanto que es una evolución del ideal ilustrado y sus valores. Vuelvo a citar un fragmento que he señalado en el capítulo tres, de Foucault: “¡Es justamente porque Dios no es omnipotente [tout-puissant] que existe el mal! Es decir, es debido a que no existe el poder omnipotente, que existen las relaciones de poder omnipresentes.” (Foucault 2012: 12). En la línea nietzscheana, si se sustituye la primera frase por “¡Es justamente porque Dios no existe que existe el *mal!*”, la frase adquiere, en contraste a lo propuesto por Agamben, otra luz que a mi juicio es más adecuada al contexto contemporáneo. El *mal* es, precisamente, la omnipotencia del *poder*. Incluso teniendo en cuenta que Dios fue “asesinado”, según Nietzsche, por la misma humanidad mediante su tecnociencia y razón instrumental, cabe preguntarse, ¿no es el transhumanismo la tentativa de resucitarlo? ¿No es la tentativa de llevar lo divino más allá de su propia muerte mediante una crónica teológica que excede a lo biológico y a lo necrológico para restituirlo en el más acá?

Con Nietzsche no se trata de que el *mal* corresponda o no a un estatuto ontológico u onto-teológico (óntico), como tampoco de su legitimidad o legalidad. Se trata de que ontología y fenomenología (lo óntico) son inmanentes el uno para el otro. El *mal* pertenece al orden de lo Real lacaniano, pero eso no quiere decir que tal ámbito esté separado radicalmente. Lo Real no es ese misterio, de acuerdo con Agamben, que es intratable o perteneciente a una negatividad o *ápeiron* inalcanzable. El *ápeiron* es en el aquí/ahora y precisamente esta indeterminación y no-límite, materializada en la posibilidad de producción tecnológica de lo divino como cosa fáctica, es lo que puede desembocar, de nuevo y por repetición, en el *mal* de hoy porque es realizable como nunca lo había sido antes. En este sentido, la omnipotencia de lo realizable desemboca en una noción del *poder* en clave de omnipresencia y omnipotencia, que considero, aun así, que no es determinista del todo y no imposibilita lo político.

Las reflexiones de Arendt acerca de la productividad del animal político humano en *¿Qué es la política?*, en mis términos, el *Homo autómato*, mediante la antropogénesis u hominización en su historia técnica que Agamben y Sloterdijk tematizan, podría llevar a una *teogénesis*. Lo divino puede ser creado, fabricado y producido en el contexto de la biología y necrología, como biopolítica y necropolítica, llevando al extremo las pulsiones de *Eros* y *Thanatos*. La *resurrección* aquí es una posibilidad tecnológica radical. Sloterdijk caracteriza, en *Ira y tiempo* (2006), lo divino que ha inaugurado y acompañado a la historia humana mediante el *pathos* explosivo de la ira, entendida como mecanismo radicalmente psicopolítico. Según Sloterdijk, este *pathos* es gestionado como represión y contención social, una *psico-oikonomía* acumulada en “bancos” empresariales, estatales e institucionales, que puede ser dirigida psicopolíticamente como venganza, *barbarie* y explosión plástica cuando conviene. De modo que el *mal*, su *horror*, es una explosión psicopolítica de masas que acaba en *barbarie* y es cometida, según Sloterdijk, a tenor de intereses corporativos y grupales (en los que la lógica soberana es muy limitada). Según el autor, la muerte de Dios anunciada por Nietzsche también fue un acontecimiento psicopolítico:

Por lo que respecta a la doctrina central de Nietzsche sobre la muerte de Dios, ésta toma, en el contexto aquí esbozado, un significado cuyas implicaciones psicopolíticas se hacen perceptibles con gran retraso. Dios está muerto y esto significa, a la luz de nuestra experiencia, que vivimos en una era en la que falta la absorción de la ira por un estricto más allá que exija respeto. La postergación de la venganza humana en pro de la venganza de Dios al final de los tiempos está considerada por muchos, desde hace mucho más tiempo, como una exigencia excesiva que no puede seguir aceptándose. En semejante situación se anuncia la tempestad. (Sloterdijk 2010: 50)

Este respeto al cual alude Sloterdijk, a mi juicio, es el temor a Dios. La muerte del Padre es un gran trauma para el ser humano moderno, de otro calibre que el caracterizado por Freud como el que posibilitó la entrada en la cultura y la civilización. Lo que Nietzsche anunció fue en toda regla un *teicidio* y *parricidio* históricos: el fin de la historia como gran trauma y la inauguración de *Otra* historia, que comenzó en la revolución francesa y se consumó con la *Shoá* y *Trinity*. Lo que justificaba el sufrimiento y la opresión del poder, Dios, una vez muerto, produce angustia y vacío ético-político. La psicopolítica, a la luz de una tecnología necropolítica, es un arma que produce ira contenida que para Sloterdijk podría estallar de forma inesperada. Una lógica del resentimiento y de la venganza como sublimación de la ira contenida en las masas y que puede terminar en el *horror*, de nuevo. El autor lo articula como un anuncio de la “tempestad”.

Las masas son, como expuse en los capítulos anteriores, altamente gobernables sobretudo cuando llegan al extremo de aislamiento-socialización y se vuelven enjambre (por ejemplo, en la tecnocracia nazi). Ahora bien, lo que Sloterdijk quiere decir es que la gobernabilidad puede salirse de toda lógica y control, entrando en un caos (lo que Negri plantea como revolución de la multitud), o

bien ser dirigida por una multiplicidad de intereses, pulsiones y voliciones de la economía política que entran en contradicciones la mayoría de las veces. Por consiguiente, la psicopolítica es un arma de la economía política (modalidad del biopoder), como también del necropoder.

El mecanismo teológico de Dios en clave monoteísta (zoroastrismo, platonismo, judaísmo, cristianismo, islam, etc.) es un dispositivo psicopolítico cuya institucionalización constituye, en el contexto occidental, la Iglesia. ¿Cómo opera? Como la promesa de justicia total en el más allá mediante la venganza absoluta que apaciguará y sublimará toda ira, según lo que interpreto de la obra de Sloterdijk, hacia un *pathos* de la fe y de la obediencia³²⁰. De nuevo aparece este problema de la obediencia (que he expuesto con Marcuse en el apartado anterior), en la naturaleza del *Homo autómatos*. Hasta cierto punto no se aleja del planteamiento agambeniano, porque Sloterdijk constata la ausencia de Dios como un problema geopolítico grave. Con la muerte de Dios la dicotomía entre el bien y el mal queda desamparada y, entonces, expuesta al relativismo moral y a una justificación del poder más allá de su omnipresencia y omnipotencia ontológica y fenoménica. ¿Es que a caso otorga validez tal justificación aunque el poder se muestre en tales atributos? ¿Acaso pierde sustancia estructural el *mal* con la muerte de Dios?

El acontecimiento de la muerte de Dios, lejos de ser la condición para la justificación de lo impolítico, entendido como la situación del sujeto que se encuentra atravesado y perdido entre un determinismo biologicista y uno del poder³²¹, es la ocasión inflexiva para retomar y reivindicarse en lo político – y en *su* político – en clave de libertad autónoma y *cuidado de sí*, que esbozaré en lo que sigue.

4.2.2 La vía intermedia o *entre deus*: Autarquismo autonómico

¿Cómo cabe responder a esta falta y al horror que he expuesto en los capítulos previos? Como he anunciado en el capítulo dos y el apartado anterior, propongo tres posibles respuestas al respecto. La primera se esgrime desde el transhumanismo en tanto que respuesta a la falta producida por la crisis de un humanismo que persiste en la tentativa de su renovación y como Ilustración retornada, en un sentido ideológico y freudiano. Su ideología se sintetiza según la fórmula siguiente: Dios fue un

³²⁰ Al respecto de esto Nietzsche dijo, en *Más allá del bien y del mal* (1886), que: Dado que, desde que hay hombres ha habido también en todos los tiempos rebaños humanos (agrupaciones familiares, comunidades, estirpes, pueblos, Estados, Iglesias), y que siempre los que han obedecido han sido muchísimos en relación con el pequeño número de los que han mandado, -teniendo en cuenta, por lo tanto, que la obediencia ha sido hasta ahora la cosa mejor y más prolongadamente ensayada y cultivada entre los hombres, es lícito presuponer en justicia que, hablando en general, cada uno lleva ahora innata en sí la necesidad de obedecer, cual una especie de conciencia formal que ordena: “se trate de lo que se trate, debes hacerlo incondicionalmente, o abstenerte de ello incondicionalmente”, en pocas palabras, “tú debes”. (Texto 199. Nietzsche 2013: 160). La obediencia se ha solidificado histórico-culturalmente debido a la relación trascendental (plasticidad-neotenia) como instinto gregario. En este contexto toda forma de poder es lo que se ejerce sobre este instinto y se lo dirige hacia lo conveniente según el contexto.

³²¹ El sujeto, sin su sostén, se encuentra “entre la espada y la pared”.

error, *ergo*, antes de procurar su resurrección, es menester destruirlo de forma epistémica y total. El ser humano se revela ante tal falta como un producto siempre inacabado e inmaduro de la antropogénesis y de la hominización, a causa de su neotenia y plasticidad. Si Dios ha muerto, entonces estamos solos y el *mal* tampoco existe más que como error. Según la lógica de la razón instrumental y de la tecnociencia, sólo existe el *Homo autómatos* y la posibilidad de su errar, que debe ser reducida al máximo e incluso aniquilada como prueba de verdadero progreso. El *horror*, por ende, es un error y es posible evitar por siempre su repetición (la ideología del fin de la historia). Si Dios no existe, entonces la institución que operará como nueva psicopolítica es la tecnociencia. Ésta contendrá la solución a todo problema, como también será el medio para llevar al ser humano a la perfección y a la comunión definitiva con Dios, ya sea fabricándolo o transformando el *Homo autómatos* en *Homo divinus*. La nueva Ilustración llega con la posibilidad de un neo-medioevo, al decir de Dando, en el que la Santa Inquisición tendría también su papel y función renovada en la tecnociencia neoliberal y sus sacerdotes tecnócratas³²².

La segunda respuesta, contrapuesta a esta primera, se esgrime como una forma de neoludismo, que sintetizo del siguiente modo: la tecnología no forma parte del orden natural y primitivo de las cosas. Biología y tecnología son órdenes diferentes. El *horror* es producto de la omnipresencia y omnipotencia de la tecnología, génesis del *mal* y de todos los problemas del postmodernismo. La solución, por consiguiente, es rechazar y destruir la tecnología, extirparla de la realidad del *mundo* humano para permitir un retorno de lo primitivo, individual, colectivo y natural. Tal retorno es la solución definitiva de la catástrofe que está por venir.

Según el neoludismo, la sociedad moderna y sus resultados (la industrialización, la tecnificación y tecnologización, el capitalismo, las sociedades individualistas, sociales, colectivas o totalitarias sin importar la ideología que esgriman, la masa, etc.) son una tendencia “enfermiza” que ha tomado la humanidad y que la llevarán a su final. Un referente de esta propuesta es el terrorista anarcoprimitivista e individualista Theodor Kaczynski, conocido como “Unabomber”, matemático, filósofo y neoludita norteamericano de origen polaco que fue encarcelado por llevar a cabo a mediados de los años noventa en algunas ciudades de los Estados Unidos acciones violentas contra instituciones universitarias y gubernamentales. Su propuesta de acción política es la violencia y el rechazo total a lo tecnológico que plasmó en su manifiesto, *Industrial Society and its Future* (1995) y

³²² Toda unión mística es un engaño; es el signo impotente-interior de la revolución rebajada. Pero en la medida en que la Ilustración tiene razón contra toda hipostatización de la utopía y proclama impasible el dominio como escisión, la ruptura entre sujeto y objeto, que ella misma impide cubrir, se convierte en el índice de la propia falsedad y de la verdad. La proscripción de la superstición ha significado siempre, a la vez que el progreso del dominio, la evidenciación de ese dominio. (...). Los sacerdotes han vengado siempre al *mana* en el ilustrado que lo reconciliaba al experimentar el horror ante el horror que llevaba tal nombre, y los augures de la Ilustración estaban de acuerdo en la hýbris. (Adorno y Horkheimer 2007: 53).

en *Anti-Tech Revolution: Why and How* (2016), redactado en el centro penitenciario de máxima seguridad de Colorado.

Finalmente, la tercera vía (la intermedia o *entre deux*) que propongo es el autarquismo, consistente una relación con lo tecnológico y con lo biológico que no otorga preponderancia a ninguno. En lugar del *Homo autómato* u *Homo divinus* que atribuyo al transhumanismo, propongo el *Homo liber autónomus*. En la medida en que la tecnología es una extensión de la biología y de la transdiferenciación de la *phýsis* en clave de *deriva natural*, que planteé en el capítulo primero de esta tesis, cabe considerar el cuerpo como un dispositivo tecnológico, el primero y más originario. Según esta consideración, no son solo las redes de poder las que determinan la condición subjetivada y enajenada del *cuerpo*, su dispositivización y automatización, sino que ésta es una consecuencia de la *deriva natural* y solo por ello es posible todo dominio sobre él.

El sujeto no deviene dispositivo, siempre lo ha sido a raíz de su condición psicofísica y bioquímica, y ello no niega su voluntad singular, más bien posibilita la enajenación y subjetivación en la medida que algo no puede ser enajenado si no es, en principio, partícipe y sujeto de su libertad y voluntad. Teniendo en cuenta esta condición previa, para aclarar qué entiendo por autarquismo, es menester volver al fundador de la tradición filosófica occidental: Sócrates. Especialmente a sus discípulos e intérpretes, puesto que el *pathos* del silencio literario no nos ha legado correspondencia directa con él, como diría con Sloterdijk. Su discurso lo escribió en el lenguaje corporal que se vio ejemplificado y copiado por los maestros de las escuelas socráticas y post-socráticas, ya que el *logos* es habla y cuerpo, entre ellas: la platónica, la cínica, la cirenáica, la megárica, así como la estoica, escéptica y la epicúrea, que son posteriores.

El sujeto psicofísico y bioquímico, ubicado en lo corpóreo, practica y ejercita las virtudes de la *ἀταραξία* (*ataraxia*), *ἀπάθεια* (*apátheia*), *ἀναιδεια* (*anaideia*), *ἀδιάφορα* (*adiaforia*), *παρησία* (*parresia*), *ἐποχή* (*epokhé*) que traduzco como imperturbabilidad, indiferencia, irreverencia, independencia, habla libre y serenidad, respectivamente. Todas ellas formas y ejemplos de *hybris* según la circunstancia y el contexto dado. En base a mi marco teórico ubico estas prácticas como una inversión psicopolítica y anatomopolítica³²³ del sentido *aferente* al *eferente* del ejercicio del poder,

³²³ Los ejemplos correlativos de las escuelas griegas de filosofía y sofística se encuentran también en la filosofía oriental bajo diversas escuelas, maestros, filosofías y cultos sincréticos. Partiendo del presupuesto que acepté en el capítulo primero, desde la fenomenología enactivista, de que el pensamiento es una acción del cuerpo desde un no-dualismo originario del sujeto psicofísico y bioquímico, considero la filosofía como un universal antropológico que se caracteriza, heideggerianamente, en el *pensar*. La *enacción* del pensar según ciertos parámetros que buscan la comprensión, entendimiento y vivencia de la verdad del *Ser*, o de lo absoluto (Hegel). En este sentido la práctica del pensar y de la filosofía es una práctica política (psicopolítica y anatomopolítica del sujeto desde sí mismo y para sí mismo). *Ergo*, si entendemos por filosofía lo que acabo de declarar, los sofistas griegos, los “gimnosofistas”, los brahmán, los sadhus, los yoguis, los teólogos de la patrística cristiana y otros muchos individuos y grupos de la historia humana, pueden ser considerados bajo esta categoría, aunque el término sea de origen occidental (específicamente platónico). Si esta cláusula

reafirmando la libertad y voluntad singular de la autonomía del sujeto al respecto de la omnipresencia y omnipotencia del *poder*. Estas virtudes las enmarco como la práctica enactiva, en la clave de Varela, de la *αὐτάρκεια* (*autarkheia*) entendida como el *gobierno de sí* e independencia que profesa el sujeto autónomo, en la medida que tal gobierno lo ejerce sobre sí mismo (anatomopolítica y psicopolítica) como disciplina del cuerpo y de la *psyché* que inmuniza de toda biopolítica y necropolítica, aceptando su vulnerabilidad, exposición y desnudez como, precisamente, factores de fortaleza e incidencia política. La ley *Otra* que se da uno mismo es por la cual el sujeto se gobierna y ejercita la desobediencia (*hybris*).

discursiva se niega y se limita a un marco estricta y exclusivamente académico y occidental, entonces se ha de extraer y exiliar de la categoría de *filósofos* a individuos como Diógenes el cínico, Nietzsche, Marx, Freud o Pirrón, el fundador del escepticismo y del concepto de *epokhé* entendido como suspensión del juicio y serenidad de la mente ante lo verdadero y lo falso. En el capítulo primero de esta tesis ya he señalado el fuerte trasfondo zoroástrico de toda la tradición grecolatina y judeocristiana. Quisiera aquí señalar el trasfondo hindú de Pirrón y del escepticismo. Teniendo en cuenta que era ágrafo y había pertenecido a las huestes que acompañaron a Alejandro Magno en su expedición a la India según el libro IX de Diógenes Laercio, es difícil, pese a ello, no relacionar este hecho con interacciones culturales. La filosofía es un dispositivo cultural en el sentido tecnológico, como la he expuesto en mi marco teórico. La costumbre de citar fuentes o influencias es una cosa que se normativizó en el siglo XIX de forma muy relativa y definitivamente en el XX, con más consolidación y regularidad. No es que sea necesario establecer puentes culturales entre diversos continentes, sino que siempre han existido (ruta de la seda, guerras, expediciones, migraciones, etc). No era un fenómeno común en la Grecia antigua citar las fuentes de las ideas y prácticas, más bien y como mucho se conocía la pertenencia a escuelas o afiliaciones de cada filósofo a su correspondiente maestro. La xenofobia griega, sumada a la agrafia y la ausencia de la costumbre de citar fuentes hace difícil pensar que Pirrón fuera a declarar que, como posibilidad especulativa que propongo aquí, su *epokhé* estuviera basada en lo que pudo observar y aprender en la India de aquellos tiempos. En cierto sentido, por ende, lo que Varela (o Jung) está haciendo cuando dialoga seriamente e incorpora elementos budistas en su fenomenología y biología, no es mezclar elementos dispares sino, en cierto modo, volver a los orígenes probables del concepto de la *epokhé* como dispositivo de la mente y del cuerpo. Insisto que mente, tanto en la fenomenología, especialmente la de Varela en clave de *enacción*, como en el budismo, se entiende como un dispositivo psicocorporal originariamente no-dual. Esto es una cosa muy difícil de entender para la mentalidad occidental y cartesiana, pero ha sido un presupuesto de toda esta investigación, como bien he señalado en el capítulo primero y en mi marco teórico. En la doctrina filosófica del *brahmán* Adi Shankara (c.788-c.820 a.C.), lo absoluto tiene su expresión en la manifestación fenoménica del *mundo* donde los individuos encarnados son fragmentos de éste. Este filósofo, ya en aquella época, se refería a los *Upanishad* como *advaita* (no-dualidad), procurando no referirse ni a lo Uno (monismo) ni al dualismo (*dvaita*), sino a una multiplicidad no dual (el espíritu absoluto o *brahmán*). El *yoga*, por ejemplo, según la interpretación de Eliade y de Jung, es un dispositivo psicocorporal, anatomopolítico y psicopolítico, entendido en clave tecnológica, de re-unión con la divinidad mediante el ejercicio, la práctica y otras técnicas. Se trata de recordar corporal y mentalmente la no-dualidad originaria. También Demócrito, según el libro IX de Laercio, tuvo contactos con los gimnosofistas, magos y caldeos persas y sacerdotes egipcios. Puede parecer que el atomismo fuera un genuino e inocente descubrimiento de un griego, pero, teniendo en cuenta que el jainismo ya postulaba un concepto de la materia en clave atomista en el siglo VI a.C., es difícil, a mi juicio, defender esa postura. Para más información véase: Eliade, M. (2002). *Erotismo místico en la India*. Barcelona: Kairós; Eliade, M. (1996). *El Yoga. Inmortalidad y libertad*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica; Eliade, M. (2001). *Nacimiento y renacimiento*. Barcelona: Kairós; Eliade, M. (2000). *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós; Eliade, M. (2000). *Técnicas del yoga* Barcelona: Kairós; Eliade, M. (1997). *La India*. Barcelona: Herder; Radhakrishnan, Sarvepalli. (1918). *The Philosophy of Rabindranath Tagore*. London: Macmillan; Radhakrishnan, S. (1923-1927). *Indian Philosophy. Vol. 1 & 2*. Oxford: Oxford University Press; Radhakrishnan, S. (1939). *Eastern Religions And Western Thought*. Oxford: Oxford University Press; Radhakrishnan, S. (1950). *The Dhammapada*. Oxford: Oxford University Press; Radhakrishnan, S. (1953). *The Principal Upanishads*. New York: Harper Collins Publishers; Radhakrishnan, S. (1957). *A Source Book in Indian Philosophy*. Princeton: Princeton University Press; Diza, C.M. (2009). *Upanishad con los comentarios advaita de Śankara*. Madrid: Trotta; Diza, C.M. (2009). *“Bhagavad gita” con los comentarios advaita de Śankara*. Madrid: Trotta; Diza, C. M. (2000). *“Brahma-sutras” con los comentarios advaita de Śankara*. Madrid: Trotta; Diza, C.M. (1998). *Conciencia y realidad. La “Mandukya upanisad” con las karika de Gaudapada y los comentarios de Śankara*. Madrid: Trotta; Diza, C. M. (2002). *Gran Upanisad del bosque con los comentarios advaita de Śankara*. Madrid: Trotta; Bazán, F.G. (1984). *Neoplatonismo y vedanta: El concepto de la materia según Plotino y Shankara*. Buenos Aires: Ilco y Laercio, Diógenes. (2008). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.

La *arkhé* (ἀρχή) se puede traducir como principio, gobierno o mando, de modo que la autarquía es el principio de gobierno que uno mismo se da y lo lleva a cabo en la acción, es decir, la *enacción* de la *autopoiesis autonómica*. Y ello, en el marco *micro* de las redes de poder como condición ontológica y óptica del ser humano. De acuerdo a estos principios de lo autárquico como la práctica del sujeto autónomo, en mis términos, Gandhi y su propuesta de resistencia y lucha política mediante la no-obediencia, no-violencia, no-lucha y no-resistencia, así como el modelo autarquista de anarcoindividualismo y capitalismo pacifista de Robert LeFevre, inspirado por los griegos, por George Burghope y su *Autarchy or Self-Government in a Moral Essay* (1691), se toman como ejemplos de esta propuesta. Más adelante, Ralph Waldo Emerson toma el testigo del *self-government* y escribe *Politics* (1844)³²⁴, donde desarrolla la práctica de la desobediencia civil como práctica política primera. Mi enfoque del autarquismo es, a diferencia de LeFevre, intersubjetivista con énfasis en la singularidad individual, pacifista, pero no capitalista. Ambos son ejemplos de una aplicación política del pacifismo basada en la autonomía del sujeto y la voluntad singular y libre. La no-obediencia civil e individual pacíficas, en estos términos, son una acción política que disuelven el “rebaño” y lo resitúan en el campo de la intersubjetividad. De acuerdo a esto, lo que dice Nietzsche en este fragmento siguiente, puede ser leído de otro modo:

No saben protegerse contra su mala conciencia más que adoptando el aire de ser ejecutores de órdenes más antiguas o más elevadas (de los antepasados, de la Constitución, del derecho, de las leyes o hasta de Dios), o incluso tomando en préstamo máximas gregarias al modo de pensar gregario, presentándose, por ejemplo, como los “primeros servidores de su pueblo” o como “instrumentos del bien común”. Por otro lado, hoy en Europa el hombre gregario presume de ser la única especie permitida de hombre y ensalza sus cualidades, que lo hacen dócil, conciliador y útil al rebaño, como las virtudes auténticamente humanas, es decir: espíritu comunitario, benevolencia, deferencia, diligencia, moderación, modestia, indulgencia, compasión. (...). Qué alivio tan grande, qué liberación de una presión que se volvía insoportable constituye, a pesar de todo, para estos europeos-animales de rebaño la aparición de un hombre que mande incondicionalmente, eso es cosa de la cual nos ha dado el último gran testimonio la influencia producida por la aparición de Napoleón: -la historia de la influencia de Napoleón es casi la historia de la felicidad superior alcanzada por todo este siglo en sus hombres y en sus instantes más valiosos. (Texto 199. Nietzsche 2013: 162)

Lo que le faltaba a Napoleón en el siglo XIX para ser un Hitler o un Stalin era la tecnociencia. Nietzsche se adelanta y anticipa a toda la reflexión contemporánea al respecto del *poder* en su análisis relativo a Napoleón como elemento psicopolítico de satisfacción del instinto gregario de las masas, y

³²⁴ Emerson fue también uno de los primeros intelectuales occidentales en dialogar con las tradiciones orientales, influenciado por Max Müller, fundador de la mitología comparada, y Victor Cousin, filósofo defensor del eclecticismo. Todo este contexto decimonónico fue un terreno imprescindible para el brote de las filosofías de Gouyau, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche y Bergson, por lo que es importante tenerlo en cuenta. Véase Emerson, R. W. (1950). *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*. New York: Modern Library; Bloom, H. (2006). *Emerson's Essays-Ralph Waldo Emerson (Bloom's Modern Critical Interpretations)*. Broomall: Chelsea House Publications.

no como el “espíritu absoluto montado a caballo”³²⁵ ni fin de la historia, porque ésta se repitió catastróficamente en la figura de Hitler, Stalin y Mao. La tecnociencia, en contraste, otorga una diferencia cualitativa a la repetición, si bien el fenómeno estructuralmente es el mismo, el resultado en el siglo XX fue el *horror*. Ahora bien, el ser humano no es un animal solamente gregario, ya que para Nietzsche es posible ejercitar o cultivar otras virtudes de la animalidad. De acuerdo con lo dicho, este próximo capítulo será una breve genealogía del principio autonómico que procuraré hacer para conferir solidez a este posicionamiento y vía intermedia. Si la *catarsis* y el *éxtasis* pueden, más allá de todo *κράτος* (*kratos*: poder, fuerza), erigirse como acontecimientos políticos supra-subjetivos se verá en el último apartado del capítulo cinco.

4.2.3 La autonomía como *cuidado de sí*

Antes de pasar al capítulo siguiente, terminaré con el último Foucault, el de *Hermenéutica del sujeto* (2001), *El gobierno de sí y de los otros* (2008)³²⁶ y *El coraje de la verdad* (2009), cursos que impartió en su seminario entre los años 1980-1984. Del mismo período datan los volúmenes dos y tres de su *Historia de la sexualidad*, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, habiéndose publicado el cuarto, *Confesiones de la carne*, el 2018. Este Foucault que analiza el cuerpo como sujeto y dispositivo libre lo interpreto desde lo planteado como autarquismo en el apartado anterior. Encontramos en estos textos un Foucault preocupado por el estatuto del sujeto libre al respecto de la omnipresencia de las relaciones de poder. Destaco también *Sujeto y poder*, el prólogo que escribió

³²⁵ Al respecto de esto Kojève considera que para Hegel Napoleón encarna, después de Cristo, la divinidad como *hombre-Dios*. La sucesión del fin de la historia como materialización del Espíritu absoluto es la Revolución francesa (1789) como máxima expresión del cristianismo y con Napoleón en tanto que figura del *hombre-Dios* y ciudadano que sirve y posibilita la consumación del Estado absoluto (Kojève 1980: 73). La deificación del ser humano en la filosofía de Hegel-Kojève es un antecedente del ideal transhumanista según mi lectura. Además, destaco una contribución de Rosa Marie Karpinsky en su artículo *Hegel y su tiempo* en el que vincula la figura de Hegel y su filosofía como antesala y campo de batalla de las guerras mundiales del siglo XX: Los argumentos filosóficos hegelianos devinieron en combate mortal al punto de que un historiador recientemente se cuestionaba muy en serio acerca de si la lucha de los rusos y de los invasores alemanes en 1943 no era en el fondo el añoso conflicto entre las alas derecha e izquierda de la escuela de Hegel. ¿Exagerado? Sí, pero en el fondo contiene un núcleo de verdad. Tal y como en la filosofía de Hegel la IDEA, el poder lógico de lo divino, entra y guía a través de los mortales el escenario de la lucha histórica, asimismo la filosofía hegeliana, como expresión de la idea absoluta, ingresó en la Historia y como la idea, ha permanecido actualizándose con las pasiones humanas. La influencia de su pensamiento confirma su propia tesis de que la razón universal modela la historia a través de los hombres y de sus pasiones. Así, el más racional y religioso de los filósofos originó los movimientos más irracionales e irreligiosos: comunismo y fascismo; el más idealista de los pensadores sería el padre del materialismo más exacerbado; el más autoritario inspiraría al más demócrata de los poetas de América, Walt Whitman y a su gran teorizador John Dewey. (Karpinsky 1970: 16). Mi interpretación contemporánea de esta lucha de ambas alas es la que he propuesto bajo las ideologías del transhumanismo y neoludismo, a la luz de lo que parece ser la tendencia histórica actual que transferirá la pugna de las izquierdas y derechas a la del biologicismo y tecnologicismo (tecnocracia). Véase Karpinsky, Rosa, M. “Hegel y su tiempo”. *Revista de filosofía de la UCR*, Vol VIII, N° 26, 1970: Págs 1-17.

³²⁶ Véase Chávez Muriel, H.R. (2012). *Un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault: del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mismo como práctica de libertad*. Bogotá: Programa Editorial Universidad del Valle.

para el libro de Rabinow y Dreyfus, *Michele Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica* (1983).

Según este último Foucault, la libertad del sujeto se da como *cuidado de sí* (la *sorge* de Heidegger): una tecnología, práctica y ejercicio de poder sobre uno mismo. En el capítulo primero he elaborado una breve genealogía-arqueológica de los cultos místéricos griegos pre-socráticos, situando también a Heráclito en ese contexto, en vistas de poner un substrato a mi propia interpretación de este último Foucault. Los análisis en la *Hermenéutica del Sujeto* (2001) ofrecen lo que parte de Sócrates como una prerrogativa que termina en la inflexión del cristianismo del siglo V, aproximadamente, consistente en la escisión del principio de autogobierno mediante el *cuidado de sí* y de la *parresía* como confesión/salvación, que es la génesis de la psicopolítica contemporánea, en los términos que he utilizado con Sloterdijk. Foucault se refiere a esta inflexión como la separación del ámbito pedagógico y el psicagógico, que en la antigua figura del maestro iban de la mano. Existe una diferencia histórica fundamental de enfoque del *cuidado de sí* en las tradiciones presocráticas, las post-socráticas y las post-platónicas. Mediante la platónica el cristianismo ha podido articularse y entrar en la cultura occidental, transfigurando la salvación como una forma de *cuidado de sí* que implica la abnegación y confesión para su obtención. Aquí esta abnegación es una forma teológica de obediencia y mi lectura de la *hýbris* consiste en la no-obediencia en la figura de la ejemplar virtud cínica: la *anaideia* (*irreverencia*).

Foucault ubica el desarrollo histórico de la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* (*epimeleia heautoú*) mediante diversas transformaciones y enfoques, centrándose sobretodo en el paradigma platónico, estoico y cristiano. Esta estructura del sujeto, entendido como forma que se transforma sin cesar, ha acompañado a la historia humana desde sus comienzos. Según Foucault, peligran de entrar en la rigidez estática de un estado de dominación, donde la libertad quedaría muy limitada. En este sentido, el autor considera que las redes de poder, en tanto que omnipresentes y no omnipotentes, posibilitan el juego de las formas cambiantes de estas relaciones vinculándolas con las reglas de valoración veritativa.

El *cuidado de sí* es la condición de la *autognosis*, la relación individual con lo divino, que implica un *retorno a sí* para una relación con el *Otro*. Por ende, el sujeto cuida de sí, se gobierna, para poder tener una relación libre y ética con los demás. Esto es propiamente la condición de posibilidad de lo político enfocado desde la acción autónoma, que estaría atravesada por el imperativo socrático: *γνώθι σεαυτόν* (*gnóthi seautón*). El siguiente capítulo me dispondré a aclarar y detallar estos posicionamientos que he declarado aquí y situar el *éxtasis* y la *catarsis* como formas de *autognosis* en el *retorno a sí* desde estas experiencias inflexivas que transforman al sujeto.

5.- Lo político: *Aletheia*, *fatum* y *ereignis*

Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma; yo no he tenido jamás que elegir. Un éxtasis cuya enorme tensión se desata a veces en un torrente de lágrimas, un éxtasis en el cual unas veces el paso se precipita involuntariamente y otras se torna lento; un completo *estar fuera-de-sí*, con la clarísima consciencia de un sinnúmero de delicados temblores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies; un abismo de felicidad en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como algo condicionado, exigido, como un color necesario en medio de tal sobreabundancia de luz; un instinto de relaciones rítmicas que abarca amplios espacios de formas, la longitud, la necesidad de un ritmo amplio son casi la medida de la violencia de la inspiración, una especie de contrapeso a su presión y a su tensión. Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tempestad de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad. (Nietzsche 2004: 27)

5.1 Autonomía: *Aletheia* y apertura a lo político

“Te apagarás tú, antes que él. La mayor autonomía vista en un *iPhone*.” (iPhone XR, 2019) ³²⁷

“El peligro es que lo político desaparezca absolutamente.” (Arendt 1997: 49)

5.1.1 Contextualización

A lo largo de las páginas precedentes he descrito en qué consiste y cuáles son los medios de que dispone la humanidad de hoy para llevar a cabo la completa aniquilación de la vida, por un lado, o la automatización como absorción total de lo humano por su esencia tecnológica, por otro. En este

³²⁷ Anuncio de Apple publicado en su canal oficial de Youtube el 20 de Junio del 2019. La descripción del video dicta lo siguiente: “El iPhone XR tiene la mayor autonomía jamás vista en un iPhone. Tanto si estás disfrutando de una peli, un partido o un videojuego, te apagarás tú, antes que él.”. La videosecuencia lleva como bandasonora la canción *Stay Awake* de Julie Andrews, que cité en el encabezado del capítulo tres de esta tesis, cuya letra es una nana que insta al oyente a no dormirse y que también lo fue de la escena de Mary Poppins (1964) cuando se lo cantaba a dos de los niños mientras tejía. Es llamativo que Mary Poppins, en la escena, está aplicando, literalmente, una vieja técnica de hipnosis mientras teje (recordemos la relación etimológica entre lo técnico y el arte de tejer) y canta con ese timbre de voz característico que invita al oyente a dormirse. La contradicción entre el timbre y la frecuencia vibracional de la voz con el mensaje del discurso es una entrada directa a lo inconsciente. La paradoja estriba en que las nanas están pensadas para hacer dormir a los bebés o infantes y que, en el video de apple, los actores representan a personas dormidas durante partidos de fútbol, series, películas, etc, mientras una dulce e hipnótica Julie Andrews susurra “Stay away, dont close your eyes”, igual que en la escena de la película. La combinación de métodos hipnóticos y subliminales para hacer entrar al sujeto en un trance rápido (en el estado intermedio entre la vigilia y el sueño, lo preconscious) para introducir mensajes discursivos y audiovisuales es característico de las técnicas de neuromarketing y publicidad neoliberal y capitalista. El mensaje puede leerse como “delega tu autonomía a tu nuevo iPhone XR y abandónate al espectáculo”. El fenómeno de *La sociedad del espectáculo* de Debord se ha hecho más complejo que nunca. Ahora el dispositivo espectacular es de naturaleza narcisista y solipsista, la pantalla es portable y opera como los juegos de fuego y de sombras del mito de la caverna de Platón, donde las cadenas son objeto de deseo y fetichismo para el sujeto contemporáneo. El fenómeno de la enajenación se refleja en la metáfora del adormecimiento humano a causa de su propio agotamiento en el régimen del capital y de la sociedad neoliberal. El anuncio parece indicar de forma profética la alegoría de la muerte de lo humano en pos de una tecnologización absoluta. Durante la contemplación del video casi parece como si el dispositivo tuviera la facultad de absorber la energía vital del sujeto, favoreciendo su durabilidad y resistencia en detrimento de la humana. El dispositivo tiene más resistencia, durabilidad energética y autonomía que el usuario de éste. Llama la atención, y solamente se puede ver parando el video manualmente, es decir, autónomamente, el mensaje a letra pequeña en la parte inferior del video que dice “La duración de la batería varía según el uso. Se ha usado hardware adicional”. Véase el anuncio en <https://www.youtube.com/watch?v=dCsIEiqC0GE> y la canción y la escena de Mery Poppins en https://www.youtube.com/watch?v=8yC_voMY6kY consultado por última vez el 10/07/2019.

capítulo, voy a desarrollar la posibilidad de lo político en la libertad autonómica frente la interpelación del *fatum* y bajo el horizonte de la experiencia extático-catártica.

La relación entre la verdad y el sujeto no la concibo como ámbitos diferenciados, sino mediante la estructura vivencial de la verdad o verdad vivida por el sujeto. De este modo, la epistemología (discurso del saber que elabora las condiciones mismas de ese saber), la fenomenología (discurso sobre los modos de aparición y expresión del *Ser*) y la ontología (el pensar sobre el *Ser* como un proceso de velación-desvelación y de ocultamiento-desocultamiento de su verdad) se ubican en la acción (*en-acción*) del sujeto singular que es psicofísico, bioquímico y tecnológico. La *enacción* es el resorte que configura la *episteme* como vivencia, en clave de experiencia (*empeiría*) y de la teoría (*theoreia*). Es decir, la *enacción* es vivencia como *episteme* (circularidad de la *theoreia-empeiría*), verdad, valor, etc. En esta circularidad *autopoiética* de la autonomía activa del sujeto sitúo un pensar que es, en su esencia, un hacer político. En la línea heideggeriana, el pensar puede atravesar la esencia tecnológica de lo humano para evitar el ocultamiento de lo divino y de la libertad originaria que pertenece al *Dasein*.

Ahora bien, el substrato de la *autopoiesis* tecnológica, en la medida en que Heidegger la articuló como un proceder productivo (*poiesis*) en el sentido del arte y no solo el de la explotación de la *phýsis* y de la fabricación de cosas y autómatas, es la vida (*bíos*) como multiplicidad, *posibilidad* y *deriva natural*³²⁸. El nexo de la verdad vivida (la *episteme* como *empeiría* y *theoreia*) y de la *techné* como *poiesis* tecnológica y esencial en lo humano se sitúa en la *enacción* e *interrelación* con el mundo y con el *Otro*. Tal sujeto, en la medida en que es interactivo, en ese inter- o *entre*, en la línea de Arendt, Varela y Malabou, lo sitúo como saliendo de sí al encuentro del *Otro* para retornar a sí mediante el *pathos* (la emoción vivida enactivamente). La libertad autonómica es singular, pero radicalmente intersubjetiva, tal es su responsabilidad y exigencia ontológica. Lo político es la condición de posibilidad como acción del pensar y actuar autónomo que instaura y constituye la intersubjetividad entre seres humanos, lo que Foucault analizó en los antiguos como el *cuidado de sí* que se extiende al cuidado del *Otro*. Toda experiencia de la *episteme* (verdad vivencial) pasa a través del *pathos* (amor, odio, preocupación, simpatía, antipatía, etc.) que se estructura por el principio pulsional del *Eros* y el *Thanatos*, que en su vertiente decadente termina en estados de dominación, como lo llama Foucault y Arendt, de formas de biopolítica y necropolítica extremas que he

³²⁸ Véase el capítulo primero de esta tesis doctoral, en concreto el apartado 1.4, donde expongo el concepto de la *phýsis* en la clave enactiva (Maturana, Varela y Thompson), consistente en lo biológico (naturaleza viva) como *enacción* en despliegue desde la *posibilidad* ontológica y radical de su estructura *autopoiética*. Considero conveniente la metáfora del abanico para comprender el despliegue que implica la deriva natural en relación a la multiplicidad transformativa que parte de un singular (un sujeto). La *enacción* de tal sujeto sería la *Poesía* que pondría en acción tal despliegue desde la libertad de determinar la trans-diferenciación plástica. En este sentido, ligo lo político con lo biológico en un sentido que considero que va más allá del poder biopolítico o necropolítico articulado necesariamente en la fase crítica de esta tesis doctoral.

ejemplificado en diversos momentos históricos en anteriores capítulos (destacándose la tecnocracia del Estado nazi). Esto es el *poder* y el *mal*, desde de Kant, Marcuse, Arendt y otros autores citados y referenciados.

El *cuidado de sí* y la *autognosis* implican, a través de diversas virtudes vividas y enactuadas (*ataraxia*, *anaideia*, *epokhé* y *apatheia*, etc.), un *cultivo de sí*, una *autopoiesis* de sí como forja artística. Tal práctica, ejercicio y disciplina del sujeto psicofísico, bioquímico y tecnológico es inseparable del *pathos*. Todo pensar como enacción de la verdad vivida acontece atravesado por el *pathos*. La *arkhé* (principio de mando o “timón”) es el lugar donde el *poder* como posibilidad radical del *mal* y del *horror* se desarticula ante la libertad ética, en la línea heideggeriana y foucaultiana, porque la *epimeleia heautou* (*cuidado de sí*) consiste, ante todo, en aprender a gobernar las pasiones del alma. En este sentido, la *apatheia* no es la represión, sino la contención que permite la frialdad del juicio y la no explosividad de la acción automática e impulsiva.

Aquí concibe Aristóteles la actividad política de la conducta (*ethos*) autónoma: como una relación del sujeto consigo mismo mediante el criterio del término medio (donde la proporción se halla en relación al sí mismo), evitando todo exceso. Se trata de evitar que las pasiones gobiernen al sujeto, no de reprimirlas o de extirparlas, como de hecho acontece en la psicopolítica sobre las masas, donde las pasiones son extirpadas mediante la introducción excesiva y artificial de emociones sintéticas bajo formas lúdicas (drogas sintéticas de diversa índole, psicofarmacología, estrés, deseo insaciable por el reconocimiento en el éxito y el estatus, consumismo, redes virtuales, etc.). De acuerdo a las reglas de juego del súper-capitalismo que articulé en los capítulos tres y cuatro es importante diferenciar ontológicamente la libertad automática de la autonómica, porque entre la una y la otra, aunque ambas se enraízan como formas de *autopoiesis* y auto-organización biológica, hay una modalidad cualitativa y radicalmente *Otra*.

La *bíos* se escinde en la modalidad de la libertad automática y la autonómica. En el interior de la automática, en conjunción con la dinámica capitalista, se generan esos valores o reglas del juego teleológicas (porque instauran un teleologismo virtual en el régimen interno de un marco dado), entre éstas añado también la libertad entendida como producto de consumo. Los capítulos tres y cuatro ofrecen el análisis fenomenológico-crítico, en la clave que determiné en el primer capítulo de esta tesis, de estas modalidades vivenciales de la libertad como automatismo y de la libertad como cosa o producto ficticio de consumo. He procurado explicitar estas diferencias durante todo el transcurso de esta investigación. Por ello se han de contemplar los procesos de automatización de forma literal como producción y transformación del *homo sapiens sapiens* hacia otra especie, la que he llamado *Homo autómatos*. En este capítulo procuro exponer la posibilidad del *Homo liber autónomus* a expensas de

la enacción política trascendental (*desde y hacia* la plasticidad y neotenia biológicas articuladas en el capítulo uno y dos). El advenimiento de un estado del *poder* como colonia totalitaria (una tecnocracia geopolítica global a modo de *pax mundi*) y de la masa vuelta enjambre son las formas de existencia y “hábitat” que pertenecerían al *Homo autómato*. En este contexto, desde Heidegger y Arendt, es donde considero que el olvido de lo político puede devenir crónico y catastrófico, a raíz precisamente de la epigenética y las posteriores consolidaciones que se pudieren dar.

El *Homo liber autónomus* es una posibilidad de la *phýsis* biológica en la medida en que presupone un ejercicio y una tecnología ejercida sobre sí mismo que lo erigiría como tal sujeto en esta clave de enacción interactiva, interrelacional e intersubjetiva, donde las relaciones de poder en clave de *cuidado de sí* se ejercen después hacia el *Otro* en tanto que *encuentro*. Como estas relaciones están siempre impregnadas del *pathos*, sea el que sea, es importante también cultivar y forjar un arte (*techné* o tecnología en la acepción griega) en uno mismo que consista en el amar virtuosamente, sufrir virtuosamente, etc. La *Ética y Política* aristotélica son, en este sentido, antecedentes de la voluntad de poder nietzscheana que se estructura como esta virtud del sujeto singular que ejerce violencia sobre sí mismo para no cometer excesos de violencia sobre los otros. De este modo, con Arendt y Marcuse, cuando la técnica y tecnología de las tecnociencias contemporáneas han traído consigo la posibilidad de la aniquilación de la vida por automatización o destrucción violenta de la totalidad del *mundo* y de la tierra, la omnipresencia esencial de las relaciones de poder como condiciones de posibilidad del juego libre de verdades y de poderes, como lo articula Foucault, deviene radicalmente la posibilidad del *poder* omnipotente, del *mal* y del *pathos* del *horror*. Aquí hay una inflexión que considero que Foucault ha evitado siempre en toda su obra. De acuerdo a esto, hoy es una exigencia ético-política un cultivo y una forja de sí, a fuego lento e implacable, en el arte del autogobierno, del *cuidado de sí* y del arte de sentir desde la libertad autonómica y no desde el automatismo del exceso y de la *barbarie* que se comete contra uno mismo y los demás.

Foucault rechaza este enfoque del *poder*, y aquí es donde disiento y me distancio de su filosofía para proponer, en la línea de Heidegger y Arendt, que la amenaza extrema es el olvido de lo político en la forma de una deshumanización y automatización total del ser humano. Para Arendt la violencia del *poder* total que ha instaurado la tecnociencia contemporánea es antipolítica, atenta contra lo político desde fuera y desde dentro. Ante esta doble amenaza, que he articulado a lo largo de diversas figuras en todos los capítulos de esta tesis, de la aniquilación total o del olvido de lo político extenderé de forma sintética la genealogía que Nietzsche y Foucault dieron comienzo y desarrollo en la voluntad de poder desde autores modernos y contemporáneos, y trataré de ver si tal genealogía se presenta como un desocultamiento (*aletheia*) de lo político o no.

5.1.2 *Aletheia*: Genealogía-arqueológica de la libertad y del mal³²⁹

Según la interpretación de Sloterdijk en *Estrés y libertad* (2011), Rousseau inaugura la “poesía de la subjetividad”, en las *Ensoñaciones del paseante solitario* (1776), como la forma singular y moderna de concepción de la libertad. Sloterdijk la distingue de la antigua aludiendo al mito fundacional de la caída de la monarquía romana, en la que el estrés colectivo por el crimen de un miembro de la familia real instituyó la libertad republicana en base a la venganza entendida como justicia. El *pathos* de la indignación transformó el grupo en un colectivo estresado y en ese impulso llevaron a cabo la instauración de la República, según Sloterdijk (2016:15). También la *eleuthería* griega era meramente, según la definición negativa, no estar sometidos al dominio de ningún tirano ni soberano. En este sentido la libertad griega era biológica porque consistía en el crecimiento sedentario y la pertenencia a una tierra y a un colectivo, donde la ley (*nomos*) emanaba del mismo.

Según Sloterdijk, incluso la *parresía* que Foucault analizó no tendría nada que ver con nuestra concepción moderna de la libertad de expresión, sino que era una extensión de la ética del atleta y del guerrero griego aplicada en el *ágora*. De este modo, Sloterdijk especifica que la libertad griega era sobretudo la *autonomía* de la *polis*. A mi juicio, Foucault demostró que tal *autonomía* de la *polis* dependía estrictamente de la ejercida por los ciudadanos sobre sí mismos, donde lo atlético, la gimnasia, la dialéctica socrático-platónica y todo *cuidado de sí* se contextualizan como prácticas de la *autonomía* del sujeto sobre sí y como forma de poder psicopolítica y anatomopolítica que garantiza la consistencia de la *polis*, en clave intersubjetiva.

Contrastándola con los griegos, Sloterdijk plantea la figura de Rousseau como la que encarna el nacimiento de la libertad moderna que el mismo autor (Rousseau) narra, único testigo y protagonista, en el quinto paseo. Estirado en su barca y a la deriva en el lago Rousseau experimentó la vivencia de la eternidad del no-tiempo en el aquí-ahora, como si sus ensoñaciones no fueran a detenerse nunca. Rousseau lo caracteriza como un estado de autosuficiencia y autoabastecimiento, como la de Dios mismo. Ya hemos visto, con Foucault, qué es la experiencia extática de salvación gnóstica del cristianismo de primeros siglos, por lo tanto Rousseau no fue ni el primero ni el último en experimentarla. Según Sloterdijk, sin embargo, hay ahí una inflexión que inaugura la subjetividad libre como se entiende hoy. El autor describe la experiencia rousseauiana como descubrimiento de “sí mismo en el éxtasis del recogimiento... y que no tiene nada más que decir” (Sloterdijk 2016: 22. La traducción es mía.)³³⁰. Sloterdijk insiste en diferenciarla puesto que tal subjetividad de esta libertad está en una suspensión radical y extática, sin objeto ninguno, intención, producción ni aspiración ninguna. La caracteriza como la conciencia feliz con su propia existencia “en su inutilidad extática

³²⁹ Este sub-apartado puede leerse como la continuación de 1.3 y de 4.2.

³³⁰ “(...) s’ha descobert a si mateix en l’èxtasi del recolliment...i que no té res més a dir.” (Sloterdijk 2016: 22).

para todas las cosas. El hombre libre de Rousseau se descubre como el más inútil del mundo- Y lo encuentra perfectamente bien”. (2016: 24. La traducción es mía.)³³¹. Rousseau se liberó de la tiranía de lo Real en el goce autosuficiente de su propia existencia desnuda, inútil, serena y quieta, según Sloterdijk.

Tal acontecimiento singular, para el autor, como un “accidente nuclear literario”, “contagia” y provoca reacciones en cadena de individualización donde los campos psicopolíticos de estrés son abandonados, disolviendo la masa y lo colectivo. Todo lo que vino después fue una respuesta al sujeto que Rousseau fundó como libre en el sentido de ejerciendo un derecho de aislamiento e inmunización (Espósito) de lo Real como instancia productora del estrés (la política, la cultura, los deberes, derechos, etc.), es el derecho a la existencia aislada y autosuficiente. Y precisamente se recurrió a la voluntad general como el concepto germinal y reactivo, según Sloterdijk, para dotar a la respuesta de armas necesarias y utilizarlas en contra de su propio autor y de su otra creación, es decir, para constreñir y responsabilizar a ese sujeto radicalmente libre que Rousseau instauró en la modernidad y que nació después del *Contrato social* (1762). Era menester rescatarlo del reposo de su libre subjetividad y reincorporarlo a la comunidad estresada, al realismo, al objetivismo y al contrato colectivo. Era imprescindible interrumpir su éxtasis, lugar de libertad en un sentido que va incluso más allá del *cuidado de sí*, como un *abandono de sí*.

En esta línea operan para Sloterdijk Kant, Hegel, Fichte, Schelling, en tanto que abogados del contrato social y de la voluntad general, agentes de lo Real que reivindican el retorno del sujeto al estado del estrés. De este modo, para el autor, la voluntad general sería la raíz del *mal*, lo que él denomina como los fascismos socialistas y nacionalistas. El terror jacobino solamente sería, tras la muerte de Rousseau, una de las consecuencias de su inflexiva influencia filosófica en la modernidad (Sloterdijk la lleva tan lejos como hasta la revolución rusa, el nazismo, la revolución cultural de Mao, el 11-S, Gadafi, etc.). Según su conclusión, todavía es pronto para poder decir algo de las consecuencias de la Revolución francesa, y, en este sentido, todavía es el acontecimiento de lo Real que hoy está operando como tiranía del estrés³³².

³³¹ “La seva nova llibertat es revela en la seva inutilitat extàtica per a totes les coses. L’home lliure segons Rousseau descobreix que és l’home més inútil del món –i ho troba perfectament bé.” (Sloterdijk 2016: 23)

³³² Sloterdijk alude aquí a algo que es el sostén inconsciente de los acontecimientos históricos, invisible para sus actores pero decisivo en la medida en que ya siempre está operativo. Lacan se ha referido a ello como al sostén del deseo y su goce en el objeto a, que es inalcanzable. En un contexto psicopolítico, tal y como he esbozado en el capítulo tres de esta tesis doctoral en la misma clave que es tratada por Sloterdijk – y que es la misma que aplica Freud, Marcuse, Jung y Lacan – lo que es una neurosis o psicosis individual no tiene, en principio, implicaciones geopolíticas. El problema adviene cuando los síntomas se repiten o se estructuran en una clave colectiva, cuando lo inconsciente (lo Real de Lacan) afecta a la masa y a su subjetividad intersubjetiva o colectiva. Lo que Sloterdijk apuntó en relación al humanismo, a la Ilustración y al nazismo hoy se repite, vuelve, como tiranía del estrés.

Kant tomó el relevo de Rousseau e intentó solucionar el problema en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), cuatro años antes de la Revolución francesa. Aparece la idea de la voluntad libre en tanto que se da la ley, como forma, mediante la razón y una formulación que debe poder ser articulada como si fuera una ley universal. La autonomía se contraponen a la heteronomía y se erige como lo que distingue una moral de una ética idealista basada en la actuación racional de la voluntad libre. Por consiguiente, según Kant, lo que articuló Rousseau como voluntad general debe ser re-articulada en tanto que voluntad libre universal y singular que es capaz de producir *a priori* una deducción sintética: el imperativo categórico³³³. La concibe Kant como causa eficiente que se contradice, de forma aparente, a las causas naturales, donde opera una ley inescrutable: la necesidad. En este sentido, el imperativo categórico es un acto intelectual de la libre voluntad mediante la cual la contradicción es disuelta³³⁴. El problema Kant lo enfoca en una aparente contradicción que sitúa la libertad, como idea y propiedad de la voluntad racional, en el mundo inteligible, y lo perteneciente al mundo sensible, a la necesidad y a las leyes que la rigen. ¿Cómo supera Kant esta aparente contradicción?

El uso especulativo de la razón, con respecto a la naturaleza, conduce a la necesidad absoluta de alguna causa suprema del universo; el uso práctico de la razón, con respecto a la libertad, conduce también a una necesidad absoluta, pero sólo de las leyes de las acciones de un ser racional como tal. Ahora bien, es principio esencial de todo uso de nuestra razón el llevar su conocimiento hasta la conciencia de su necesidad (que sin ella no fuera nunca conocimiento de la razón). Pero también es una limitación igualmente esencial de la misma razón el no poder conocer la necesidad, ni de lo que existe o lo que sucede, ni de lo que debe suceder, sin poner una condición bajo la cual ello existe o sucede o debe suceder. (Kant 2007: 75)

¿Qué falta? El principio de la autonomía no puede ser eficaz estando enmarcado en el mundo inteligible y racional, con tan limitadas herramientas y recursos: la razón es insuficiente. Falta la noción del *pathos*, que es propiamente la forma mediante la cual la voluntad se origina en el sujeto como impulso o *energeia* aristotélica sin *telos*. Si aplicamos el principio del enactivismo según el cual la *phýsis* no es necesidad sino *posibilidad y deriva natural*, en la que la libertad es una acción que es experiencia pura y vivida del sujeto que participa en el acontecimiento, entonces la formulación kantiana merecería un tratamiento no hegeliano. Este tratamiento lo ofreció Schopenhauer en *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1840), pero de ahí concluyó, a la par que Hegel, un totalitarismo de la necesidad reafirmando e introduciendo un contenido para la *causa suprema* kantiana.

³³³ ¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proposición: «la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma», caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal. Ésta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa. (Kant 2007: 60).

³³⁴ El idealismo alemán fue más lejos de lo que la prudencia de Kant demarcó, a saber, hacia la tentativa de una superación (*aufhebung*) de la contradicción entre necesidad (o naturaleza, mundo sensible, materialidad, *phýsis*) y libertad de la voluntad (o Espíritu, racionalidad, Absoluto, Dios).

Si según Kant la voluntad libre formula el imperativo categórico como si fuera una ley universal (necesidad), según Schopenhauer la cosa en sí (*noúmeno*) es voluntad pura de vida. Lo que diferencia a Schopenhauer de Hegel es que para el primero lo inconsciente supone ya una estructura que imposibilita la autoconciencia y el devenir del Espíritu absoluto en el *en sí* y el *para sí*. La voluntad es inaccesible e incognoscible si no es por una experiencia directa y atravesada por el *pathos*. En este sentido, todo lo que ocurre es necesidad y está predeterminado. Schopenhauer considera en la obra que he referenciado que todo individuo actúa como si fuera libre, consciente o inconscientemente, dirigido por la providencia oculta que se halla detrás de todo y que mantiene el secreto orden de la totalidad fenoménica (la representación). A este determinismo Schopenhauer lo llama fatalismo, y, pese a vincular la conducta ética en el *Mundo como Voluntad y Representación* (1819) con el *pathos* de la compasión, caracteriza el *fatum* (Schopenhauer 2002: 92) como un mecanismo de auto-ocultamiento que el individuo acciona porque no soportaría los verdaderos motivos de sus actos. *Ergo*, Schopenhauer se mantiene en el idealismo kantiano cuando su criterio de caracterización de la voluntad es un determinismo y sometimiento a la necesidad.

Ya en pleno siglo XX, Heidegger retoma la cuestión de la libertad en relación al *mal* mediante una apropiación de la filosofía de Schelling en *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (1971)³³⁵. ¿Cómo interpreta la cuestión Heidegger? Para Schelling, según Heidegger, hay un panteísmo que es, a la vez, “esencialmente fatalismo” (Heidegger 1985: 84. La traducción es mía.)³³⁶, y en este terreno es donde la experiencia propia o impropia de la libertad puede acontecer. Enraizado a una inmanencia panteísta, Dios es en todo y en todos, y de tal fatalismo el principio kantiano de autonomía se hace una exigencia no contradictoria con la naturaleza, pues emana de ésta mediante un principio de identidad que no es vacío, según la lectura de Heidegger. Insiste en que no hay mediación en la medida en que la libertad en clave de autonomía es la acción de lo divino en cada individuo (especialmente humano).

El *fatum* deviene, de este modo, condición de posibilidad de la libertad, y, por consiguiente, de lo político. Dios es “terreno y vida creativa” (Heidegger 1985: 87)³³⁷ para la experiencia íntima de la posibilidad radical de hacer el bien y el mal. La doctrina zoroastriana, donde se originó la noción de la libertad confrontada a la disyuntiva entre el bien y el mal retorna en la filosofía de Schelling y en la lectura heideggeriana. La esencia de la libertad se halla en esta posibilidad vital de la acción en una y

³³⁵ Título original *Schellings abhandlung iiber das wesen der mensch lichen freiheit* (1971) (El tratamiento de Schelling relativo a la esencia de la libertad humana. La traducción es mía.). Heidegger se basó en *Philosophische Untersuchungen iiber das wesen der menschlichen freiheit* (1808) de Schelling, que se traduce como *Reflexiones filosóficas acerca de la esencia de la libertad humana* (La traducción es mía.).

³³⁶ “Pantheism is essentially fatalism.” (Heidegger 1985: 84).

³³⁷ “If God is the ground and if God himself is not a mechanism and a mechanical cause, but rather creative life (...).” (Heidegger 1985: 87).

otra dirección. Por consiguiente, la libertad es la capacidad humana para el bien y el mal. Heidegger recalca de forma insistente en el “y” (Heidegger 1985: 97. La traducción es mía.)³³⁸, con lo cual ambas posibilidades se estructuran relacionamente. Heidegger considera que esta disyuntiva onto-teológica debe tratarse desde el punto de vista del sentido del *Ser*, como un problema ontológico. A la luz del panteísmo, entendido como *Dios es Todo* y en el momento histórico que representa la filosofía de Schelling, para Heidegger en ese “es” se vislumbra la libertad como voluntad.

De esta manera, el autor retoma y redirige su lectura hacia un terreno que es importante. Esta condición lleva a reafirmar el *Ser* como siendo voluntad, mala y buena. En este contexto, Nietzsche había articulado su *Más allá del bien y del mal* (1886) como crítica a la moralización de la voluntad. Sin embargo, desde el punto de vista de la coherencia del sistema de Schelling, la cuestión es ¿cómo es posible el *mal* si Dios es fundamento, raíz y vida? Ante esta cuestión no resisten ni el enfoque de la immanencia, según el cual entonces Dios sería la causa del *mal* mediante identidad co-originaria, ni el de participación, quedando refutado el estatuto de Dios como *ens realissimum*, finalmente, tampoco el de la emanación, porque la explicación del *mal* como distancia respecto a Dios remite a la misma dificultad habida en el enfoque de la immanencia. Heidegger prosigue y se pregunta si no será el *mal* ausencia o no-*Ser*, lo cual implica la pregunta acerca de la nada y del no-*Ser*, lo que no solucionaría el problema sin complicarlo innecesariamente.

En la medida en que el *Ser* es voluntad y Dios es esa voluntad siendo la vida que retorna a sí, entonces el *movimiento* explica cómo Dios se vuelve Dios mediante la voluntad misma de vida. Pero, como en todo movimiento, hay un resto y una negatividad. Es la estructura *autopoiética* y autonómica explicada como voluntad de vida del *Ser* de Dios, que se vuelve Dios en un movimiento de retrotracción, *salida de sí* desde y como el terreno para un *retorno a sí* en tanto que divinidad absoluta y total. De esta forma, en clave de emergencia y auto-reconocimiento, concibe Schelling la consciencia de sí de Dios. Para Schelling, según Heidegger, la salida de lo fundamental (el terreno, el substrato y la tierra) es la naturaleza que sigue siendo, después de todo, Dios. ¿En qué sentido? Como diferencia entre la existencia y la naturaleza (entre el *Ser* y lo óntico). Más adelante, Heidegger dice que “Dios es solo la forma elevada del ser humano. La forma del *anthropos* es transformada, y lo que es transformado se reafirma siendo algo más.” (Heidegger 1985: 117. La traducción es mía.)³³⁹. Por consiguiente, según Heidegger, Schelling termina en una antropologización de lo divino, humanizando a Dios.

³³⁸ “and” (Heidegger 1985: 97).

³³⁹ God is only the elevated form of man. The morphe of the anthropos is transformed, and what is transformed is asserted to be something else. (Heidegger 1985: 117).

Heidegger retoma la idea de que Dios es voluntad en el sentido de un movimiento intrínseco que anhela ser un *volverse hacia sí mismo y un volverse sí mismo*. Este movimiento de Dios volviéndose Dios eternamente, sin término, remite a una plasticidad creativa (*poiesis*) en el contexto de una neotenia divina, según mi lectura. Dios no termina nunca de volverse Dios y el reconocimiento no se da. Es un eterno volverse Dios como totalidad, un movimiento *poiético* donde el *telos* es el motor que impide la realización. Heidegger sitúa el *ser* de la existencia de Dios como la simultaneidad primordial del siempre volverse *sí mismo* movido por un *telos* que es causa eficiente (como motor): el *Eros*. Lo que mueve a Dios es el amor, y a través de éste crea, porque este *movimiento* es la creación en sí misma en tanto que amor materializándose sin fin. ¿Cómo resuelve Heidegger, en este punto, la posibilidad *poiética* de la autonomía humana en relación al *mal* desde Schelling? El *Eros* produce la separación de fuerzas en la naturaleza consciente e inconscientemente, según el propio Schelling leído por Heidegger. La emergencia *autopoiética* de las fuerzas eróticas (vitales) del Espíritu absoluto (Dios) en el movimiento que separa la tierra (fundamento, substrato) de la existencia, donde subyace la unidad originaria, proyecta una luz que, inevitablemente, recae en la formación de la sombra.

En el movimiento auto-organizativo de Dios como *Ser vivo*, como luz que proyecta la comprensión y la transformación en la existencia sobre el fundamento, se produce un resto, un exceso y negatividad inevitable. La voluntad creadora del Absoluto, en el movimiento eterno y en contra de sí, se adentra cada vez más en el fundamento provocando más sombra mientras se eleva y alumbra lo proyectado en el infinito. Según esto, para Heidegger, en este movimiento de espiral que se vuelve fractal, es donde el *mal* se produce automáticamente en el propio proceso de auto-referenciación y volverse sí mismo del Absoluto. El fundamento y la existencia, en la unión inconsciente y primordial, se alejan cada vez más y más, y en ese distanciamiento es donde se genera la negatividad y el resto: el *mal*. Heidegger considera que en este proceso Schelling manifiesta, precisamente, el movimiento de individuación general de todo *Ser viviente* (Heidegger 1985: 137). En la medida en que el proceso se repite en el individuo humano, donde la voluntad universal y la individual se muestran alejadas de su unidad originaria, es donde Heidegger sitúa la posibilidad del *mal* como algo elegible por el querer de la voluntad libre.

La unidad originaria con la divinidad se refleja y materializa en un único *ser* viviente (el ser humano), en el que se concentra de forma densa la posibilidad radicalmente dual del bien y del mal, la simultánea existencia co-originaria de la luz y de la sombra que Dios proyecta. La reunificación acontece, para Heidegger, en el *Momento* en que se experimenta la radicalidad de esta libertad en el presente del aquí-ahora, donde el individuo se decide hacia la aspiración y alineación con la voluntad universal. Solo en el ser humano, según Schelling interpretado por Heidegger (1985: 140), es por el

cual lo divino se expresa como la totalidad de fuerzas y poderes de la luz (bien) y de la oscuridad (mal). De acuerdo a Schelling, por consiguiente, Dios se individualiza (o se suicida, si se aplica la interpretación de Mainländer) materializándose en lo humano como acto de amor y entrega donde la voluntad universal y la singular se disocian. Y en esta disociación, que no niega la unidad originaria, Heidegger sitúa la raíz del *mal*. De este modo, Heidegger interpreta la condición y la raíz del *mal* en la separación que hay entre la voluntad individual y la universal³⁴⁰ que nace en la creación del ser humano y a través de éste se revela como *Poesía*³⁴¹.

De este modo, Heidegger concibe la antropogénesis como una teogénesis, a mi juicio, neoténica y plástica en la esencia de lo humano. Lo divino es realizable a través de lo humano en el sentido hegeliano y kojeviano del ser humano deificado. Pero, en la medida en que Dios se pierde a sí mismo en éste a causa de la neotenia y la plasticidad, ya que su *telos* se vuelve negatividad o sombra que impide toda realización de lo divino.

El transhumanismo, entendido como el proyecto del Absoluto que anhela la realización de lo divino en lo humano deviene un imposible, si se entiende por Dios lo que Heidegger interpreta del concepto de la voluntad libre de Schelling. Tal voluntad libre es el despliegue infinito y eterno de una espiral sin fin ni término, y ese es precisamente el límite y la posibilidad ontológica del *mal* y de la libertad humana. Heidegger, aun así, es la figura que hereda el papel histórico de abogado y agente de la voluntad universal y general rousseauiana llevada a su voluntad del *Ser*.

5.1.3 Lo político como *Poesía vivencial tragicómica*

Sin la precedente remisión a la lectura que hace Heidegger de la libertad en Schelling habría hecho imposible la comprensión de lo que sigue en este apartado. Después de llevar a cabo, de la mano de Heidegger y Sloterdijk, un escueto recorrido por la obra de Schelling con el fin de preparar el

³⁴⁰ El propio Rousseau en el *Emilio* concibe el origen del malestar en el ser humano en esta misma disociación: una voluntad del querer desmedida e infinita a la vez que una capacidad y potencia finita. Aquí dice: ¿En qué consiste, pues, la sabiduría humana o la ruta de la verdadera felicidad? (...). Consiste en disminuir el exceso de los deseos sobre las facultades, y en poner en igualdad perfecta el poder y la voluntad. Sólo entonces será cuando, estando todas las fuerzas en acción, el alma permanecerá tranquila y el hombre se encontrará bien ordenado. (Rousseau 1990: 94). Lo que recuerda la condición existencial del ser humano para Pascal en sus *Pensées* (1669), como un *ser* entre lo infinitamente grande y lo infinitesimalmente pequeño: Solamente veo infinitudes en todas partes, que me encierran como un átomo y como una sombra que no dura más que un instante sin retorno. Todo lo que conozco es que debo morir pronto; pero lo que más desconozco es esa muerte misma que no sabría evitar. (Pascal 2012: 157). Nietzsche fue influenciado por ambos autores. Ello es apreciable por ejemplo, en el concepto de la voluntad de poder, en el imaginario de la sombra y en el episodio de la revelación demoníaca del *eterno retorno de lo mismo* en la *Gaya ciencia* (1882), el texto 341, que se articula como una apuesta que interpela al sujeto de forma ético-política y tragicómica de un modo que parte y a la vez rompe con la de Pascal.

³⁴¹ Al respecto de un antecedente de mi concepción de la *Poesía* como práctica de la libertad política de cuidado de sí, así como de la plasticidad destructiva de Malabou, inspirado por Nietzsche, dice: Todo poeta, al superarse, procede por negaciones sucesivas; va destruyendo una serie de poetas que adentro llevaba. Con los escombros de innumerables poetas muertos construyese su obra. (Oribe 1968: 114). Véase Oribe, Emilio. (1968). *Poética y plástica*. Montevideo: Biblioteca Artigas.

terreno, corresponde ahora, según lo previsto en este capítulo, a saber, abordar la noción de libertad autónoma como *poiesis* vivencial en la concepción heideggeriana de la *techné* creativa, que le fue inspirada por Schelling y Nietzsche, en *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1937) y *El origen de la obra de arte* (1952). La *Poesía* es el arte (*techné*) supremo donde lo divino tiene su expresión, mediante el habla. En ésta última dice:

La verdad como alumbramiento y ocultación del ente acontece al poetizarse. Todo arte es como dejar acontecer el advenimiento de la verdad del ente en cuanto tal. Y por lo mismo es en esencia Poesía. (Heidegger 1992: 110)

Toda *poiesis* y *autopoiesis* es la *Poesía* que el ser humano lleva a cabo en la acción (*en-acción*) del habla y que produce, de forma colateral, sombra, es decir, en toda *aletheia* como proceso del des-ocultar por la luz se genera ocultamiento. La verdad es vivida como des-ocultar que oculta. En el interior de lo óntico la *Poesía* lo revela como el acontecimiento de la obra de arte y el desvelación/velación del *Ser*. Por lo tanto, la iluminación es una obertura desde el interior del ente. ¿A qué? Heidegger pasa del uso monosílabo de lo divino (Dios) al denominativo “los dioses”. Este Heidegger no es del todo el que interpretó a Schelling. El decir del poeta es una proyección de luz donde se manifiesta el *Ser* del ente. Se proyecta algo “yacente” (Heidegger 1992: 113). Inmediatamente la invocación es revocación y lo manifiesto se oculta. En esta *pólemos*, como la caracteriza Heidegger, es donde la *Poesía* se pronuncia y donde acontece el acercamiento y alejamiento de los dioses. Al final del texto, casi profético, Heidegger asume que todo es vivencia y que la *Poesía* es la percepción vivencial de la experiencia de lo divino.

La vivencia no es sólo la fuente decisiva que da la norma para el goce del arte, sino de la creación artística. Todo es vivencia. Sin embargo, quizá es la vivencia el elemento en que muere el arte. La muerte sucede tan lentamente que necesita algunas centurias. (Heidegger 1992: 120)

Veamos si Heidegger clarifica este peligro o amenaza en *Hölderlin y la esencia de la Poesía* (1937), texto anterior y a dos años del estallido de la 2ª guerra mundial. Heidegger comienza con la justificación de Hölderlin como el poeta paradigmático donde el habla privilegiada del ser humano acontece. Tras eso, afirma que “la manifestación del *ser* del hombre y con ello su auténtica realización acontece por la libertad de la decisión” (Heidegger 1992: 131). Ambos textos, a la luz de su lectura e interpretación del concepto de libertad y del *mal* en Schelling, que hizo con posterioridad, cobran un contraste que requiere ser pensado en el contexto de esta investigación. En el habla Heidegger ubica el peligro y la amenaza del error y de la pérdida del *Ser*. Considero y deduzco, basándome en Heidegger, que en el habla el peligro y la amenaza no es el error sino el *mal* y no solo la pérdida del *Ser* sino el olvido de lo político.

Heidegger no considera el habla como una expresión de lo corpóreo y lo vital, sino como el ámbito de manifestación del *Ser*. Por consiguiente, el habla es el lugar donde el ser humano es histórico y dialógico, en tanto que se dirige a los dioses, los invoca y los revoca al mismo tiempo. Tal efecto de la lingüística del habla es la constitución originaria del *mundo* desde lo divino (Heidegger: 136). Los dioses vienen a la palabra porque emiten una invocación de lo humano y la libertad es la posibilidad de la voluntad singular de responder, mediante correspondencia o negación, para con lo divino, según Heidegger.

Poéticamente el hombre habita esta tierra, lema de Hölderlin que Heidegger adopta y configura como el eje de su enfoque posterior a *Ser y tiempo* (1927). ¿Qué quiere decir esto? Que la “esencia de la Poesía es la instauración del *Ser* mediante la palabra” (Heidegger 1992: 138). Aquí es momento de entrar en la inocencia y el peligro extremos del campo de acción poética. Heidegger la caracteriza como la más inocente y peligrosa de las ocupaciones humanas. ¿En qué sentido? A mi juicio, en la posibilidad efectiva de que el ser humano puede perderse a sí mismo, y esto hay que verlo bajo el horizonte de la técnica des-esencializada, es decir, la técnica como tecnociencia no solo *poiética* sino además mecánica. Las consecuencias de este extremo peligro los he tratado e ilustrado en los capítulos dos, tres y cuatro: el *horror*. La responsabilidad atroz de este peligro y esta inocencia recae en el poeta porque “está expuesto a los relámpagos de Dios.” (Heidegger 1992: 141). El poeta es el mediador que, desnudo, se expone a la insoportable luz del Padre y se la canta, como traducción, al pueblo, según Heidegger citando a Hölderlin. El poeta es un puente entre el *Ser* y lo ente, un *entre*³⁴² entre lo divino y lo animal en lo humano. Ahí es donde se genera la sombra y el fantasma del poeta:

“El poderoso elemento, el fuego de los cielos, la tranquilidad de los hombres, su vida en la naturaleza, su limitación y contentamiento, me han impresionado siempre y, como se repite de los héroes, bien puedo decir que Apolo me ha herido” (V.327). La excesiva claridad lanza al poeta en las tinieblas. ¿Se necesita todavía otro testimonio del máximo peligro de su “ocupación”? (Heidegger 1992: 142)

La libertad autónoma es la vía intermedia, el *entre deux* siempre amenazado por lo divino mismo de lo que participa. Desde Nietzsche, Heidegger, Varela y Foucault la acción política del sujeto es la *Poesía* que éste materializa en relación a sí mismo y a los demás, y precisamente en esta tarea la amenaza es la *pérdida de sí*. Esta *Poesía* es vivida como la *episteme* (*theoreia* y *empeiria*), la circularidad *autopoiética* que Heidegger expuso desde Schelling y su Absoluto (Dios).

Lo que está detrás del enfoque heideggeriano acerca de la *Poesía* es la *Poética* de Aristóteles, donde la *poiesis* es la actividad artística (arte y *techné*) que produce la *catarsis* de *Phobos* (*horror*)

³⁴² Es un “proyectado fuera”, fuera en aquel entre, entre los dioses y los hombres. Pero sólo en este entre y por primera vez se decide quién es el hombre y dónde se asienta su existencia. “Poéticamente el hombre habita esta tierra.” (Heidegger 1992: 146).

mediante *Eleos* (*piedad, compasión*). La purificación es una *episteme* en el sentido de la verdad vivida, como circularidad del conocimiento/experiencia, del *pathos* en su máxima expresión como horror y piedad. Es un saber vivido y un conocimiento estético-político. Tal proceso formaba parte del programa pedagógico y psicagógico de los griegos, según Foucault. En este sentido la *Poesía* es *cuidado de sí* porque es el vehículo de la experiencia de la *catarsis* en tanto aprendizaje del *pathos*. Según la traducción de Yebra de la *Poética*, Aristóteles define la tragedia como:

Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones. (Aristóteles 1999: 145)

La *catarsis* es la digestión psicofísica del *horror* mediante la compasión que otorga al sujeto, en el *retorno a sí*, un regreso vuelto *Otro*. Es una experiencia transformadora y metamórfica. Antes de pasar a Nietzsche, salto del estagirita a Plauto (254a.C.-184a.C.) y su *Anfitrión* para contextualizar la inauguración histórica de la tragicomedia en tanto que revelación dada por Mercurio:

(Mercurio): Ahora os voy a decir, primero a qué he venido y después os explicaré el argumento de esta tragedia. Pero bueno, ¿qué pasa?, ¿fruncís el ceño porque he dicho que iba a ser una tragedia? Nada, no hay que apurarse, soy un dios, la transformaré; si es que estáis de acuerdo, la volveré de tragedia en comedia sin cambiar un solo de verso. ¿Queréis, sí o no? Pero tonto de mí, de preguntároslo, como si no supiera lo que queréis, siendo un dios. Ya sé lo que os gustaría: haré una mezcla, una tragicomedia; no, es que hacer que sea todo el tiempo una comedia, viniendo reyes y dioses, la verdad, no me parece ni medio bien. Vamos a ver, como también hay un papel de esclavo, haré que sea una tragicomedia, como acabo de decir. (Plauto 2015: 50-64)

Hermes es el intermediario, traductor y mediador entre lo divino y lo humano. En el sentido heideggeriano, es un dios que invoca y evoca mediante el habla porque posee la maestría técnica para ello. En la mitología griega tenía la función de abrir y cerrar los ojos de los mortales, velar el sueño y ser un psicopompo (*ψυχοπομπός*), compañero y guía de viaje tras la muerte. Su equivalente egipcio era Toth, por lo que también está vinculado con el saber. Como guía de la *psyché* es, junto con Perséfone, Hades, Orfeo y el mismo Dioniso, a quien crió, de los pocos que pueden descender a la sombra (*nekya*). La función de Mercurio en la tragicomedia de Plauto es la misma que atribuye Heidegger a Hölderlin: interpelar la libertad³⁴³ y traer un mensaje que por su intensidad puede cegar.

Hermes es el dios que trae a los mortales la tragicomedia en virtud de su poder transformador, según el poeta romano Plauto. Pero también es el dios que miente, esconde, embauca y encumbra. Esta es la propiedad veladora del lenguaje y del habla. Y, en este sentido, el *mal* según Nietzsche es una interpretación del habla que es enactuada, igual que en el concepto clásico de la *Poesía*. En *Más*

³⁴³ -Mercurio: ¿Eres libre o esclavo? -Sosia: Soy lo que me da la gana. -Me: ¿De verdad? -So: Sí, de verdad. Mercurio es, en tanto que lo divino, una instancia interpelativa, un *fatum* o *Ananaké* que pone a prueba la condición de Sosia como sujeto. (Plauto 2015: 340).

allá del bien y del mal (1886) y la *Genealogía de la moral* (1887) Nietzsche considera que el producto *poiético* del habla como cuerpo y lenguaje es el bien y el mal. En este sentido el bien-mal se constituye propiamente como un lenguaje que es extensión de la voluntad de poder y de saber y sus determinaciones. El criterio que Nietzsche articula es más simple que el de Heidegger, en cuyo caso, aplicándosele lo que afirma en el *Anticristo* (1888), éste caracterizaría su enfoque como el del teólogo o del “sacerdote”. Así explica Nietzsche el bien y el mal como lenguaje:

La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos a priori) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con el metro del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, - que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal. (Texto 4. Nietzsche 2013: 31)

Es la interpelación a la libertad de la voluntad mediante la cuestión del *fatum* en clave de no-verdad, un antecedente del psicoanálisis freudiano, donde el auto-ocultamiento es condición de la coherencia de la *psyché* y su *Yo* proyectado. El texto es una contestación directa al imperativo categórico de Kant, antes tratado. De algún modo también es una contestación a Heidegger, aunque el texto sea muy anterior. En la *Genealogía de la moral* (1887), Nietzsche desarrolla esta idea remitiéndose a nociones como el instinto gregario, el resentimiento, el instinto reactivo y vengativo, etc. El *mal*, en este sentido, a saber, como no-saber que retorna, explica las explosiones acontecidas en el siglo XX y su *horror*. Solo que en este contexto, la no-verdad es un inconveniente para la vida, puesto que no siempre es como lo ha planteado Nietzsche inicialmente. Si el bien y el mal son un lenguaje, se entiende por éste un saber-poder como *techné* (arte), es decir, como una *Poesía* que, en la actualidad y gracias a la tecnociencia, es de forma literal la materialización de este principio.

Pensemos de nuevo en el Proyecto Manhattan y Oppenheimer, ahí el verbo en el sentido bíblico e hinduista es literal porque, efectivamente, se hizo la luz. El saber es poder de forma tan directa como la que podemos ver ejemplificadas en las tecnologías contemporáneas: un algoritmo, una programación, un patrón, y entonces ahí se genera lo que se quiera producir. La posibilidad del moldeamiento de la especie (como biopolítica y *paideia* tiránica), Nietzsche la concibe en el sentido estrictamente no eugenésico, sino como la posibilidad biológica, en clave de *deriva natural*, de que se produzca mediante el *poder* la fatalidad (*fatum*) relativa a la conservación de la humanidad, tal y como Arendt la expone como aniquilación total de la vida.

La inocencia y el peligro del poeta por el cual me decanto, en lugar de Hölderlin, es Nietzsche en *Así habló Zaratustra* (1883-85) como tragicomedia, o, como se refiere a él Heidegger, en *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?* (1961), portavoz³⁴⁴ del *Ser*. Nietzsche se erige históricamente como el que hereda el testigo del otro Rousseau, no el del árbol, sino el del *éxtasis*, de la suspensión y de la deriva, y lo defiende contra las amenazas externas (Kant, Schelling, Schopenhauer, Hegel y Heidegger). Su *Zaratustra* es, ante todo, una apología de la libertad de la voluntad singular y de la *Poesía* que todo individuo y ser humano es en acción. De una voluntad general y de una voluntad universal, como imperativo categórico sintético *a priori*, pasamos al imperativo categórico de la libre voluntad singular, donde la ley (*nomos*) que se da a sí misma pasa por el *pathos* y se erige desde la vida. Todas las virtudes mentadas en el apartado previo son practicadas y materializadas en la acción como *hýbris* contra toda tentativa de dominación universal. Por consiguiente, no es desobediencia, sino la no-obediencia como un estado natural del sujeto que se obedece a sí mismo y a su singular voluntad libre, sin dejar de ser político y entendiendo “natural” como *posibilidad y deriva natural*. La diferencia es radical, y consiste en que la desobediencia es reactiva y la no-obediencia es activa, o, en los términos neurocientíficos que he apropiado, *aferente* y *eferente*.

Antes de proseguir con el tercer apartado de este capítulo, donde procederé a exponer el paradigma-arquetipo del *Zaratustra*, es necesario remitirse al Nietzsche del espíritu libre y del *fatum*, habiendo antes concluido éste. Se han de leer, según el propio Nietzsche, las obras posteriores al *Zaratustra*, su *magna* obra, como aclaraciones y perspectivas críticas que despejan el camino para toda comprensión e interpretación. Al respecto, destaca *Anticristo* (1888) por ser aclarativo, además del *Zaratustra*, que estoy planteando en este apartado como *Poesía*. Me dispongo, entonces, a proponer una contestación de la cuestión de esta tesis doctoral mediante una proposición sintética³⁴⁵ de lo que entiendo por autonomía de la voluntad libre, que luego ejemplificaré con una referencia que aparece en la interpretación nietzscheana del evangelio en *Anticristo*. Es la siguiente: entiendo por lo

³⁴⁴ Esta sería una respuesta hermenéutica al Hölderlin de Heidegger recurriendo al texto de Nietzsche en el *Caminante y su sombra* (1880): *El portavoz de los dioses*. El poeta enuncia las opiniones colectivas más elevadas que tiene un pueblo: es el portavoz y flauta de las mismas; pero, gracias al metro y a todos los demás recursos artísticos, las enuncia de tal modo que el pueblo las toma por algo enteramente nuevo y prodigioso, y cree con toda seriedad que el poeta es el portavoz de los dioses. Más aún, en el anublamiento de la creación el poeta mismo olvida de dónde procede toda su sabiduría espiritual: de padre y madre, de maestros y libros de toda índole, de la calle y, sobre todo, de los sacerdotes; su propio arte le engaña, y cree realmente, en épocas ingenuas, que un Dios habla a través suyo, que crea en un estado de iluminación religiosa; cuando precisamente no dice más que lo que ha aprendido: la sabiduría popular y la necedad popular confundidas. Es decir, el poeta pasa por *vox dei* en la medida en que es realmente *vox populi*. (Aforismo 176. Nietzsche 2007: 61). Interpreto esto, además, como un antecedente de la psicopolítica en el sentido de la instrumentalización del mito en el ejercicio de poder que se da en las masas, por ejemplo, como lo articularon Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*, donde ésta se estructura originariamente como la continuación del mito odiseico y cristiano. La ponerología política (el análisis crítico del *poder* y del *mal*) se estructura como el análisis de lo mitológico y teológico en la cultura occidental y oriental en clave de psicopolítica (el análisis crítico del *poder*, del cerebro y de la *psyché*).

³⁴⁵ Entendiéndose por síntesis no la resolución de la contradicción sino la expresión de la tensión de los contrarios en su *entre*.

político aquello que es llevado a cabo *en la acción (en-acción)* por el sujeto psicofísico, bioquímico, *poiético* (técnico-tecnológico) como *Poesía* que ejerce sobre sí mismo y para el *Otro* mediante la forja de esa misma vida propia que es y a la que siempre retorna.

Tal circularidad epistémica (*theoreia/empeiria*) constituye la vida propia como sujeto y obra de arte, donde la *aletheia* (*despliegue*, revelación, des-ocultar, verdad vivida) acontece, y, en este sentido, es verdad vivida y política inseparable de su acción y de su hacer, desde la voluntad libre y singular. La propia vida del sujeto político autónomo se constituye como la obra de arte (*techné-poesis*), y, por ello, asumir la responsabilidad sobre ésta es lo que diferencia una forma de libertad autónoma de la automática, o, según lo que Heidegger tematizó, *propia e impropia* en *Ser y tiempo* (1927). La *aletheia* es aquí la revelación de sí misma como *enacción* y obertura al *fatum* en tanto que una instancia y acontecimiento que interpela. El sí mismo se revela como sujeto político y autónomo que ejerce la libre voluntad de forma radicalmente singular e individual sobre su propia vida, pero, sobre todo, desde ésta misma. Ergo, la vida singular aquí deviene un sujeto y objeto de sí que Foucault tematizó con el *cuidado de sí*.

Ahora bien, en vistas a este resultado, cabe preguntarse, otra vez: ¿Qué es un impedimento para lo político? ¿Qué resiste a tal *enacción*? Una posible respuesta la ubico en la idea alimentada en lo inconsciente colectivo de la eternidad en tanto que promesa por lograr o de la divinidad que tiene un fin y un *telos* definitivo, externo y transmundano. Tales presupuestos son los que operan en toda institución psicopolítica, religiosa o no, que en occidente ha tenido su ejemplo y aplicación en las prácticas de la Iglesia católica durante muchos siglos. También son la génesis de ideas como el Absoluto o la voluntad general, universal, “nacional”, “racial” o racional. La práctica del biopoder psicopolítico se ha basado en estos valores ficticios, proyectados hacia la masa y su inconsciente colectivo, donde el arquetipo, el símbolo y la imagen de lo inmortal, de lo eterno y de lo divino son muy recurrentes, ya que otorgan su estimulación y su gobierno.

Propongo leer el acontecimiento de la crucifixión, en contraste con lo que acabo de plantear, como la muerte de Dios en un sentido contemporáneo y que se vivió, poco tiempo después, en aquello que Nietzsche y Foucault analizaron como cristianismo primitivo (gnóstico), en clave de espiritualidad activa, erótica, libre, política y no reactiva. Según estos términos, se podría decir que la Iglesia siempre ha necesitado ser evangelizada teniendo en cuenta, además, las siguientes palabras del poeta:

La consecuencia de semejante estado se proyecta en una nueva *práctica*, la *práctica* propiamente evangélica. No es una “fe” lo que distingue al cristiano: el cristiano obra, se distingue por un obrar *diferente*. Él no opone resistencia, ni con palabras ni en el corazón, a quien es malvado con él. Él no establece ninguna diferencia entre extranjeros y nativos, judíos y no judíos (“el prójimo” es propiamente el que tiene la misma fe, el judío). Él no se encoleriza con nadie, ni menosprecia a nadie.

Él no se deja ver en los tribunales, ni se deja citar ante ellos (“no jurar”). (...). Todo esto es, en el fondo, un único principio, todo, consecuencias de un único instinto. La vida del Redentor no fue otra cosa que esa *práctica*, - tampoco su muerte fue otra cosa... Él ya no necesitaba, para su trato con Dios, fórmulas ni ritos- ni siquiera la oración. Ha roto con la entera doctrina judía de penitencia y reconciliación; sabe que únicamente con la práctica de la vida se siente uno “divino”, “bienaventurado”, “evangélico”, “hijo de Dios” en todo tiempo. Ni la “penitencia” ni la “oración en demanda de perdón” son caminos que conducen a Dios: solo la práctica evangélica conduce a él, ella precisamente es “Dios”. Lo que con el evangelio quedó eliminado fue el judaísmo de los conceptos “pecado”, “remisión del pecado”, “fe”, “redención por la fe”- la entera doctrina eclesiástica judía quedó negada en la “buena nueva”. (Texto 33. Nietzsche 2007: 70)

De acuerdo con Nietzsche, *lo político es obrar*, simplemente; un obrar *poiético* y autónomo. Este fragmento se contextualiza con el último Foucault y con lo que planteo como acción política en este apartado. Nietzsche interpreta el acontecimiento de la *buena nueva* como un desplazamiento del centro de gravedad desde el más allá hacia el más acá como un proyecto que comienza y termina en el vivir mismo del aquí y del ahora. En este sentido, el asesinato del Redentor fue un gran trauma entendido como matanza de Dios y parricidio (teocidio) que desplegó, según Sloterdijk, una ira reprimida que no cesa de retornar. A raíz de este primer trauma, se desplegó todo el dispositivo psicopolítico de la promesa de venganza, resentimiento y reacción contra el crimen que alcanza hasta la actualidad y se refiere a los acontecimientos del siglo XX, en los términos que he planteado en esta investigación. Jesucristo fue el actor de un primer intento histórico de transvalorización de todos los valores que ha sido y sigue siendo calumniado, y así lo interpreta Nietzsche en el fragmento 35:

Este “buen mensajero” murió tal como vivió, tal como enseñó –no para “redimir a los hombres”, sino para mostrar cómo se ha de vivir. Lo que él legó a la humanidad es la práctica: su comportamiento ante los jueces, ante los sayones, ante los acusadores y ante toda especie de calumnia y burla, -su comportamiento en la cruz. Él no opone resistencia, no defiende su derecho, no da ningún paso para apartar de sí lo más extremo, incluso, lo provoca... Y él ora, sufre, ama *con* quienes, *en* quienes le hacen *mal*... Las palabras dichas al ladrón en la cruz contienen el evangelio entero: <<“Éste ha sido en verdad un hombre divino, un “hijo de Dios”>>, dice el ladrón. “Si tú sientes eso –responde el Redentor- entonces estás en el paraíso, entonces también tú eres un hijo de Dios...”. No defenderse, no encolerizarse, no hacer-responsable a nadie... Por el contrario, no oponer resistencia ni siquiera al malvado,- amarlo... (Nietzsche 2007: 73)

El *pathos* fundamental aquí es el *Eros* (amor). No considero posible la comprensión del *Zarathustra* ni de la noción del *Übermensch* como paradigma de la acción política sin esta presentación y explicación del significado de Jesús en la cruz. “En el fondo no hubo más que un cristiano, y éste murió en la Cruz. El Evangelio murió en la cruz” (Nietzsche 2007: 77). Tal voluntad singular y autónoma del Redentor³⁴⁶ es un ejemplo de la significación de aquello que va más allá del bien y del mal, más allá del *poder*, más allá del *horror*. Por consiguiente, todo este campo abierto por Foucault en la *Hermenéutica del sujeto* (2001), y que considero ejemplar en relación a lo político en los

³⁴⁶ Esta autonomía de la libertad de la acción crística reside, paradójicamente, en la aceptación no reactiva del fatum: la crucifixión. Véase al respecto *Temor y temblor* (1843) de Kierkegaard.

términos que propongo, se debe a la muerte de Dios porque esta abre la posibilidad de inmanencia de la acción autónoma y obrar libre, que es el estatuto de lo político como *enacción* desde la vida para la vida. Así, lo divino puede ser realizado en el aquí y en el ahora, en el más acá, sin recurrir a ninguna esperanza ni dependencia de lo transmundo, condición del transhumanismo contemporáneo como posible nueva religión y nueva psicopolítica. Pero este *entre*, que se abre a través del *cuidado de sí* y que se extiende hacia el *encuentro* con el *Otro* y su práctica *poiética*, no se exhime de la proyección inconsciente. La fatalidad, el *fatum* (la *Ananké* romana) que Schopenhauer y Nietzsche rescataron de la antigüedad como lo que interpela al sujeto autónomo y pone a prueba su libre voluntad, se ejemplifica de forma paradigmática en la figura de Cristo. Su *fatum* fue la crucifixión. Una libertad política que no es desafiada no puede devenir como tal³⁴⁷.

La *aletheia* es la revelación *mediante* y *en* la verdad vivida como acción y obrar³⁴⁸ de lo político, pero también es el desocultar de lo impropio, de lo oculto y de aquello que se erige, de forma involuntaria, como inevitable, irreductible y destino accidental para el sujeto. La apertura a la *ereignis* se da desde lo político del obrar hacia un acontecer interrelativo de la *sombra* y del *fantasma* (formas del *fatum*). En esa interpelación se genera una fractura de posibilidad que puede atravesar violentamente al individuo mediante *la experiencia extático-catártica*. Todo *retorno a sí*, tras tal experiencia transformadora, implica una inflexión subjetiva. De nuevo, la circularidad es presente aquí. La *aletheia* es una obertura igual que la exposición del poeta al *rayo divino*, en los términos heideggerianos. La crucifixión es también el paradigma de esta experiencia divina como *ereignis*, entendida como algo que emana de la vida en clave de multiplicidad, irreductibilidad y diferencia radical e irrepetible.

Foucault, en *Prefacio a la transgresión* (1963)³⁴⁹, en ocasión de la muerte de Bataille y su homenaje, tematizó la acción política y filosófica en clave de transgresión, que entiendo como la *hýbris* y la virtud cínica de la *anaideia* (irreverencia, provocación, impertinencia, no-obediencia, no-forma). La muerte de Dios puede ser entendida como un crimen (parricidio-teocidio), una profanación

³⁴⁷ Toda víctima del horror (genocidios, guerras, crímenes, etc.) es un sujeto político libre que es desafiado e interpelado, así lo expuso también Hanna Arendt en *¿Qué es la política?* (1995). No hay despolitización sino un efecto contrario, cuanto más humillación, violencia y sometimiento más brilla la libertad como aquella vida pura e irreductible que no puede ser jamás domada.

³⁴⁸ El politólogo, filósofo, sociólogo del movimiento autónomo (una forma de marxismo contemporáneo), John Holloway, en *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo* (2010), propone un modelo de lo político en el *hacer* como obrar *poiético*, es decir, como arte llevado a cabo por el sujeto y el ejercicio del poder individual, propietario de las fuerzas de producción propias. La idea es negar la lógica del trabajo y abogar por otra más originaria y respetuosa con la cualidad humana como animal técnico y libre. El *hacer* es una acción disolutiva en el capitalismo en tanto que éste se sostiene mediante mecanismos de abstracción psicopolítica (en mis términos). El concepto que somete es el del trabajo y de la deuda. Un *hacer* en el sentido de la indiferencia e irreverencia cínica, como no participación, es una incidencia política eficaz.

³⁴⁹ Foucault, M. "Préface a la transgression", *Critique*, nº 195-196: «Hommage à G. Butaille», agosto-septiembre de 1963: pág. 751-769.

de lo sagrado, el acontecimiento del suicidio erótico como sacrificio (Mäinlander y Bataille) o la constatación de un vacío primordial (no-*Ser* originario) que se despliega y revela (*aletheia*) como una apertura de lo político en tanto que *encuentro y entre* (Arendt, Varela, Malabou), y, en este sentido, inaugura una forma de acontecimiento (*ereignis*) que puede llegar a ser una *experiencia vivencial extático-catártica*:

La muerte de Dios, quitándole a nuestra existencia el límite de lo ilimitado, la conduce a una experiencia en la que nada puede anunciar ya la exterioridad del ser, a una experiencia por consiguiente interior y soberana. Pero una experiencia tal, en la que la muerte de Dios estalla, descubre como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del límite, el vacío de ese umbral donde desfallece y falta. En este sentido, la experiencia interior es enteramente la experiencia de lo imposible (siendo lo imposible aquello de lo que se hace experiencia y lo que la constituye). (...). Bataille sabía qué posibilidades de pensamiento podía abrir esta muerte; y también con qué imposibilidad comprometía al pensamiento. En efecto, ¿qué quiere decir la muerte de Dios sino una extraña solidaridad entre su existencia que estalla y el gesto que la mata? Pero ¿qué quiere decir matar a Dios si no existe, matar a Dios que no existe? Quizás, a la vez, matar a Dios porque no existe y para que no exista: y es la risa. Matar a Dios para liberar a la existencia de esa existencia que la limita, pero también para conducirla a los límites que borra esa existencia ilimitada (el sacrificio). Matar a Dios para conducirlo a esa nada que es y para manifestar su existencia en el corazón de una luz que la hace flamear como una presencia (es el éxtasis). (Foucault 1963: 147)

5.2 *Fatum*: la sombra y el fantasma

El paciente se angustia y se deprime sin motivo al enfriarse el cerebro y condensarse más de lo habitual. Eso lo sufre a causa de la flema. A causa de esta afección sufre también olvidos. Por la noche grita y chilla, cuando de repente se le recalienta el cerebro. Esto lo padecen los biliosos, los flemáticos no. Se recalienta precisamente cuando la sangre llega al cerebro en cantidad y allí echa a hervir. Llega en abundancia por las venas antes dichas cuando el hombre ve en sueños una imagen aterradora y está dominado por el terror. En efecto, del mismo modo que a un hombre que está despierto se le enciende el rostro y se le enrojecen los ojos, cuando se aterroriza y su mente concibe realizar alguna mala acción, así también le sucede durante el sueño. Pero en cuanto se despierta y vuelve en sí y la sangre de nuevo se reparte por las venas, cesa. (Hipócrates 2018: 209)

5.2.1 El *fatum* y la libre voluntad

A la pregunta acerca de lo inconsciente de la *psyché* en relación a la libertad de la voluntad el *fatum* es la respuesta, que procedo ahora a detallar. El *fatum* es lo que interpela al sujeto en su libertad porque lo atraviesa en tanto inconsciente. Antecedente de la *Ananké* de Freud, de la *sombra* de Jung, de la *tyché* que Lacan reapropió de la *Física* de Aristóteles y de su *fantasma*, el *fatum* es la necesidad que acontece como accidente, pues el sujeto desconoce sus causas y su naturaleza. Opera como la interrupción, desde lo Real lacaniano, que intercepta el orden general de lo simbólico y lo imaginario en la cotidianidad vivencial del sujeto. Es la metáfora poética y divina mediante la cual los antiguos concebían y comprendían lo que de forma contemporánea llamamos inconsciente y lo que Schopenhauer trató en clave de auto-ocultamiento voluntario e involuntario, así como consciente e inconsciente, del sujeto ante el fatalismo de la voluntad de vida. Ya que cada uno tiene su propio *fatum* y lo vive en su piel.

En este contexto, vuelvo a Nietzsche para encontrar de dónde y de qué bifurcación parte su noción de voluntad libre y singular, en vistas a contextualizar mi lectura del Zarathustra del siguiente apartado y que, en la línea ya esbozada antes desde la *Poesía*, hará extensión de ésta hacia un paradigma-arquetípico basado en el concepto de lo tragicómico.

El concepto de la voluntad de poder nietzscheana es producto de una interpretación del contexto decimonónico en el que vivió el autor y que he resumido en el apartado 5.1.2. La pregunta que me propongo aquí pensar la articulo del siguiente modo: ¿Queda amenazado lo político del obrar poético del sujeto por lo inconsciente de su *psyché* y por la circunstancia del *poder*, del *mal* y del *horror*? Si la libertad de la voluntad autónoma es una facultad que, en su singularidad, es capaz de soportar ontológicamente el horizonte circunstancial y accidental lo trataré de descubrir en la génesis de donde surgió su concepto. Empezaré con un texto muy breve de un Nietzsche joven y preocupado por la misma cuestión, muy anticipado para su época. El texto se titula *Libertad de la voluntad y fatum* (1862)³⁵⁰, ahí Nietzsche plantea el mismo problema que he re-articulado en esta tesis doctoral y ofrece su enfoque al respecto mediante una estructura relacional que es la de la *voluntad libre-fatum*. En esta fecunda idea se halla la semilla que luego habría de brotar en *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (1878) y *Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie* (1883-85), y, a la luz de ésta, veré si es posible articular la experiencia extático-catártica en el siguiente apartado. También se articula como respuesta a *Sobre la libertad de la voluntad humana* (1839) y *Los dos problemas fundamentales de la ética* de Schopenhauer (1841), mencionados antes.

Compuesto de dos páginas conceptualmente densas, habiendo una tercera que fue arrancada, se estructura mediante una introducción de la cuestión, un desarrollo y una conclusión. El pensar y el obrar de la voluntad son libres. Sin embargo, el “*fatum* se le aparece al hombre en el espejo de su propia personalidad” (Nietzsche 1997: 119). Nietzsche caracteriza la relación entre el sujeto y su *fatum* como un espejismo con el que se lucha, por tanto es una relación polémica entre el sujeto y su sí mismo proyectado hacia fuera. Lo proyectado genera la *sombra*, como he señalado en el apartado anterior. Para Nietzsche, tal y como ocurre en la tragedia griega, el sujeto, en la lucha consigo mismo, debe “asumir con decisión el propio destino y enfrentarse a él” (Nietzsche 1997: 119). De modo que lo planteado al respecto del *cuidado de sí* aquí se transforma en una modalidad de lucha del sujeto consigo mismo, donde se permea algo que se le escapa pero, a su vez, es producida (*Poesía*) por esta misma lucha. Nietzsche se refiere a tal producción como a la repetición de los acontecimientos: el *fatum* es una instancia de fuerza y poder superior a la finitud del individuo y que lo desafía, interpela y se repite. Esta estructura es abstracta e inconsciente:

³⁵⁰ El título original es *Willensfreiheit und fatum* (1862). Nietzsche, F. (1997). *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*. Madrid: Valdemar.

La primera, que *fatum* es tan sólo un concepto abstracto, una fuerza sin materia, que para el individuo sólo hay un *fatum* individual, que el fatum no es otra cosa que una concatenación de acontecimientos, que el hombre determina su propio *fatum* en cuanto que actúa, creando con ello sus propios acontecimientos, y que éstos, tal y como conciernen al hombre, son provocados de manera consciente o inconsciente por él mismo, y a él deben adaptarse. (Nietzsche 1997: 119)

Aquí se puede ver una génesis de la idea lacaniana del fantasma y de la fase del espejo. El *fatum* es radicalmente individual y singular, cada sujeto tiene el suyo y en parte es una proyección colateral de lo inconsciente desde y hacia su propia *psyché*. Nietzsche llega incluso a compararlo con el *karma* (acción, obrar) hindú, vinculándolo a una originariedad eterna, a la que se remite su interpretación del *fatum*. Más adelante, el autor se remite a Emerson, pan-vitalista e individualista que cité en el capítulo anterior como antecedente del diálogo oriente-occidente, del autarquismo, de la autonomía política y del propio Nietzsche, quien vincula el pensamiento, su expresión y el obrar con la consciencia y la voluntad libre, dándole relevancia incluso en estadios infantiles y existencias previas a la vida (refiriéndose a las reencarnaciones). De acuerdo con Nietzsche, en el obrar coinciden estas dos fuerzas:

La voluntad libre tampoco es, a su vez, mucho más que una abstracción, y significa la capacidad de actuar conscientemente, mientras que, bajo el concepto de *fatum*, entendemos el principio que nos dirige al actuar inconscientemente. El actuar en sí y para sí conlleva siempre una actividad del alma, una dirección de la voluntad que nosotros mismos no tenemos por qué tener ante nuestros ojos como un objeto. (...). La actividad psíquica prosigue su marcha siempre con la misma intensa actividad, aun cuando nosotros no la contemplamos con nuestros ojos espirituales. Es como si, cerrando los ojos a la luz del sol, opinásemos que el astro ya no sigue brillando. Sin embargo, no cesan ni su luz vivificante ni su calor, que continúan ejerciendo sus efectos sobre nosotros, aunque no los percibamos con el sentido de la vista. (Nietzsche 1997: 120)

De modo que el *fatum* no es una objeción para la voluntad libre, sino su correlato condicional y la resistencia desafiante que se planta delante. La reticencia de Foucault en tratar la cuestión de lo inconsciente en su obra por ser problemática, aquí, en este breve texto de un joven Nietzsche, recibe un tratamiento singular. Concluye con la idea central del texto, que considero que subyace a todo su trabajo posterior, consistente en la individualidad como un sujeto atravesado por la voluntad libre y el *fatum*, en una estructura relacional co-originaria y constitutiva. Sin lo inconsciente no hay libertad ni tampoco la acción ético-política del *cuidado de sí* que Foucault recuperó de los antiguos. Ni siquiera ellos, a juzgar por su concepción relativa a lo *poiético* y a lo trágico, entendían la autonomía sin el *pathos* del *horror* (*Phobos*) y la *compasión* (*Elia*). De este modo, Nietzsche hace diluir la rígida contraposición y contradicción entre “acción inconsciente” y acción voluntaria (consciente) en una relación de *pólemos* que estructura y constituye al sujeto desde dentro y hacia fuera. El *cuidado de sí* que propuse como *Poesía* en el apartado anterior lo concibo en esta clave, como *pólemos*. El siguiente fragmento es la conclusión del texto:

¿Qué son la fuerza interior y la autodeterminación para el actuar y las manifestaciones exteriores -su palanca evolutiva-, sino voluntad libre y *fatum*? En la voluntad libre se cifra para el individuo el principio de la singularización, de la separación respecto del todo, de lo ilimitado; el *fatum*, sin embargo, pone otra vez al hombre en estrecha relación orgánica con la evolución general y le obliga, en cuanto que ésta busca dominarle, a poner en marcha fuerzas reactivas; una voluntad absoluta y libre, carente de *fatum*, haría del hombre un dios; el principio fatalista, en cambio, un autómeta. (Nietzsche 1997: 120)

Esto es crucial. El destino de la especie humana es una *Poesía* que es obra de todo individuo singular y que se erige desde la pugna interior de ambas fuerzas condicionantes de la acción y de toda superación. Este Nietzsche todavía opera con el concepto de reacción, que posteriormente le contrapondría el de la acción en la clave del niño del *Zarathustra*. El *fatum* y la voluntad libre son las condiciones de posibilidad internas de todo sujeto para su singularización, individualización y autonomía. El fatalismo es la derrota del individuo ante su propio *fatum*, ante sus procesos de automatización y del dejarse llevar, pero, en su ausencia, es la conversión del ser humano en un dios. Ambas fuerzas y su tensión garantizan la relación trascendental que postulé en el capítulo dos, la neotenia y la plasticidad. El ser humano es un proyecto siempre interminado e interminable, finito e infinito, ya siempre por hacerse. De este modo, Nietzsche, sin saberlo, advierte de una amenaza y de un peligro que acontecería en el siglo XX y XXI: la automatización de la especie humana. En el marco de esta tesis he situado la automatización como una vía a la conversión del *Homo autómatos* en *Homo divinus*. El *Übermensch* no es un “súper-hombre”, es el niño en tanto que permanece en la inocencia del jugar y del hacerse (neotenia y plasticidad creativa) en su devenir. Nietzsche remite al dios-niño Dioniso, no tan diferente al Cristo Redentor, como he expuesto antes. Aquí no hay lugar para el la idea transhumanista de deificación artificial y definitiva del ser humano.

De acuerdo con este texto, se comprende el surgimiento del concepto de *espíritu libre* en *Humano, demasiado humano* (1878) y de la *sombra* en la continuación añadida el 1880, *El caminante y su sombra*. En éstas, Nietzsche desarrolla el terreno de lo que será la estructura de la voluntad de poder en su *Zarathustra*. ¿Cuál es la aportación significativa al respecto de la *Libertad de la voluntad y el fatum* (1862)? Se consolida de forma inflexiva y como resultado vivencial el corte con Schopenhauer y Wagner. Nietzsche lleva a cabo la lucha consigo mismo mediante un proceso vivencial que se manifiesta como una crítica a la cultura alemana y europea de su época, al romanticismo, al nacionalismo, a la metafísica schopenhaueriana y wagneriana, etc. La libertad es un resultado del ejercicio sobre uno mismo que implica la mediación catártica a condición de sufrir (*pathos*) la “enfermedad, soledad, exilio, acedia, inactividad” (Nietzsche 2007: 36). Los “espíritus libres” son la invención del poeta, según Nietzsche, que en su soledad, entre juegos de sombra y mediante un:

“repentino horror y recelo hacia lo que amaba, un relámpago de desprecio hacia lo que para ella significaba <<deber>> (...). Un ebrio y exultante estremecimiento interior que delata una victoria -¿una victoria?, ¿sobre qué?, ¿sobre quién?-, una enigmática primera victoria erizada de interrogantes y problemática, pero la victoria al fin y al cabo: de semejantes males y dolores consta la historia del gran desasimiento. (Nietzsche 2007: 37)

Es una experiencia catártica de liberación del espíritu en clave de *desasimiento*, es decir, como des-anudamiento y abandono de convicciones y prejuicios pasados. El resultado del *cuidado de sí* entendido como *pólemos*³⁵¹ y *Poesía*, es lo producido de esa lucha como *pérdida de sí*³⁵². En el *Caminante y su sombra* el *fatum* permanece como el resultado de una vivencia que Nietzsche caracteriza como lo “vivido y sobrevivido” (Nietzsche 2007: 13) y aparece en algunos fragmentos de la obra. Pero hay una nueva figura, con la que el caminante establece un diálogo, la *sombra*. La dialéctica entre el caminante y la sombra es compleja, la interpreto como una interacción entre lo consciente y lo inconsciente del sujeto y que determina su obrar.

La figura de la luz como lo que proyecta verdad es dependiente, de nuevo y antes que en Jung y en Heidegger, de la *sombra* como negatividad, que también tiene su voz y su habla. En estas obras la libertad de la voluntad es *disciplina voluntatis* (Nietzsche 2007: 8), cultivo y gimnasia³⁵³ que, ejercida sobre y desde ésta, la forja. *Ergo*, la libertad es el producto de una disciplina, y, a diferencia de la lectura foucaultiana, esta disciplina implica un diálogo complejo con la sombra dejada atrás en todo obrar, pues no deja nunca de pertenecer al sujeto y a su *psyché*. ¿Qué hace la sombra en el diálogo? Interpela al caminante y esconde un secreto (que, como posible lectura, podría corresponderse al *fantasma* de Lacan). La *sombra* opera como otra metáfora de lo inconsciente, diferente al *fatum* en la medida en que, en este caso, éste interpela desde fuera y el otro desde dentro porque pertenece íntimamente al pasado del poeta y remite a aquello que desconoce de sí. Habla lo desconocido que habita la *psyché* y produce el hacer del poeta, es decir, de todo sujeto individual y singular.

Si para Foucault el habla de la dialéctica se ha agotado en la muerte de Dios y para Heidegger el diálogo de lo humano y lo divino es inagotable en él (en el habla), para Nietzsche se renueva como

³⁵¹ Nietzsche se refiere a la lucha contra el pesimismo y romanticismo que habita en su interior, esa es la primera cláusula de su auto-crítica como condición de libertad: «¡un doliente todavía no tiene ningún derecho al pesimismo!», entonces libré conmigo un arduo y paciente combate contra la anticientífica tendencia fundamental de todo pesimismo romántico a exagerar, a interpretar experiencias personales singulares como juicios universales, más aún, como condenas del mundo, en una palabra, invertí mi mirada. (...). La vida misma nos recompensa por nuestra tenaz voluntad de vivir, por una larga guerra tal como la que entonces libré conmigo contra el pesimismo del cansancio de vivir, incluso por cualquier mirada atenta de nuestro agradecimiento, que no deja escapar la más mínima, delicada, fugaz ofrenda de la vida. (Nietzsche 2007: 10).

³⁵²El *cuidado de sí* como *pérdida de sí* para un retorno posterior: *Perdarse a sí mismo*. Si uno se ha encontrado a sí mismo, debe saber perderse de vez en cuando y luego volverse a encontrar; suponiendo que sea un pensador. Pues a éste le es perjudicial estar siempre ligado a una sola persona. (Aforismo 304. Nietzsche 2007: 211).

³⁵³ Nietzsche es claro al respecto del cuidado de sí como gimnasia en el aforismo nº 305: *La gimnasia más necesaria*. La falta de pequeño autodomínio pulveriza la capacidad para el grande. Mal aprovechado y un peligro para el siguiente es todo día en que en lo pequeño no se ha negado uno algo al menos una vez: esta gimnasia es indispensable si se quiere conservar el placer de ser uno su propio dueño. (Nietzsche 2007: 211)

diálogo que no necesita resultado, *telos* ni final. Remito este breve fragmento donde la interpretación del diálogo como estructura que moviliza se clarifica:

-El caminante: (...). Sabrás que amo la sombra tanto como amo la luz. Para que haya belleza del rostro, claridad del habla, bondad y firmeza de carácter, la sombra es tan necesaria como la luz. No son antagonistas: más bien se tienen amorosamente de las manos, y cuando la luz desaparece, la sombra escapa tras ella. -La sombra: Y yo odio lo mismo que tú odias: la noche; amo a los hombres porque son discípulos de la luz, y me deleita el brillo de sus ojos cuando conocen y descubren, infatigables concedores y descubridores. Esa sombra que todas las cosas muestran cuando la luz solar del conocimiento cae sobre ellas, esa sombra soy yo también. (Nietzsche 2007: 116)

A la pregunta inicial del caminante sobre el hablante articulada como “¿dónde?, ¿y quién?” (Nietzsche 2007: 115), la respuesta es la *sombra*. El poeta proyecta su obra como luz y como sombra, igual que todo sujeto político, en tanto que libre y autónomo, obra siendo a la vez su propia sombra, lo cual no es determinismo ni fatalismo. El poeta es un caminante a través de quien habla también su *sombra*. La estructura inicial del *fatum* y de la voluntad libre, en este punto de la obra nietzscheana, adquiere sofisticación y sutileza. Es un diálogo entendido como *pólemos* entre *amigo-enemigo*, donde el amigo y el enemigo es uno mismo. El aforismo donde Nietzsche es más claro al respecto de su concepto de la libertad de espíritu es el 318:

Indicios de libertad y de falta de libertad. Satisfacer uno mismo en la medida de lo posible, aunque imperfectamente, sus necesidades perentorias orienta hacia la libertad de espíritu y de persona. Hacerse satisfacer muchas necesidades, aun superfluas, y tan perfectamente como sea posible, educa para la falta de libertad. El sofista Hippias, quien todo lo que llevaba, por dentro y por fuera, lo había adquirido él mismo, hecho él mismo, corresponde, precisamente con ello, a la orientación hacia la suprema libertad del espíritu y de la persona. No importa si todo está igualmente bien y perfectamente trabajado: ya el orgullo zurcirá los defectos. (Nietzsche 2007: 213)³⁵⁴

En este aforismo se concluye que la libertad es una cuestión, como Foucault ha expuesto en la *Hermenéutica del sujeto* (2001), de *cuidado de sí*. Nietzsche presenta a Hippias como paradigma de la *suprema libertad de espíritu* en virtud de su autarquía individual. El *Übermensch* no es el correlato del ser humano transhumanista, y aun menos del “ario”, sino del individuo que es *poiético* en la medida en que prevalece antes el arte (*techné*) que la dependencia a la tecnología y sus automatismos. No se trataría aquí del *cyborg*, sino del cínico, del estoico o del filósofo como poeta (en tanto que creador e inventor de sí como obra poética), incluso y sobre todo, de Dioniso, Cristo o Sócrates mismo³⁵⁵. El

³⁵⁴ Tal concepción de la libertad política, que es autárquica y autónoma, se contrasta a la impuesta de forma biopolítica en el contexto neoliberal contemporáneo, donde las necesidades se reproducen e imponen al sujeto desde fuera de sí y de forma artificial. No es ya la necesidad lo que mueve económicamente al sujeto en el neoliberalismo, sino la compulsión consumista que puede llegar a consumir al propio sujeto. Al cuidado de sí se contraponen su modalidad automática: el consumo de sí en el consumo de cosas y objetos, y, en algunos casos, de otros seres humanos vistos como tales.

³⁵⁵ Más allá del anti-socratismo nietzscheano considero que reina una deuda secreta. ¿No es la filosofía de Nietzsche una mayéutica que interpela agresiva, burlona, irónica y sarcásticamente aquello que la tradición occidental ha considerado poseedora como “verdad última”, “certeza”, “conocimiento”, etc.? En este sentido Nietzsche es radicalmente socrático. En esta línea interpreta Foucault a Sócrates, como al filósofo en su función política: la de interpelar la ilusión de sí de los jóvenes ciudadanos. El filósofo es un educador, y en ello Nietzsche ha sido inmortalizado como uno de los maestros que se

político del *Político* de Platón es el mismo sujeto que es sujeto-objeto de su propia auto-crianza, entendida más bien como *Poesía* y obra *técnico-poiética*, una forja lenta y minuciosa de la voluntad libre. Y lo divino aquí se ubica como saber de la perfección y felicidad de *ser-vivo* en la finitud e imperfección: no en un más allá transmundano, sino en un más allá *de* lo transmundano.

5.2.2 El *fatum* como principio erótico-tanático

Partiendo de la base que he elaborado al exponer mi lectura del perspectivismo vitalista nietzscheano al respecto de la libertad de la voluntad y su *fatum*, plantearé cómo se relaciona la sombra de Jung y el fantasma de Lacan en la estructura pulsional erótico-tanática de Freud, según mi lectura. En el capítulo uno mencioné el *ser-para-la-muerte* de Heidegger en contraste y relación con el *ser-para-la-vida*, que también lo señalé en el capítulo cuatro en el acontecimiento milagroso del nacimiento, en la clave de Arendt. Esta estructura se conforma mediante la siguiente fórmula, con la que concluí el capítulo tres de esta tesis doctoral y retomo aquí para proceder a detallarla: el *fantasma* del *Eros* es el *bíos*, la vida como irreductible, y, la *sombra* del *Thanatos*, es el *nekros*, la muerte como horizonte de significación³⁵⁶.

Digo fórmula porque la presento en clave de estructura basada en la planteada por Nietzsche entre la voluntad libre y el *fatum*, ya que puede operar como lectura e interpretación de la dialéctica (el diálogo entre el caminante y su *sombra*) interna, tensional y polémica del sujeto consigo mismo y que puede ocasionar el acontecimiento del éxtasis-catarsis. Dicho de otro modo, la interpelación que el sujeto singular padece, sufre y vive entre su *sombra* y su *fantasma* es trascendental para la *experiencia extático-catártica*. ¿Cómo se entiende la fórmula que propongo? Los significantes primordiales y ontológicos son la vida y la muerte como lo Real que subyace a las manifestaciones fenomenológicas de las redes de poder, sean biológicas (y psicológicas) o necrológicas, así como de su correlato erótico-tanático en el psicoanálisis freudiano.

Thanatos es la pulsión de muerte, imposible de recobrase en la repetición y que el sujeto desconoce radicalmente, pese a ser empujado por ella. Del mismo modo *Eros*, la pulsión de vida, es

pueden añadir a la tradición con dignos honores. La ironía de Sócrates y su método mayéutico es un antecedente de los maestros de la sospecha (Nietzsche, Freud, Marx). La sospecha es una aplicación de este método milenario que también era practicada por cínicos y escépticos. En la línea de lo que aquí esbozo, pregunto: ¿es también el filósofo un *fatum* para todo Otro?

³⁵⁶ Fórmula resultado de una síntesis de los siguientes trabajos que han sido relevantes para ello: Heidegger, M. (1951). *Ser y tiempo*. México: Fondo de cultura económica; Heidegger, M. (1985). *Schellings Treatise: On Essence of Human Freedom*. Ohio: Ohio University Press; Heidegger, M. (2016). *El evento*. Buenos aires: El hilo de Ariadna; Heidegger, M. (1967). *¿Qué es Metafísica?* Buenos aires: Siglo veinte; Heidegger, M. (1988). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos; Lacan, J. (1981). *Los escritos técnicos de Freud*. Buenos aires: Paidós; Lacan, J. (1984). *Las psicosis*. Buenos aires: Paidós; Lacan, J. (1989). *La ética del psicoanálisis*. Buenos aires: Paidós; Jung, C.G. y Otros. (1993). *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Kairós; Tanizaki, Junichiro. (2005). *Elogio de la sombra*. Madrid: Siruela.

constituida por su propia impotencia de recobrase aquello perdido en su trauma: el nacimiento, imposible de recordar. Lo que se le escapa al *Eros* es la vida misma. El nacimiento no se recuerda y la muerte es lo que no puede ser repetida, porque es el acontecimiento único (Heidegger). Esta tensión y dialéctica acompañan, configuran y violentan al sujeto, operan como *fatum*. El gran trauma, desde mi interpretación de la *psyché*, consiste en lo político que se sitúa como acontecimiento, experiencia o *tyché* entre el primer trauma, cuyo fantasma es el nacimiento, y el último, cuya sombra es la muerte que la luz y el fuego de lo consciente proyectan en toda tentativa de captación gnoseológica.

El estatuto ontológico de lo político en todo sujeto se halla en la encrucijada y atravesamiento entre estas dos pulsiones y la entrada violenta al *mundo* (Heidegger), donde éste se erige cultural, lingüística y tecnológicamente. Su existencia se ve regida por la estructura cíclica (*eterno retorno de lo mismo* de Nietzsche) de la vida y de la muerte, dos irreductibles, dos imposibles, dos incognoscibles de lo Real que, sin embargo, se terminan rozando cuando cada pulsión se extremiza, de modo que la pulsión erótica máxima y extrema deviene *Thanatos* y la pulsión de muerte radical puede llegar a erotizarse. El *poder* no escapa a esta dialéctica. La represión originaria, el trauma de la entrada al *mundo* (cultura, *polis*, lenguaje, tecnología, etc.), se da al coste de que siempre puede realizarse la *hýbris*. Lo cobrado es, precisamente, una voluntad libre e individual originaria que, aunque reprimida o atravesada por el *poder* (biopolítica, soberanía política, economía política, ecología política, geopolítica, anatomopolítica, psicopolítica y necropolítica), estructura y significante de la cultura y lo técnico-tecnológico, siempre puede recobrase a sí misma en la repetición de lo abstraído en la medida en que no queda anulada del todo por la *tyché* (el *fatum* de Lacan). Tal cosa va más allá de lo que pueda prevenirse, calcularse o anticiparse.

El brote psicótico no avisa cuando irrumpe y agrieta el principio de realidad a causa del exceso de represión del principio de placer (o del goce-deseo lacaniano). De modo semejante, pero mediante una estructura lógica idéntica, el acontecimiento de lo político es un atravesamiento de dirección contraria a la habitual en las redes de poder y represión. El brote psicótico puede producirse por una entrada neurológica aferente que sobre-excite y cortocircuite las redes neuronales por consumo de drogas psicoactivas, por estrés u otros muchos factores posibles. De forma análoga, la *experiencia extático-catártica* se erige de forma eferente, en lo neuronal, desde el cerebro y la *psyché* del sujeto (psicofísico, bioquímico y *poiético*) hacia lo fenoménico del *poder* como un acto de voluntad de poder libre que restituye la originariedad del sujeto político, a modo de “brote político”.

Como conclusión, pues, el entrecruzamiento interactivo y relacional que atraviesa al sujeto, en su singularidad y libertad, consiste en que éste vive entre el *ser-para-la-vida* y el *ser-para-la-muerte* que, en la estructura pulsional y psicológica, su correlato es la estructura erótico-tanáctica, y, en la del

poder, la estructura biopolítica-necropolítica. Estas relaciones las atribuí, en el capítulo primero de esta tesis, al arquetipo e imagen del fuego como metáfora zoroástrica y heraclítica de la dialéctica tensional entre la vida y la muerte, o, en términos nietzscheanos, de su danza. También he expuesto la biopolítica y necropolítica en términos de dialéctica tensional en el capítulo cuarto.

La responsabilidad ético-política del sujeto se impone cuando éstas estructuras se erigen monstruosamente como el *Poder*, donde la mayúscula remite a la omnipotencia, que Foucault negaba solamente enfocado a la omnipresencia, al *mal* y al *pathos* del *horror*. En este sentido, la obra de *Poesía* que es el sujeto pone en juego su propia existencia porque su enacción es ontológicamente relevante en el ámbito de lo intersubjetivo: el espacio del *entre* de Arendt. Ontología no es destino ni necesidad, sino *posibilidad* y *deriva natural*. Del mismo modo el *poder* y el *mal* no se constituyen como determinismo totalizador, sino como un resultado parcial, colectivo e individual a la vez, que repercute en la historicidad, biología, cultura, tecnología, y, finalmente, en la vida común que es la *polis* entendida como una intersubjetividad contemporánea que peligra de caer a un estado de masa, colonia y enjambre.

El *horror* del siglo XX fue una experiencia singular, individual y colectiva que no debería de olvidarse para su debido horizonte ético y vivencial desde un *pathos* que tendría que operar como referente y recordatorio para todo sujeto contemporáneo. Es desde lo ético-político aprender y no olvidar porque lo que se repite en el individuo como su *fatum* subjetivo y singular, en lo colectivo se repite como fatalidad y *horror*. La historia tiene también su *fatum* y es posible enfrentarlo de forma intersubjetiva.

5.3 Ereignis: La experiencia extático-catártica

Acerca de la enfermedad que llaman sagrada sucede lo siguiente. En nada me parece que sea algo más divino ni más sagrado que las otras, sino que tiene su naturaleza propia, como las demás enfermedades, y de ahí se origina. Pero su fundamento y causa natural lo consideraron los hombres como una cosa divina por su inexperiencia y su asombro, ya que en nada se asemeja a las demás. Pero si por su incapacidad de comprenderla le conservan ese carácter divino, por la banalidad del método de curación con el que la tratan vienen a negarlo. Porque la tratan por medio de purificaciones y conjuros. (...). Me parece que los primeros en sacralizar esta dolencia fueron gente como son ahora los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores, que se dan aires de ser muy piadosos y de saber de más. (...). Con sus palabrerías y maquinaciones fingen saber algo superior y embaucan a la gente recomendándoles purificaciones y expiaciones, y el bulto de su charla es invocación de lo divino y lo demoníaco. (Hipócrates 2018: 200)

5.3.1 Contextualización

En este apartado procederé a preparar el terreno para la lectura sintética del Zarathustra como paradigma y arquetipo de la *Poesía* tragicómica y de la *experiencia extático-catártica* en clave de *ereignis*. Antes de pasar a corroborar si puede operar el Zarathustra de Nietzsche como tal, primeramente definiré y contextualizaré ambas experiencias.

En la medida que la *catarsis* y el *éxtasis* son acontecimientos que sitúan y desubican al sujeto en un *fuera de sí* que es *pérdida de sí*, lo político de estas experiencias se halla en el *retorno a sí*. Es por esta razón por que dichas experiencias son importantes, ya que aun perteneciendo a un ámbito del sujeto en el que éste se encuentra radicalmente aislado y mudo (fuera de la intersubjetividad), la vuelta a la condición natural (*phýsis*) se da habiendo pasado una transformación y metamorfosis. Y ahí radica el potencial político de estas experiencias que me dispongo a tratar en este apartado. Forman parte del programa ya apuntado en el capítulo cuatro de esta tesis con Foucault y su *Hermenéutica del sujeto* (2001) así como todo lo dicho en los previos apartados en relación a Nietzsche y Heidegger. Esta explosión plástica, con Malabou, que es transformación, trans-diferenciación y metamorfosis inmediata y radical, se da en la *psyché* junto con su correlato corpóreo, es decir, el cerebro³⁵⁷.

³⁵⁷ Rubia, en su *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología* (2003), realiza un estudio y exposición del éxtasis en la clave neurocientífica y psicológica (Jung), a la vez. Según el autor, el substrato cerebral y material trascendental de la experiencia mística, en clave de éxtasis, radica en el sistema límbico. Rubia realiza una historia resumida, desde la perspectiva junguiana y neurobiológica, de la experiencia mística como acontecimiento espiritual vinculado al substrato cerebral del sistema límbico, dominante en el ser humano “primitivo”. He tratado a este autor en el capítulo uno como uno de los antecedentes de mi investigación. De esta obra deduzco una definición formal del éxtasis, que no pretende negar la inefabilidad del asunto, tal y como el propio Rubia lo caracteriza, que es la siguiente: un movimiento trascendente más allá de sí al *encuentro* con el *Otro* divino, o, formulada de otro modo, una salida fuera de sí hacia la unión con Dios, que Rubia identifica con el *Selbst* de Jung. Tal experiencia puede ser obtenida mediante infinidad de técnicas y prácticas (individuales, colectivas, activas, pasivas, ascetismo, intoxicación mediante drogas enteógenas, meditación, danza, y un largo etc, que incluye el catálogo artístico, político, científico y cultural de toda la historia universal humana). Entonces, el éxtasis es la experiencia de un retorno a sí en el sentido de estadio primigenio y originario desde el cual lo consciente fue originado (ya que las regiones encefálicas frontales, parietales y temporales son posteriores filogenéticamente al sistema límbico y al cerebelo). En otros libros, tal y como expuse en el capítulo uno, Rubia lo llama *consciencia holística*. A lo largo de la investigación me he remitido a estos presupuestos en numerosas ocasiones, así que aquí me limitaré a citar una referencia explicativa de Rubia acerca de la experiencia espiritual (no necesariamente

religiosa) que hay en el *éxtasis* y en la mística, por ejemplo, en la siguiente cita de la citación de William James en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902) sobre la experiencia auto-narrada de Bucke: Me hallaba en un estado de goce tranquilo, casi pasivo; no pensaba en realidad, sino que dejaba más bien que las ideas, las imágenes y las emociones fluyeran solas, por decirlo así, en mi mente. De súbito, sin aviso de tipo alguno, me encontré envuelto en una nube del color de las llamas. Por un momento pensé que había fuego, una inmensa fogata en algún lugar cerca de la ciudad; más tarde pensé que el fuego estaba dentro de mí. Inmediatamente me sobrevino un sentimiento de alegría, de felicidad inmensa acompañada o seguida de una iluminación intelectual imposible de describir. Entre otras cosas, no llegué simplemente a creer, sino que vi que el universo no está compuesto de materia muerta, sino que por el contrario constituye una presencia viva; me hice así consciente de la vida eterna. No era la convicción de que alcanzaría la vida eterna, sino la conciencia de que ya la poseía; vi que todos los hombres son inmortales, que el orden cósmico es tal que, sin duda, todas las cosas trabajaban juntas por el bien de todas y cada una de ellas; que el principio básico del mundo, de todos los mundos, es el que llamamos amor, y que la felicidad de cada uno y de todos es, a largo plazo, absolutamente segura. La visión duró algunos segundos y desapareció, pero su recuerdo ha permanecido durante el cuarto de siglo que ha pasado desde entonces. Sabía que lo que me mostraba la visión era cierto. Había alcanzado un punto de vista desde el cual percibía que debía ser verdad. Esta visión, esta convicción, puedo decir esta conciencia, nunca se ha perdido, ni tan siquiera en momentos de profunda depresión. (Bucke citado por James, citado por Rubia 2003: 87). De nuevo el arquetipo y la imagen del fuego más allá de toda cultura y filosofía como un patrimonio humano universal y referido a la eterna danza cíclica de la vida y de la muerte. ¿Es esto también un engaño del cerebro? Se pregunta Rubia en otras obras, como en *El cerebro nos engaña* (2007). Con Nietzsche se ha podido ver que no importa si es sueño o vigilia, incluso el mito y los arquetipos son el ensueño de pueblos, etnias y culturas que terminan por repetir patrones y estructuras universales, conclusiones que habrían influenciado a Freud y a Jung mucho después. Rubia considera que la represión sociobiológica (lo que ya he tratado en previos capítulos) produjo una reacción nefasta durante el siglo XX. El autor ubica el substrato neurobiológico de esta experiencia numinosa en el SN vegetativo simpático, parasimpático y el digestivo (paralelo al somático o espinal) y en la estructura límbica (hipotálamo, amígdala, hipocampo, etc.). No referenciaré cada aspecto analizado por Rubia, ya que los he ilustrado desde otros autores en anteriores capítulos y desde el propio autor en el primero, pero el correlato psico-anatómico de lo inconsciente, como factor principal de lo numinoso en el encéfalo es prácticamente total al respecto del consciente. Es una relación desproporcional que aventaja a lo consciente. Es decir, Rubia ha podido hallar en la mayoría de los módulos y sub-estructuras corticales y anatómicas del encéfalo un aspecto específico y funcional al respecto de la irreductible e inefable experiencia numinosa (el *éxtasis*), de modo que lo que he afirmado en el capítulo primero como la omnipresencia deslocalizada (pues está en todas partes y en ninguna) de lo inconsciente en la *psyché* y en el cuerpo es confirmado por los resultados de la investigación emprendida por Rubia (filosofía, sociobiología, neuro-teología, neuro-psicoanálisis junguiano, neuro-paleoantropología, fisiología, etc.). Concluye del siguiente modo: Por otro lado, estas estructuras pertenecen al sistema límbico, sistema que se desarrolló con los mamíferos y mucho antes que la corteza cerebral. Es por lo tanto un cerebro de afectos y sentimientos más arcaico, pero no sólo presente en nuestro cerebro, sino que también ha sufrido una evolución desde los mamíferos más primitivos hasta el hombre. Es una grave equivocación pensar que por tratarse de estructuras más antiguas, éstas no han evolucionado a lo largo de los millones de años que los mamíferos pueblan la tierra. Hoy nadie parece dudar de que el funcionamiento de este sistema sea en su gran mayoría inconsciente, como inconsciente es la gran mayoría de nuestra creatividad en arte y ciencia. Ya Freud y Jung habían advertido que muchos de nuestros actos que creemos voluntarios están prácticamente predeterminados por nuestro inconsciente, lo que tampoco era nada nuevo, como muestra la monografía de Ellenberger. Me parece que podíamos concluir diciendo que hemos dedicado, y seguimos dedicando, mucho más tiempo a la pequeña parte que en cada momento se hace consciente en el hombre y descuidando casi totalmente la inmensa parte de ese iceberg que se encuentra bajo la superficie. (Rubia 2003: 114). Incluso el hemisferio izquierdo participa de la experiencia numinosa, en menor grado a causa de su propia auto-suspensión, o, en otros casos, extrema concentración. El sistema límbico está vinculado, como he expuesto a lo largo de esta investigación, con el *pathos*, donde se entrecruza lo instintivo y lo intelectual. El doble filo observable de lo inconsciente consiste en que tanto puede ocasionar lo político en el acontecimiento de la *experiencia vivencial extático-catártica*, como un estado de dominación y enajenación biopolítica y necropolítica, destacándose en esta fluctuación dialéctica la psicopolítica de forma específica. En esta misma obra, Rubia habla de que es posible, mediante *techné*, dar pie a la des-automatización, es decir, suspender lo consciente para *ser* en lo inconsciente. Explica lo inefable de estas experiencias en que, paradójicamente, el módulo discursivo (el operador binario, el *Yo* consciente y lingüístico-verbal, el análisis lógico-matemático, etc.) olvida no porque no recuerde, sino porque es la zona cerebral que menos participa de ellas, no puede recordar lo que experimentó en tan nulo o pequeño grado. Rubia sonsaca este concepto de Deikman: Respecto al sentido intenso de realidad, nosotros lo explicamos por la activación de estructuras límbicas (como la amígdala) que etiqueta los estímulos externos de acuerdo con los intereses de supervivencia del organismo, es decir, con su significación biológica. Este proceso es totalmente inconsciente. Normalmente esta realidad está asociada a los estímulos externos, pero la supresión temporal de las funciones analíticas, por la desautomatización, puede que haga desplazar este sentido de la realidad a vivencias internas del individuo, como visiones, audiciones o sensaciones anómalas. (...). El proceso de desautomatización, con su supresión temporal de estas funciones, permitiría el acceso a aspectos de la realidad que normalmente están filtrados. (Rubia 2003: 101). En este sentido, ciertas

Procederé antes a exponer cada experiencia por separado para después proponer el paradigma del *Zaratustra*, donde ésta es extático-catártica, puesto que los límites y las fronteras entre ambas, en algunos casos, se desdibujan y diluyen. En el capítulo primero, el final del cuarto (con el último Foucault) y en el presente he contextualizado estas vivencias según su genealogía-arqueológica (zoroastrismo, cultos místéricos órficos, donisiacos, platonismo, aristotelismo, neoplatonismo, postsocráticos, el cristianismo de primeros siglos desde Nietzsche y Foucault, etc.). Lo que revela este estudio es que ambas vivencias son *pathos* extremo del *ser* singular del sujeto. Ahora bien, no deja de ser relevante, cosa que es observable en el psicoanálisis contemporáneo (la disciplina que ha heredado de forma genuina toda esta tradición por antonomasia), que tanto la *catarsis* como el *éxtasis* son, en esencia, *techné*, es decir, dispositivos y mecanismos psicofísicos y tecnológicos. En este sentido, pertenecen al contexto subjetivo del *cuidado de sí* como *Poesía*. Incluso la palabra *θεραπεία* (*therapeia*) estuvo vinculada de forma íntima con la medicina, la ética y la poesía en la Grecia antigua. La relación etimológica muestra algo que es relevante filosóficamente, y es que ambas vivencias han permanecido presentes en la cultura humana de forma conceptual no porque sean fruto de lo histórico, sino porque son co-estructurales al modo de vivenciar originario del ser humano. En un sentido biológico y tecnológico son trans-históricas y universales³⁵⁸. La *catarsis* y el *éxtasis* son vivencias que se enmarcan en el contexto polisemántico e interdisciplinar de la biopolítica, la religión, la medicina, el arte, y otros ámbitos. De ahí la complejidad de su tratamiento.

Según mi enfoque, lo que caracteriza a estos dispositivos psicofísicos y mecanismos técnico-tecnológicos es la *praxis* como disciplina y repetición que da pie a la posibilidad de que la experiencia extático-catártica se dé como acontecimiento vivencial (*ereignis*). Por ende, diversas prácticas aparentemente desconectadas entre sí pueden llevar a las mismas vivencias y experiencias. Esto se debe a que, por poner un ejemplo paradigmático, tanto la medicina como la *Poesía* (arte), en sus

prácticas anatomopolíticas y psicopolíticas eferentes (la única condición, entre la infinidad de métodos y formas prácticas de esta *techné*, que especifica el concepto de des-automatización) son autónomas en el sentido de que dan pie a la des-automatización en tanto que obrar no-represivo en la inocencia del devenir nietzscheano, a mi juicio. ¿Y por qué configuran lo político además de lo dicho? Porque la distinción amigo-enemigo de Hobbes y Schmitt queda diluida en una experiencia de la multiplicidad como una no-dualidad originaria, que Rubia llama, con Jung, experiencia numinosa. Tal experiencia da lugar a la des-automatización, una vía a la libertad autonómica en lo político.

³⁵⁸ No ha sido posible, en los marcos de esta investigación, un diálogo más explícito, extenso y detallado con la tradición oriental a causa de los límites establecidos en el capítulo primero al respecto del objeto de investigación. Pero he ido señalando y apuntando que las interacciones han existido no porque tales experiencias sean patrimonio de algún pueblo o cultura, sino porque precisamente son vivencias trans-históricas de carácter universal y antropológico. Me he centrado en la tradición occidental, pero constituye una línea de investigación futura fortalecer puentes y diálogos con la tradición oriental al respecto de cómo conciben y han tratado en ella la *experiencia extático-catártica*, ya que siempre han existido. Lo más lejos que he podido llegar respetando los marcos geográficos occidentales es el oriente próximo, importante en la gestación de toda la cultura mediterránea y europea. A largo plazo las divisiones geográficas relativas a la actividad académica e investigadora, que son mantenidas por comodidad, tendrían que ser abolidas y difuminadas para un enriquecimiento mutuo y global en el campo filosófico, científico, ético-político, artístico, etc. En relación a lo político he planteado en diversas notas a pie de página el vínculo con la tradición oriental desde el concepto de la meditación en clave técnica, presente en la obra de Varela y Jung, antecedentes de mi investigación y marco teórico.

comienzos en la Grecia antigua y en otros pueblos, todavía estaban en un terreno indefinido e indeterminado, sus fronteras no se habían todavía delimitado como hoy las entendemos. Así pues, Aristóteles concebía la purga del *pathos* mediante la tragedia como un mecanismo médico-político imprescindible para la cohesión intersubjetiva de la *polis*. En la contemporaneidad tales mecanismos han desembocado en la psicopolítica, una tecnología de poder que sobre-estimula y sobreexcita a la masa determinando su gobernabilidad, no para que ésta se diluya en una intersubjetividad en la que sus sujetos se autogobiernen de forma autónoma, sino para que caigan en el olvido de lo político y en un malestar en sentido freudiano-marcusiano. Por consiguiente, la catarsis y el éxtasis, que aquí presento, son inflexivos y rompedores al respecto de estos esquemas y relaciones de poder psicopolíticas contemporáneas. Producen un antes y un después (metamorfosis, transformación, etc.) en los sujetos que lo padecen y experimentan.

Empezaré con la *κάθαρσις* (*kátharsis*). Se entiende por ésta originariamente como la purificación, la purga, la limpieza, la descarga o el desasimiento (Nietzsche). Se ha entendido también, en la antigüedad, una experiencia de liberación que viene dada por la consecución técnica de prácticas determinadas. El acceso a la catarsi se otorgaba, en algunos casos, por iniciación, por ejemplo con los cultos místicos antiguos y las sectas filosóficas y sofisticas que dieron origen a la filosofía y a la ciencia contemporánea, en otros, por participación en rituales colectivos, y, por ello, ya considerados políticos, como es el caso de la tragedia en el sentido dionisiaco o aristotélico. La tragedia griega era un ritual colectivo de purga que según Aristóteles tenía una función biológica, psicofísica y técnica en la *polis*, de modo que la iniciación a la *catarsis* no sería posible solamente mediante la dialéctica (Sócrates-Platón), sino que ésta sería una consecuencia de la *Poesía* como obra de arte enactuada de forma intersubjetiva.

Algunas lecturas explican el acontecimiento catártico como la purificación de “pasiones bajas”. Éste no es el sentido mediante el cual era vivido por los griegos, tampoco el dado por Aristóteles. Tal sentido comenzó a esbozarse, como ya apunté en el primer capítulo y en el cuarto, con la interpretación platónica de la doctrina socrática. En este sentido, Nietzsche y Foucault son aristotélicos porque hacen operar la noción en su acepción y sentido originario y no el cristiano de la patrística ni el de la ortodoxia. El *pathos* aquí es una fuente de conocimiento psicofísica de relevancia ontológica para la *paideia* (pedagogía/psicagogía) griega. El *Zaratustra* de Nietzsche opera mediante esta lógica griega y romana, la última inaugurada por Plauto como nacimiento de la tragicomedia en su *Anfitrión*, que antes he citado. Incluso el evangelismo gnóstico del cristianismo primitivo, según Nietzsche, todavía operaba según la estructura lógica grecorromana, ya que el autor habría situado la inflexión en la mala conciencia, la culpa, el resentimiento, la reacción y el instinto de venganza de los

sacerdotes y teólogos (entre ellos los padres fundadores de la Iglesia o la patrística cristiana). Solo con Nietzsche empezó a ser patente que el cristianismo desarrollado por la patrística (luego por las cruzadas, la Santa Inquisición, la invasión de las américas, Lutero, etc.) es una forma de institucionalización del poder psicopolítico.

El reconocido doctor en medicina, especialista en inmunología, sistema respiratorio y circulatorio, y, a juzgar por sus obras extra-académicas *Catarsis. Sobre el poder curativo de la naturaleza y de la arte* (2002) y *Kore. La enfermedad, el enfermo y la búsqueda del alma por la medicina* (2002), también filósofo y humanista crítico, Andrzej Tadeusz Szczeklik, define la *catarsis*, en el contexto hipocrático, como “fuerzas naturales purificadoras capaces de restablecer el equilibrio humoral que determina la salud” (Szczeklik 2013: 106). Según el autor, “en la Grecia prehipocrática, los antecesores de los médicos eran conocidos como “purificadores” (*kathartai*)” (Szczeklik 2013: 106) y estaban relacionados con el arte de la magia y sus prácticas. Szczeklik, sitúa el origen de la *katharsis* en el arte griego, con anterioridad a Pitágoras, a quien se suele atribuir el nacimiento de este concepto. La *corea* era una mezcla de danza, música, canto y poesía y en ésta los griegos purificaban sus almas. Szczeklik relaciona el mito de Quirón con el don de la *katharsis*, que éste entregaría como maestro a Asclepio, así como también el arte de la música, la medicina y la justicia. En este campo el concepto de *catarsis* habría pasado a los pitagóricos, quienes la consideraban como medicina para la *psyché*. En la vinculación que expuse, en el capítulo primero de esta tesis doctoral, relativa a los cultos místicos órficos, eleusinos, dionisiacos y los de Samotracia, se entiende mejor el paso al pitagorismo, a Heráclito (iniciado en el culto órfico y a los ritos de Eleusis), al platonismo y al aristotelismo, lo que permite contextualizar la *catarsis*.

Szczeklik propone una hipótesis interesante, según la cual Aristóteles oculta, tras anunciar en su *Política* un tratamiento exhaustivo de la *catarsis* que tan solo la retoma en la *Poética* de forma breve, el secreto de la primera sílaba “*Ka*”, que se resiste a la ciencia y que, en Egipto, remitía al poder que sostiene la vida, la fuerza creativa y espiritual. En India, siglos atrás, dice Szczeklik, “*Ka*”³⁵⁹ es el padre “supremo de todos los dioses, elemento vivificador que saturaba el mundo entero.” (Szczeklik 2013: 109). La definición dada por Aristóteles de la tragedia, que cité en el apartado anterior, sigue siendo un misterio irreductible e irresoluble para el autor. El concepto utilizado por Aristóteles de la *katharsis*, según Szczeklik, está substraída directamente de la terminología técnica hipocrática que aplicó a la función de la música en la *Política*, cosa que no se contradice con lo que vengo diciendo en previos apartados. Szczeklik considera que el concepto está atravesado e imbricado

³⁵⁹ En Japón, con el mismo sentido y semántica, es *Ki* (氣). Para Szczeklik *Ka* sería, de forma especulativa, la génesis de la *katharsis* griega en tanto que concepto. También Jung menciona el *Ka* en relación al arquetipo de Filemón (el anciano sabio). Véase Jung, C.G. & Aniela, Jaffé (1965). *Memories, dreams, reflections*. New York: Random House.

con el paradigma médico y el órfico, de nuevo la música como lo divino que es a la vez biológico, mágico y tecnológico. El autor remite que “cuando Orfeo tocaba y cantaba, la gente y los animales se detenían extasiados” (Szszeklik 2013: 112). Con Orfeo tenemos el paradigma-arquetipo del semidios (un ser que está entre lo divino y lo humano porque es hijo de Apolo y Calíope) poeta (artista) cuya obra es irreductible, perteneciente a todas las disciplinas, sobretodo a la música. A la *Poesía (techné-poiesis)*, por consiguiente, añadimos, además de la tragedia (dramaturgia) y la danza, la música y la comedia. En este sentido la figura de Orfeo es antecedente de la figura del *Zaratustra* de Nietzsche.

Al respecto de la *catarsis* cómica, Dirk Westerkamp, en el capítulo VI de *Embodiment in cognition an culture* (2007) titulado “Laughter, catharsis, and the patristic conception of embodied logos”, elabora una genealogía-arqueológica de su concepto en el medioevo patristico. Según Westerkamp, lo cómico y el reír contienen el potencial y la fuerza de purificación, de la crítica, de la transgresión y de la puesta en suspensión del juicio y de la moral. En este sentido el reír se articula como un dispositivo político que tiene el potencial de la transgresión, de la *hýbris* y de la *catarsis* como purga. Recordemos la tragicomedia de Plauto, *Anfitrión*, donde es posible burlarse de lo divino en la medida en que participa de lo mortal. Los dioses son tan viciosos y virtuosos como lo puedan ser los mortales.

Según el autor, la Patrística habría heredado el criticismo platónico y neoplatónico al respecto de la comedia, entendiéndola como un arte inferior y, contrariamente del enfoque aristotélico, donde lo cómico puede ocasionar el acontecimiento de la *catarsis* de forma tan efectiva a como lo produce lo trágico. Según Agustín, por ejemplo, la *catarsis* cómica era una falsa *catarsis* de falsos sentimientos que, además, disturbaban la tranquilidad y serenidad del sujeto (*ataraxia* y *epokhé*). Westerkamp expone cómo Tertuliano invierte la lógica aristotélica al respecto de lo cómico y de lo trágico estableciendo una jerarquía. Lo trágico es superior, como drama cristiano de su propia escatología, a lo cómico. El juicio final y el retorno de Cristo, para Tertuliano, se erigían como tragedia final y definitiva (*anagnórisis*) relativa a la primera tragedia (la crucifixión y la *pasión* como *peripeteia*). El cristianismo se entiende aquí de una forma diferente a la ofrecida por Foucault, lo cual es explicable porque una cosa es la práctica cristiana como *cuidado de sí* (lo analizado por Foucault), y otra la actividad intelectual de la Patrística en los primeros siglos del cristianismo como una acción, en este sentido, “anti-cristiana”, apoyándome también en la lectura nietzscheana del *Evangelio* en el *Anticristo*. El *horror* sufrido por Cristo (su *pathos*) para la teología católica y ortodoxa lo es en la medida en que la burla y el reír, a causa de ello, pueden ser abyectos, prohibidos y expulsados del arte por una normativización teológica que la Patrística ocasionó, es decir, una forma de poder represiva que instrumentalizó la crucifixión en pos de reprimir lo cómico en la sociedad. No es posible ya reír

tras la crucifixión de Dios en la figura de su hijo ni tras la *persecutio* de los cristianos por el gobierno romano, según Tertuliano en esta lectura.

De acuerdo, por lo tanto, a estas caracterizaciones, junto con las que he aportado en el capítulo primero de esta tesis doctoral a modo de genealogía-arqueológica (en 1.3), me dispongo ahora sintetizar el hilo que atraviesa todas estas formas y enfoques de la *catarsis*, tanto en su *praxis* como en su concepto. Más allá de las diferencias hay algo que se observa como estructural. Propongo una fórmula que sea abierta a la multiplicidad diferencial de todo contenido subjetivo e intencional, ya que es imposible una reducción ni ley al respecto, en tanto que la *catarsis* es una vivencia subjetiva e inefable. La fórmula es una estructura que pretendo que pueda asimilar concreción desde la infinita y rica fuente de todo contenido vivencial, pero como una vía discursiva que no puede abarcar la radicalidad de la vivencia en su plano ontológico y de lo Real. Por lo tanto, la intención es facilitar la exposición en el contexto conceptual y con el conocimiento de que todo intento de transmisión de la vivencia por escrito o por el habla es parcialmente infructuoso. Hay siempre un resto que no puede ser expresado mediante la palabra porque la vivencia, en su singularidad, la excede e impide la dialectización³⁶⁰. Recorro a esta fórmula por comodidad expositiva y conceptual en el contexto de esta investigación, y es la siguiente: la *catarsis* es el acontecimiento vivencial según el cual el sujeto experimenta en sí y para sí la máxima intensidad posible de un *pathos* (*Phobos* y *Elia*) dado en la *enacción poética* de la tragicomedia, de la danza y de toda *Poesía*, entendida como arte en general. El paradigma de este acontecimiento es la tragicomedia³⁶¹ porque el horror y la alegría se dan a la vez, un espíritu trágico de la esencia negativa de la vida y un espíritu jovial que afirma la vida hasta las últimas consecuencias. Lo político se sitúa, como he dicho, en relación a estos acontecimientos, en el

³⁶⁰ Otra cosa muy diferente es que un discurso poético pueda provocar la *catarsis*, pero ésta no está solamente en el producto discursivo del habla ni de la palabra, sino como la acción y reacción del sujeto que es trascendental de la vivencia y experiencia de la *catarsis*. La participación enactiva entre sujetos o del sujeto consigo mismo (por ejemplo, alguien que *accede* a la *catarsis* leyendo un texto) es el substrato de la vivencia. La *Poesía* (de *poiesis*) como *enacción* en el arte, en la política, en la tecnología, en la cultura, etc. y la poesía como un arte más es la diferencia específica que aquí aclaro. Por eso, a mi juicio, el paradigma es la tragicomedia y no la poesía en la clave de Hölderlin según Heidegger, porque en ésta la actuación es literal y ontológica, así como también la revivificación de lo divino.

³⁶¹ Compleja dramaturgia que considero bien llevada a cabo por Takashi Shimura en *Ikiru* (Vivir), del 1952, del director Akira Kurosawa; y por Mher “Frunzik” Mkrтчhyan en *Mer mankutyán tangon* (Танго нашего детства: El tango de nuestra infancia) del director Albert Mkrтчhyan el 1980. El arte que supone para un actor expresar de forma simultánea lo trágico y lo cómico es una muestra de la más sublime maestría en la dramaturgia. Véase como ejemplo este fragmento de *Ikiru*, consultado por última vez el 12/04/2019: <https://www.youtube.com/watch?v=pwuqaVHxA7M> donde se puede vislumbrar el contraste entre la danza, la música, el canto y la expresión facial de un Shimura que encarna el *pathos* catártico desde la certeza interior de que su muerte está próxima y del *horror* por una vida desperdiciada como funcionario en instituciones burocráticas, en un contexto de posguerra japonesa. El protagonista termina por re-apropiarse de su vida, tras intentos infructuosos de significarla en el ocio y el mero placer egoísta, mediante una horrible odisea contra los altos cargos de su oficio (burócratas y políticos) para solicitar y exigir la construcción de un parque infantil con fondos públicos. Es dionisiaco en el sentido de que se afirma y pone como sentido político lo vital y lo juvenil, su inocencia más allá de todo pesimismo. Tras el horror de la derrota de la 2ª guerra mundial (con Hiroshima y Nagasaki entendidos como trauma nacional japonés) lo que queda es reconstruir los espacios para que la vida pueda continuar.

retorno a sí como condición del *cuidado de sí* que Foucault y Heidegger analizaron rescatándolo de los antiguos.

Antes de definir, en el marco de la investigación, la *experiencia extático-catártica* para corroborar si se encuentra en el *Zaratustra* de Nietzsche, clarificaré ahora el *éxtasis*. Del griego *έκστασις* (desplazamiento, movimiento eferente, salir de adentro hacia el exterior, fuera de sí, emplazamiento, iluminación, revelación, orgasmo, experiencia numinosa, etc.), es referido por Bataille, en el prólogo de *La experiencia interior* (1954), mediante una narración de dicha experiencia suya: “Habiendo entrado en regiones insospechadas, vi lo que ningún ojo vio jamás. Nada más embriagador: la risa y la razón, el horror y la luz siendo al fin penetrables...” (Bataille 1986: 11). Bataille entiende por experiencia interior la experiencia mística, es decir, el éxtasis, el arrobamiento, etc. Pero distinguiéndola de lo confesional y del registro de la fe como algo desnudo y liberador. Inmediatamente reniega de la palabra “mística” (Bataille 1986: 13), a causa de su afiliación aconfesional. Hay dos fragmentos muy breves, referidos a dos momentos diferentes (y, por ende, a “dos” éxtasis), que considero intensos y pertinentes al respecto de la experiencia subjetiva de Bataille, son los siguientes:

“«Si me represento en una visión y en un halo que le transfigura el rostro extasiado de un ser moribundo, lo que irradia de ese rostro ilumina con su necesidad la nube del cielo, cuya luz gris se hace entonces más penetrante que la del mismo sol. En esta representación, la muerte aparece como de la misma naturaleza que la luz que ilumina, en la medida en que ésta se pierde a partir de su foco: se plantea que no puede perderse algo menor que la muerte para que el brillo de la vida atraviese y transfigure la existencia opaca, ya que tan sólo su libre desgarramiento llega a ser en mí el poder de la vida y del tiempo. De este modo, dejo de ser algo más que un espejo de la muerte, de la misma manera que el universo es el espejo de la luz.»” (Bataille 1986: 130)

El no-saber comunica el éxtasis -pero solamente si la posibilidad (el movimiento) del éxtasis pertenecía ya, en algún grado, a quien se despoja del saber. (...). El movimiento anterior al éxtasis del no-saber es el éxtasis ante un objeto (sea este el punto puro -como lo quiere la renuncia a las creencias dogmáticas, o alguna imagen conmovedora). Si este éxtasis ante el objeto es primeramente dado (como una posibilidad) y si suprimo, después, el objeto -como el «rechazo» hace, fatalmente- si por esta razón, penetro en la angustia -en el horror, en la noche del no-saber- el éxtasis está próximo y, cuando llega, me abismo más lejos que todo lo imaginable. Si yo hubiera ignorado el éxtasis ante el objeto no habría alcanzado el éxtasis en la noche. Pero iniciado como yo lo estaba al objeto -y mi iniciación representaba la penetración más honda de lo posible- no podía por menos de encontrar el éxtasis más profundo en la noche. A partir de entonces, la noche, el no-saber, será en cada ocasión el camino del éxtasis en que me perderé. (Bataille 1986: 133)

El primer fragmento es un texto escrito inmediatamente después de la experiencia extática ocasionada por una “angustia extrañamente apaciguada” (Bataille 1986: 130). El segundo pertenece al régimen de lo que se explica mediante el habla y lo escrito para estimular aquello que sea, en palabras de Bataille, “familiar” al oyente y lector. Comparando las formas de Bataille con la de Nietzsche, que

citó al principio de este capítulo de su *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (1888)³⁶², destacan diversos aspectos. El primer texto de Bataille se configura como la experiencia del éxtasis en tanto que *salir de sí* al encuentro de la muerte en vida, y que, en el retorno, transfigura y re-significa el sentido de ésta. El *éxtasis* aquí es la experiencia de la muerte psicofísica, igual que el orgasmo *extático*, que es una *petite mort*. En lo sexual y erótico el orgasmo es el *éxtasis* en el aquí/ahora del sujeto en tanto psicofísico y bioquímico. Tal atravesamiento es una muerte de la conciencia que inmediatamente después da lugar a un ocaso general del cuerpo y de la mente en emociones y sensaciones subjetivas. En este sentido, el *éxtasis* como experiencia mística o iluminativa puede entenderse, literal o metafóricamente según la interpretación que se le dé, como un orgasmo de todo el *ser* del sujeto en un acontecimiento único que es, a su vez, una gran muerte. El *retorno a sí* implica un cambio de perspectiva para el sujeto que lo re-posiciona desde lo político entendido como *cuidado de sí* y como obra poética.

El segundo texto es el éxtasis desdoblado en dos figuras que, sin embargo, están relacionadas. La primera consiste en la focalización del sujeto en el objeto y la *vuelta a sí* en ese *otro* del objeto como totalización y disolución de la frontera que separa ambas dimensiones (sujeto y objeto). Tal experiencia ocasiona la *pérdida de sí* en la cosa fijada mediante la técnica del no-saber como antesala a la segunda figura, que es el éxtasis como *salida radical de sí* hacia el encuentro de un *Otro* que es el insondable fondo del “*horror en la noche*”. El fragmento de Nietzsche es diferente, pero conserva algunos rasgos que luego propondré en la fórmula del éxtasis. La experiencia relatada por él es la del atravesamiento, como la imagen del relámpago divino del Hölderlin heideggeriano, y de una *pérdida absoluta de sí* que es, a la vez, un reencuentro y un renacer en el aquí-ahora que es exterioridad e interioridad, conciencia e inconsciencia, voluntad e involuntariedad, libertad y *fatum*. Es el acontecimiento divino (*ereignis*) que ilumina al poeta y tras lo cual no puede seguir siendo él mismo, porque ese “él mismo” no era potencialmente lo que debería ser su sí mismo antes de la experiencia. Por ello, el subtítulo del *Ecce homo*³⁶³ dice “cómo se llega a ser lo que se es”. De nuevo nos topamos

³⁶² Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma; yo no he tenido jamás que elegir. Un éxtasis cuya enorme tensión se desata a veces en un torrente de lágrimas, un éxtasis en el cual unas veces el paso se precipita involuntariamente y otras se torna lento; un completo estar fuera-de-sí, con la clarísima conciencia de un sinnúmero de delicados temblores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies; un abismo de felicidad en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como algo condicionado, exigido, como un color necesario en medio de tal sobreabundancia de luz; un instinto de relaciones rítmicas que abarca amplios espacios de formas, la longitud, la necesidad de un ritmo amplio son casi la medida de la violencia de la inspiración, una especie de contrapeso a su presión y a su tensión. Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tempestad de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad. (Nietzsche 2004: 27)

³⁶³ El *Ecce homo* de Nietzsche es la narración de su vida como obra poética, en el sentido de auto-poiesis autónoma y de cuidado de sí. La *enacción* (el *vivir* de la vida), en este sentido, es el obrar y la forja de la obra poética, donde ésta es la misma vida como vivencia enactuada, sujeto y objeto a la vez y en acto.

con el *cuidado de sí* y la auto-forja de la voluntad libre. Nietzsche se refiere a esa experiencia con el término de “revelación” (Nietzsche 2004: 27). Por lo tanto, la fórmula discusiva del éxtasis, según los relatos de Nietzsche y Bataille al respecto de sus experiencias, la propongo así: el éxtasis es el acontecimiento vivencial (*ereignis*) de la *pérdida y salida fuera de sí* que atraviesa al sujeto mediante una *aletheia* que se despliega como encuentro con una luz que ciega y mata, dando lugar a la transformación, renacer y metamorfosis en el *retorno a sí* en tanto que desasimiento y liberación.

En base a las dos formulaciones, a saber, del éxtasis y de la catarsis, propongo la que corresponde a ambas: la *experiencia extático-catártica* es el acontecimiento vivencial que atraviesa al sujeto mediante un *pathos* de máxima intensidad que despliega una *pérdida y salida fuera de sí* hacia el encuentro de una luz que ciega y mata, de forma inmediata, para dar lugar a una profunda y radical transformación y metamorfosis en el *retorno a sí*, que revela (*aletheia*) la libertad singular de la voluntad y re-significa el sentido de lo vivencial mismo como obra poética por hacer. De acuerdo a esta formulación, veamos qué nos dice el poeta acerca de su *Poesía* (su *Zaratustra*). En *Ecce homo* (1888) dice:

A pesar de todo esto, yo soy también, necesariamente, el hombre de la fatalidad. Pues cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se había soñado. El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire; todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la Tierra. Sólo a partir de mí existe en la Tierra la Gran política. ¿Se quiere una fórmula de un destino como ése, que se hace hombre? Se encuentra en mi *Zaratustra*. (Nietzsche 2004: 35)

¿A qué espíritus se refiere? Se considera que cuando escribió sus últimas obras Nietzsche ya estaba al borde de la locura (en el 1889 tuvo su primer colapso nervioso en Turín), lo cual no desacredita el rigor filosófico de estas obras. Por ejemplo, los vaticinios de guerras se cumplieron en el siglo XX. Me resulta difícil no ver en este fragmento una reminiscencia a la escatología zoroástrica y heraclítea, donde el fuego del eterno ciclo es una guerra (con Juicio final casi idéntico a las doctrinas judeocristianas y musulmanas) entre el *Spenta manyu* (el bien, la verdad, los buenos pensamientos, las acciones correctas, etc.) y el *Aka manyu* (el mal, la mentira, los malos pensamientos, las acciones inmorales, etc.). ¿A qué se refiere Nietzsche con la *Gran política*? Siguiendo el hilo de mi investigación, a la gran *Poesía* del poeta que es una gran política que se encarna de forma tragicómica en *Zaratustra*³⁶⁴ y su *pathos*.

³⁶⁴ Aquí Nietzsche se muestra explícito al respecto de su vinculación con el *Zaratustra* histórico-mítico: No se me ha preguntado, pero debería haberseme preguntado qué significa cabalmente en mi boca, en boca del primer inmoralista, el nombre *Zaratustra*; pues lo que constituye la inmensa singularidad de este persa en la historia es justo lo contrario de esto. *Zaratustra* fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, la trasposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra suya. Más esa pregunta sería ya, en el fondo, la respuesta. *Zaratustra* creó ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en reconocerlo. No es sólo que él tenga en esto una experiencia mayor y más extensa que ningún otro pensador –la

La estructura de la obra recuerda a los *gathas*³⁶⁵ (*Gāthās*: cantos) del *Avesta* original, donde la remisión que Nietzsche pone, por ejemplo, en boca de Zaratustra a la “vaca multicolor” no es más que la metáfora zoroástrica referente a la Madre Tierra. Por lo tanto, es posible ver en la producción de esta obra un primer acto afirmativo de superación de la génesis de lo nocivo para la vida: la religión zoroástrica como terreno de germinación de los monoteísmos y base de la moral que atenta contra la vida, siendo este proceso propiamente la raíz del *mal*, y no otra cosa. De este modo, al *cuidado de sí* se contraponen la moral de la “renuncia a sí” (Nietzsche 2004: 38). Zaratustra, ante todo, canta y baila, ríe y llora, como también se horroriza y se alegra. La transvalorización de todos los valores supremos del cristianismo (*renuncia a sí*), entendida como acción radicalmente política del poeta inspirado por lo divino, debe ser primero afirmación (acción), y, luego, respuesta crítica y negación (la fase crítica de las obras posteriores al *Zaratustra*). Antes de seguir con mi lectura, quisiera referenciar este importante fragmento del *Gatha ahunuvaiti*, *Yasna* 30, probable génesis de las filosofías de Heráclito y Nietzsche:

Permitan que cada uno escoja su credo con esa libertad de decisión que se debe tener ante los grandes acontecimientos. Estad todos alerta a mis indicios. En el comienzo existían dos espíritus primordiales Gemelos espontáneamente activos, éstos son el Bien y el Mal, en el pensamiento, en la palabra, y en la obra. ¡Entre estos dos, dejemos al sabio escoger correctamente! ¡Ser bueno, no vil! Y cuando estos Espíritus Gemelos tuvieron su primer encuentro, Ellos establecieron lo que es Vida y Negación de la Vida; Y que así sea mientras dure el Mundo. La peor existencia será el destino de los seguidores del mal, y el estado de la Mejor-Conciencia, será la recompensa de los buenos. (Geldner, *Yasna* 30. La traducción es mía.)³⁶⁶

Aquí podemos ver en detalle la estructura tensional entre el bien y el mal como disyuntiva de la libertad tal y como Heidegger la interpretó en Schelling y cómo se ha filtrado en el platonismo, en el judaísmo, en el cristianismo, en el Islam y en toda la tradición filosófica y científica occidental. La libertad no sería una creación moderna ni griega, sino que ha tenido una génesis teológica tan antigua como las religiones monoteístas, común a todas las culturas y etnias en la medida en que considero

historia entera constituye, en efecto, la refutación experimental del principio del denominado «orden moral del mundo»—: mayor importancia tiene el que Zaratustra sea más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema. Esto significa lo contrario de la cobardía del «idealista», que, frente a la realidad, huye; Zaratustra tiene en su cuerpo más valentía que todos los demás pensadores juntos. Decir la verdad y disparar bien con flechas, ésta es la virtud persa. ¿Se me entiende? La auto-superación de la moral por veracidad, la auto-superación del moralista en su antítesis —en mí— es lo que significa en mi boca el nombre Zaratustra. (Nietzsche 2004: 36).

³⁶⁵ He consultado comparativamente las siguientes traducciones: Anónimo. (1999). *Zaratustra, Gatha*. Armanian, Nazarian (Traducción). Barcelona: Ediciones Obelisco; Anonymous. (1880). Darmsteter, James. (Translator). *The Zend-Avesta. Sacred Books of the East, Vol IV*. Oxford: Oxford University Press; Anonymous. (1896). *Avesta: The Sacred Book of the Parsis*. Geldner, Karl F. (Edition and translation). Stuttgart: Kohlhammer.

³⁶⁶ Let each one choose his creed with that freedom of choice each must have at great events. O ye, be awake to these, my announcements. 3. In the beginning there were two primal spirits, Twins spontaneously active, These are the Good and the Evil, in thought, and in word, and in deed. Between these two, let the wise choose aright. Be good, not base! 4. And when these Twin Spirits came together at first, They established Life and the Denial of Life; And so shall it be till the world will last. The worst existence shall be the lot of the followers of evil, And the state of Best-Consciousness be the reward of the righteous. (Geldner, *Yasna* 30).

que la hominización³⁶⁷, más allá de lo que Sloterdijk afirma, se inaugura en la misma noción de libertad enfrentada al bien y al mal.

Leo toda la obra de Nietzsche como una interpretación y respuesta a este fragmento relativo a la noción *Vida y Negación de la Vida* correspondientes a lo bueno y a lo malo, respectivamente. El lenguaje del bien y del mal, por ende, aquí es el lenguaje de lo que es propicio para la vida y lo que es nefasto. Desde este horizonte de significación, se entiende toda la crítica del cristianismo y de la moral occidental por parte de Nietzsche en la clave del *mal* como aquello que atenta contra la vida, y, bajo este mismo prisma, se pueden interpretar los acontecimientos del siglo XX como *mal* y *horror* en la medida en que se atentó contra el *bíos*.

También la biopolítica y la necropolítica se interpretarían como una consecuencia histórica de esta *pólemos* estructural en su forma más decadente, cuando pasa de las relaciones de poder omnipresentes al *Poder* omnipotente que otorga la tecnocracia. Según este fragmento, también se entiende la referencia a las *experiencias políticas muy reales* de Arendt. Incluso ya es posible interpretar la noción del *obrar, pensar y hablar* simultáneos según la *enacción* de Varela y la *Poesía* de Heidegger, que he re-articulado en los anteriores apartados como resultados de mi investigación. Estos “grandes acontecimientos” (*ereignis*) que aparecen en el *Yasna* requieren de un posicionamiento libre por parte del obrar/pensar/hablar humano, tal y como los presenta el Zarathustra histórico-mítico original. Por consiguiente, el *Así habló Zarathustra* de Nietzsche es una lectura dionisiaca de este fragmento como el obrar y el cantar del poeta. La ley de la triple correspondencia entre el *pensamiento*, la *acción* y el *habla* se cumplen en que la *magna* obra de Nietzsche bien podría ser nombrada como “Así cantó Zarathustra”, “Así obró Zarathustra”, “Así bailó Zarathustra”, “Así rió Zarathustra”, etc.

5.3.2 Así habló Zarathustra como la gran Poesía tragicómica y extático-catártica

Veamos si puedo detectar en Nietzsche lo que Heidegger atribuyó al poeta Hölderlin y en su *Zarathustra* la tragicomedia como gran *Poesía* política en la que el drama sea la *enacción* de la *experiencia extático-catártica* como *ereignis* y los otros conceptos que he tratado (*aletheia, fatum*) antes. *Zarathustra* no sería solo el portavoz del *Ser* como *voluntad de voluntad* (Heidegger), sino de

³⁶⁷ Una vía posible de investigación futura es rastrear esta noción en las demás culturas y civilizaciones humanas, puesto que considerar que el proceso de antropogénesis y hominización comenzó en Grecia me parece similar al prejuicio de que la civilización y cultura “auténticas” pertenecen a las “razas arias” y que fueron producidas exclusivamente por éstas, opinión decimonónica muy recurrente en la Alemania romántica y nacionalista. En el capítulo primero de esta tesis doctoral, lo más lejos que he podido llegar respetando los marcos y metas de la investigación ha sido en ubicar el nacimiento de la noción de benevolencia (*ren*) en la china de Confucio y Mencio, relacionada con lo que de forma específica distingue al ser humano del animal (ya que *ren* es también una noción que indica “buena virtud” o “virtud humana”).

Dioniso y del eterno retorno. Un portavoz del bien y del mal en clave de verdad acerca de lo que es vitalista o perjudicial hacia la vida. La obra es de una complejidad inmensa y ha habido muchas interpretaciones, así que me limitaré a mencionar y señalar los momentos y detalles más significativos, y, a mi juicio, importantes. Antes de ello, procuraré respetar las instrucciones de Nietzsche en su *Ecce homo* (1888) para una lectura rigurosa, que incluye todo lo que ya he expuesto en este capítulo y el último apartado del anterior. La llave de interpretación que abre las puertas a los “misterios” del *Zarathustra* (1883-85) se encuentra, según el propio autor citándose en el *Ecce homo*, en el texto 144 del *Ocaso de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos* (1889) y en el penúltimo apartado del libro cuarto de la *Gaya ciencia* (1882), que son los siguientes:

Lo que yo llamé dionisiaco, intuyendo que era un puente que llevaba a la psicología del poeta trágico, es la afirmación de la vida incluso en sus aspectos más extraños y duros, alegrándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más elevados. Y ello, no para liberarse del horror y de la compasión, ni para purificarse de una pasión peligrosa descargándola vehementemente, como lo entendió Aristóteles, sino para identificarse por encima del horror y de la compasión, con el goce eterno del devenir, goce que incluye también el placer de destruir... (Texto 5. Nietzsche 2002: 65)

Otro ideal corre delante de nosotros, un ideal maravilloso, seductor, lleno de peligros, hacia el que a nadie quisiéramos persuadir, porque a nadie le concedemos tan fácilmente el derecho a él: el ideal de un espíritu que —ingenua, es decir involuntariamente y desde una desbordante plenitud y poderío— juega con todo lo que hasta ahora se consideró sagrado, bueno, intocable, divino; para el que lo más elevado en que el pueblo sitúa naturalmente sus criterios de valor, significaría tanto como peligro, caída, rebajamiento o, por lo menos, tanto como reposo, ceguera, olvido temporal de sí mismo; el ideal de un bienestar y benevolencia humana, sobrehumana, que demasiado a menudo aparecerá como inhumana, por ejemplo, como cuando él se sitúa frente a toda la seriedad habida en la tierra hasta ahora, ante todo tipo de solemnidad en el gesto, la palabra, el sonido, la mirada, la moral y tarea, como su parodia más personal e involuntaria —y a pesar de todo, con esto ahora se inicia tal vez la gran seriedad, es planteado por primera vez el genuino signo de interrogación, se modifica el destino del alma, avanza la aguja del reloj, comienza la tragedia... (La gran salud. 382. Nietzsche 1990: 253)

Aquí me senté, esperando, esperando, —pero a nada, más allá del bien y del mal, disfrutando ora la luz, ora la sombra, todo era sólo juego, todo mar, todo mediodía, todo era tiempo sin meta. De pronto, allí, ¡amiga! uno se convirtió en dos— y Zarathustra pasó por mi lado... (...). Aquí por lisos caminos rocosos bailando corro a tu encuentro, bailando, mientras tú silbas y cantas: tú, que sin barco y sin remo como el más libre hermano de la libertad saltas sobre mares embravecidos. (Sils Maria y Al Mistral, una canción de baile. Nietzsche 1990: 264)

Zarathustra es, ante todo, un maestro del *eterno retorno de lo mismo*. ¿Qué es *eso mismo*? La infinita repetición de la vida en todas sus formas y expresiones, incluso las más horribles e insoportables, ante las cuales el *pathos* del poeta-filósofo trágico, según Nietzsche, dice *sí*. En este punto, su concepción de la *experiencia extático-catártica* rompe también con la aristotélica. Según Nietzsche, “la concepción fundamental de la obra, el pensamiento del eterno retorno, esa fórmula suprema de afirmación a que puede llegarse en absoluto.” (Nietzsche 2004: 25) consiste, según mi interpretación, en la tragicomedia como *Poesía* suprema mediante la cual el sujeto accede a la gran salud y a la gran política en el arte sublime de afirmación inmersa en la inocencia del devenir. Es el

pathos trágico de esta *Poesía*, que según Nietzsche es también la manifestación de la tragedia, la música, el baile, el reír y la *gran salud*. En este caso la *gran salud*³⁶⁸ y la *gran política* son dos perspectivas correlativas para Nietzsche, y para mí lo son también en tanto que gran *Poesía*.

El poeta trágico es cantante, bailarín y médico, en este nuevo obrar es donde se puede ubicar el *Übermensch* (supra-humano entendido como *más allá de*). ¿En qué sentido? Estos fragmentos los he seleccionado respetando las indicaciones que el propio Nietzsche señala, a modo de pistas para sus lectores, en el *Ecce homo* (1988), según éste, en el *Ocaso de los ídolos* (1887) se culmina lo comenzado en el *Nacimiento de la tragedia* (1871-1872), primera obra donde da comienzo la trasvaloración desde el *pathos* de lo trágico en su filosofía. Solamente Heráclito³⁶⁹ habría llegado, según el autor, a ese *más allá de* y a esa maestría.

Vivir más allá del bien y del mal, es decir, de la *luz* y de la *sombra*, implica, según Nietzsche, la *enacción* misma de la transvalorización de todos los valores: obrar, hablar y pensar más allá del bien y del mal. En los capítulos tres y cuatro me referí a los valores en términos de reglas de juego determinadas en el contexto de los marcos del súper-capitalismo. ¿Qué es el *Übermensch* entonces? No es un *cyborg* ni un *Homo autómatos*, tampoco un *Homo divinus* ni el homo sapiens sapiens del neodarwinismo, sino el niño. La transvaloración de todos los valores (reglas de juego, normativas, leyes convencionales, morales, etc.) implica, paradójicamente, jugar en el *goce eterno de la inocencia del devenir* donde se dé un *olvido de sí* en un *tiempo sin meta (telos)*. Este es el sentido de la libertad del sujeto político en Nietzsche, según mi lectura.

Tal libertad es política en la medida en que se dé como juego, como el que ejemplifiqué en el capítulo tres de los infantes que deciden no obedecer las reglas del juego del patio. Se enfrentan a un riesgo de abyección, a una amenaza y a un peligro. En este sentido, la libertades política porque siempre ha estado en “peligro de extinción”. ¿Y qué puede ser aquello que “lo que hasta ahora se consideró sagrado, bueno, intocable, divino” con lo que juega el niño? La respuesta, a mi juicio, se encuentra en la imagen arquetípica del fuego como metáfora del bien y del mal, de la vida y de la muerte, de la generación y de la destrucción, de la luz y de la sombra, de lo divino y de lo demoníaco, etc. El fuego es la “amenaza sagrada” y lo “intocable”, tal y como lo traté desde Bachelard en el

³⁶⁸ La salud según Nietzsche se da en el sentido de la afirmación de la vida a través del cuidado de sí en sus múltiples formas.

³⁶⁹ Me ha quedado una duda con respecto a Heráclito, en cuya cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar. La afirmación del fluir y del aniquilar, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir, el rechazo radical incluso del concepto mismo de “ser”; en esto tengo que reconocer, en cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado. La doctrina del «eterno retorno», es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas, esta doctrina de Zaratustra podría, en definitiva, haber sido enseñada también por Heraclito. Al menos la Estoa, que ha heredado de Heraclito casi todas sus ideas fundamentales, conserva huellas de esa doctrina. (Nietzsche 2004: 18).

capítulo primero de esta tesis, con lo cual el niño-dios (Dioniso) juega³⁷⁰. De forma paradójica, también es el símbolo de la vida y su generación y re-generación tras la destrucción y las cenizas, cosa apreciable en la muy recurrente metáfora poética del ave Fénix. Esta estructura de toda mortificación se ha hallado durante el siglo XX en múltiples casos ya tratados en los anteriores capítulos (los genocidios, las guerras, los bombardeos), donde el nacimiento es acontecimiento político (*ereignis*), porque en el fondo, es un renacer más allá del *horror* y del *mal* que da lugar a la victoria de la vida sobre la muerte.

¿Cuál es, entonces, el papel del *Zaratustra* en la cuestión central de esta tesis doctoral relativa al estatuto ontológico de lo político? Formularé la respuesta del siguiente modo: el *Zaratustra* de Nietzsche es el paradigma-arquetipo político del poeta tragicómico que afirma la vida desde la libertad autónoma de su voluntad de poder incluso, y, sobre todo, más allá del *horror* mediante el desafío y el juego puesto en acción en y desde la inocencia del devenir y del eterno retorno de lo mismo para una transvaloración de todos los valores e ídolos desde la *experiencia extático-catártica*, que posibilita un retorno al *cuidado de sí* habiendo vivido el acontecimiento (*ereignis*) de la verdad (*aletheia*). El *Así habló Zaratustra* se constituye, *ergo*, como la *Poesía* en tanto que obra de arte del obrar *poiético* y enactivo, siendo tal obrar la misma vida como sujeto y objeto de sí misma en la verdad vivida del sujeto psicofísico y bioquímico. La fórmula que sintetiza el resultado de toda la investigación hasta este punto es el siguiente: *lo político es Poesía vivida*.

En lo que sigue, para reforzar mi lectura y respuesta a la cuestión de lo político que he venido elaborando en este capítulo como el resultado de toda la investigación, quisiera referenciar cómo aparece la afirmación de la muerte de Dios, del *Übermensch*, de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo en esta obra como sus ideas centrales (según Pascual en el prólogo, 2003: 20).

El primer libro da comienzo con la bajada de Zaratustra y su encuentro con el anciano que encarna los valores supremos tradicionales y que le advierte de los peligros que hallará entre los seres humanos, ciegos y sordos a los eremitas. En el texto dos, Zaratustra declara “¡Será posible, este viejo santo no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!” (Nietzsche 2003: 36). Ya en el texto tres se declara el “regalo” para la humanidad: “Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?” (Nietzsche 2003: 37). ¿En qué términos propone Nietzsche en boca de Zaratustra tal transformación? Como el anuncio de un *rayo* que atraviesa, pero además, ya tras el prólogo, según las tres transformaciones. Según Nietzsche, los animales son

³⁷⁰ Un ejemplo claro al respecto de lo que quiero decir se puede encontrar en *La vita è bella* (La vida es bella) de Roberto Benigni del 1997, donde la *Shoá* es vivida como un juego que Guido propone a su hijo Giosuè en términos de puntos, ganancias y el premio de un tanque. Lo que es vivido aquí como juego es el *horror*, y precisamente así sobrevive Giosuè a costa del sacrificio de su padre. La película logra transmitir este impulso dionisiaco de afirmación de la vida incluso en las condiciones más horribles e insoportables en la inocencia del devenir que Giosuè vive como juego.

metáforas de virtudes o vicios: el orgullo como el águila, la inteligencia como la serpiente, la obediencia, que caracteriza al “rebaño” y al “ganado”, de quienes es Zaratustra un ladrón (pues los “secuestra” liberándolos), la representa el camello, animal de carga. Ya en el desierto, campo polémico y dialéctico, el león es el “yo quiero” y el dragón el “tú debes”, que pueden leerse también como el Yo y el súper-Yo de Freud.

¿Cuál es el papel metafórico del león? “Crearse libertad para un nuevo crear” (Nietzsche 2003: 54). El león es, según Nietzsche, el “no santo incluso frente al deber”. Todavía quedaría la tercera transformación, que refuerza mi interpretación y lectura de de lo político desde ésta que encarna poéticamente el *Zaratustra*, que aparece descrita del siguiente modo: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (Nietzsche 2003: 55). El *niño* hace su *Poesía* mediante el *juego*, que conquista el desierto yendo más allá de la polémica entre león-dragón, más allá del bien y del mal mediante una afirmación suprema de la vida. La “Vaca multicolor” es la Madre Tierra en la que el *niño* vive como *olvido de sí*, que es el no-rencor y el no-resentimiento que posibilita el eterno retorno de lo mismo como una novedad y el respeto de eso conquistado. La Tierra, según Nietzsche, es la metáfora de los valores que emanan de la vida, y, precisamente, lo calumniado, ultrajado y violado por las viejas tablas.

La *Poesía* es un “juego del crear”, *ergo*, lo político lo articulo también en clave de juego. Este es el *Übermensch*, en el que encajaría un Dioniso, un Buda o un Jesucristo. En este *juego* del crear se trascienden los marcos y las reglas de juego, para crearse las propias. Tal acto de creación es un acto de lo político en los términos que he ido exponiendo hasta ahora. La lectura del *Übermensch* la propongo como contraste a la apropiación que hicieron los nazis con la figura del “ario” y la posible lectura que podría surgir en la actualidad, en clave de progreso transhumanista, con la figura del *cyborg*. Los horrores que se cometen justificándose, además, en lecturas forzadas³⁷¹ han sido una constante en la historia humana. Si lo abyecto para producir al “ario” era el judío, lo abyecto para producir al *Homo divinus*, desde el *Homo autómatos* o el *cyborg*³⁷², es todo sujeto que se resiste hoy a

³⁷¹ Un ejemplo muy antiguo y contemporáneo consiste en la lectura de las religiones monoteístas para justificar guerras “santas”, cruzadas o *jihads*. El límite para toda hermenéutica es el rigor interpretativo, puesto que no todo vale.

³⁷² El episodio cinco de la tercera temporada de *Black Mirror*, titulada, “Men against fire” (en castellano se tradujo como “La ciencia de matar” y en américa “El hombre contra el fuego”), trata acerca de una eugenesia y genocidio global realizado contra grupos humanos por razones que ni se recuerdan (originados por una guerra mundial diez años atrás), es decir, una necropolítica. ¿Qué es lo perturbador aquí? Que los comandos militares que llevan a cabo la “misión” de matar a las “cucarachas” llevan un dispositivo e implante neural de realidad virtual aumentada que controla todos los sentidos (incluido el olfato) y percepciones, haciendo ver a los grupos humanos como una especie de monstruos-zombies para suprimir en los soldados toda posibilidad de empatía humana. Es un caso extremo que se considera ciencia ficción, pero yo lanzo una pregunta aquí: ¿alguien imaginó en los años 20 lo que habría de ocurrir en el 1939? Estamos hablando de una inflexión cualitativa en la que la necropolítica se resiste a que se la limite a mera omnipresencia, ya he mostrado que también es omnipotencia del poder. ¿En qué sentido defiende Nietzsche el olvido? En el sentido referente al sí mismo, pero no a la estructura repetitiva de la historia. El bien y el mal es un lenguaje que puede ser enactuado intersubjetivamente y eso depende de todo individuo y su grado de cuidado de sí autónomo. La realidad aumentada es un dispositivo y gadget

cualquier homogeneización, artificialización, empequeñecimiento y deshumanización, es decir, al Poder. Por lo tanto, ya en las primeras páginas, Nietzsche proclama dos de las cuatro ideas centrales del *Zarathustra*: la muerte de Dios y, a causa de este acontecimiento, la posibilidad del *Übermensch* como tercera transformación: la del niño y su nacimiento (*ereignis*).

Según Pascual en el prólogo, el cuarto libro del *Zarathustra* es el primero de otro que Nietzsche no llegó a escribir y que se habría titulado *Mediodía y eternidad*. De modo que la estructura de ambas obras habría sido tripartita y no la cuádruple que hoy conocemos del *Zarathustra*. El cuarto libro sería a la vez transición y comienzo de esa obra planeada por Nietzsche, igual que su *Gaya ciencia* lo fue del *Zarathustra*.

Los discursos de la primera parte que destaco son “Del árbol de la montaña” (Nietzsche 2003: 75) y “De las mil metas y de la <<única>> meta” (Nietzsche 2003: 98), porque en éstas, el autor, en boca de Zarathustra, explicita la relación entre lo consciente y lo inconsciente de la *psyché* en la estructura de la libertad de la voluntad de poder. En el primer discurso, Zarathustra se encuentra con un joven de “mirada cansada” y a quien dice que el árbol, en su altura, es turbado por un viento invisible. De la misma manera, la figura de Zarathustra turba el espíritu del joven, lo interpela: “Cuanto más quiere elevarse hacia la altura y hacia la luz, tanto más tienden sus raíces hacia la tierra, hacia abajo, hacia lo oscuro, lo profundo, -hacia el mal” (Nietzsche 2003: 76). La liberación extático-catártica en este punto se manifiesta similar a la que propone Heidegger desde Hölderlin referente a la imagen del rayo: “¿Acaso aguarda el primer rayo? (...). Todavía no eres libre, todavía buscas la libertad. (...). Tus perros salvajes quieren libertad; ladran de placer en su cueva cuando tu espíritu se propone abrir todas las prisiones. (...). El liberado del espíritu tiene que purificarse todavía.” (Nietzsche 2003: 77). La figura del Zarathustra es la del rayo que produce la caída en tanto que *pérdida de sí* y la experiencia extático-catártica en clave de liberación. Los “perros salvajes” son la metáfora de los instintos perversos y la “cueva” de lo inconsciente. En el segundo discurso que señalé, las “mil metas” son la historia y cultura del bien y del mal como producto de la estructura de la voluntad de poder colectiva

tecnológico que se inscribe en lo que he tratado como mente extensa de esencia técnica y biológica en lo humano, de ahí que su acoplamiento sea inmediato y de fácil intervención e incidencia en el cerebro humano, incluso sin implante alguno. El funcionariado durante todo genocidio, con menos de la mitad de la tecnología contemporánea, destacaba por un comportamiento automático y obediente. ¿Cómo será la conducta del soldado ideal *cyborg* del futuro? Lo que resulta especialmente tétrico del episodio es que los mecanismos psicopolíticos mediante los cuales los soldados consideran a las “cucarachas” como enemigas es, actualmente, muy fácil de introducir en la *psyché* colectiva de las masas. Los soldados del capítulo piensan que actúan en nombre de la libertad, de la justicia y que luchan contra el mal y contra criaturas que deben ser exterminadas. ¿Es lícito considerar esto ciencia ficción o, más bien y para ser justos con la historia, se debería remitir la cosa a diversos episodios de la historia universal humana y no ficticia? Desde luego, la propaganda como dispositivo psicopolítico operó entre el funcionariado militar nazi produciendo un teleologismo ficticio en relación al judío como enemigo del pueblo alemán y de lo “ario”. También los nazis creían actuar según el deber y principios éticos. De ahí mi defensa de la *hybris* como no-obediencia como rasgo fundamental de la libertad autónoma, que considero que opera en el *Zarathustra* de Nietzsche. Hoy la ficción puede ser, además, producida de forma literal y directa como virtualidad sintética en la mente extensa que se llama realidad aumentada.

de los pueblos, es decir, las tablas viejas. “Valorar es crear” (Nietzsche 2003: 101), de modo que la libertad de la voluntad de poder se expresa en la capacidad de destruir y producir tablas (reglas de juego, valores, leyes, etc.).

Sigo con la exposición para ver si es posible enlazar la *experiencia extático-catártica* con el apartado anterior, dedicado al *fatum*, y con el primero, dedicado al despliegue (*aletheia*) de la voluntad libre. En el libro dos, Nietzsche desarrolla la cuestión del crear y del transvalorar en “El niño del espejo” (Nietzsche 2003: 131), donde dice: “Nuevos caminos recorro, un nuevo modo de hablar llega a mí; me he cansado, como todos los creadores, de las viejas lenguas. Mi espíritu no quiere ya caminar sobre sandalias usadas.” (Nietzsche 2003: 133). Las “sandalias usadas” hacen referencia a Zaratustra y Jesucristo histórico-míticos, que encarnan las viejas tablas. Justo en el siguiente discurso diluye la dicotomía amigo-enemigo en un mismo concepto de “bienaventuranza” en las “Islas afortunadas” (Nietzsche 2003: 135), donde insta a ir más allá de Dios y de los dioses. En este discurso Nietzsche considera, en boca de Zaratustra, que “el querer hace libres: esta es la verdadera doctrina acerca de la libertad y la voluntad- así os lo enseña Zaratustra.” (Nietzsche 2003: 137). ¿Cuál es el *fatum* en este contexto en la obra nietzscheana vista en conjunto? El eterno retorno de lo mismo como lo que interpela a esta libertad y la lleva hacia la “La superación de sí mismo” (Nietzsche 2003: 174), donde Zaratustra caracteriza la voluntad de poder como estructura que *emana de* y a la vez determina la vida. Donde hay vida, según Nietzsche, hay voluntad de poder como obediencia y mando, y ésta le dice a Zaratustra: “Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse a sí mismo” (Nietzsche 2003: 76). De este modo, la autonomía como *cuidado de sí* Nietzsche la articula como la necesaria obediencia presente en todo ser vivo. Obediencia que se manifiesta, primero hacia uno mismo, pero además: “se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo”. Asumir el mando de sí es la cosa más difícil y conlleva un riesgo, porque el sujeto autónomo “tiene que ser juez y vengador y víctima de su propia ley.” (Nietzsche 2003: 76). Esto lo enlazo con el primer apartado de este capítulo porque se erige como una respuesta a Kant y a Heidegger, ya que “¡un bien y un mal que sean imperecederos- no existen!” (Nietzsche 2003: 177). De modo que, incluso ante ello, el sujeto político autónomo debe incluir en la *enacción* de su vida (su obra) como *Poesía* un valorar desde el mando de sí, en el que hay un riesgo y una amenaza, que Nietzsche detectó antes que Heidegger. El riesgo y peligro de la actividad del poeta no es ser el traductor e intérprete de los dioses, como Hölderlin, sino asumir la soledad y el proyecto del crear y valorar tablas, donde el *fatum* se presenta como la idea del eterno retorno de lo mismo. Es en este sentido que la lucha con uno mismo se articula, como la expresión poética de la vida que anhela superarse a sí misma, ir más allá de la mera existencia.

En la tercera parte, Nietzsche sigue en esta línea de la noción del superar. Entiendo por *superar* el *ir más allá de* que mencioné antes. El sentido de este movimiento es hacia arriba, tal y como se expresa en “El caminante” (Nietzsche 2003: 223): “siempre habrá en ello un caminar y un escalar montañas: en última instancia, uno no tiene vivencias más que de sí mismo”. Es una metáfora de esta voluntad de sí por superarse que acabo de esbozar. En “De la visión y el enigma” (Nietzsche 2003: 227), se anuncia la cuarta idea de esta *Poesía*: el eterno retorno de lo mismo como *fatum*. Se abre la vista al abismo, la amenaza y el peligro de caer a causa del *espíritu de la pesadez*³⁷³ en la figura del *enano* y del *topo* que carga y tienta al escalador, lo tiran hacia abajo y dificultan la ascensión. Zarathustra responde atacando desde su *valor*, dice: “¡Enano! ¡Tú! ¡O yo!”. Este valor que supera el *horror* y el vértigo Nietzsche lo anuncia como una acción ofensiva que mata el morir: “Pero el valor es el mejor matador, el valor que ataca: éste mata la muerte misma, pues dice << ¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!>>” (Nietzsche 2003: 227).

El sujeto que se asume a sí mismo y quiere mandar y obedecerse está suspendido ante el abismo y la amenaza de un peligro: una *pérdida de sí* por la caída. El *enano* y el *topo* son metáforas de aquello interior del sujeto y de su *psyché* que lo arrastra hacia abajo y que le pesa, aquello que le hace ser camello todavía. En este texto aparece la afirmación del *fatum* como el valorar que ubica el *valor* (como medida y relación al respecto de la vida) en el *valor* (de *virtud*) que afirma y desea, quiere y goza la eternidad cíclica de la vida. Es el *fatum* consistente en el estar entre dos eternidades (el anillo del eterno retorno que se anuda en la figura del individuo) y que podrían llegar a aplastarlo si no se agarra bien al portón del medio, llamado “Instante” (Nietzsche 2003: 230). Por consiguiente, la respuesta ante el enigma es el *reír* en el *instante*. Siguiendo con la exposición, en “Los siete sellos” (Nietzsche, 319), Nietzsche lleva la afirmación radical del eterno retorno de la vida al amor por la eternidad. En el sexto sello aparece el éxtasis del bailar y del reír:

“Si mi virtud es la virtud de un bailarín, y a menudo he saltado con ambos pies hacia un éxtasis de oro y esmeralda: Si mi maldad es una maldad riente, que habita entre colinas de rosas y setos de lirios: - dentro de la risa, en efecto, se congrega todo lo malvado, pero santificado y absuelto por su propia bienaventuranza. (Nietzsche 2003: 321)

En los primero tres libros, entonces, se articula de forma dramática una *estructura extático-catártica* como trama narrativa en el interior poético del discurso y como hilo que no abandona al lector en ningún momento y no cesa de interpelarlo. El *pathos* del *horror* y de la *alegría* recorre toda la obra y se erige como movimiento dramatúrgico y tragicómico que induce e incita a la *experiencia extático-catártica* como condición de la libertad autónoma de la voluntad de poder. Antes de terminar con el análisis, señalo que he aplicado tres niveles de lectura del *Zarathustra*: en tanto que poesía

³⁷³ Yo lo he tratado como *espíritu de la colmena* en el capítulo tres de esta tesis doctoral y, de igual modo que hace Nietzsche, la intención es subvertir y mostrar la otra cara del espíritu absoluto hegeliano.

tragicómica en la que participa la danza y la música (entre otras artes), en tanto que paradigma de lo tragicómico como lugar de la *experiencia extático-catártica* que posibilita lo político en la libertad autónoma de la voluntad de poder y que afirma el *fatum* del eterno retorno de lo mismo (la vida como suprema alegría y horror), y, además, en tanto que *interacción* con el lector, una voz y un habla revelacional que no cesa de interpelar y atacar. La lectura de esta obra no es una mera transmisión representacional de ideas sino que, en sí misma, es una experiencia por participación y contemplación, que considero la forma correcta de lectura en este caso, como una hermenéutica vivida y participativa que se implica con lo leído.

El libro cuarto es especial por lo que he comentado antes, puesto que es un puente entre lo que habría sido el *Así habló Zaratustra* y *Mediodía y eternidad*. ¿Qué ocurre en el libro cuarto? Zaratustra acoge como invitados a los “hombres superiores”, socorriéndolos y sucumbiendo a su “pecado original”: la compasión. La *experiencia extático-catártica* aparece en dos modalidades. En la primera, como una experiencia inmediata, fugaz, atemporal y que atraviesa de forma violenta: “-sólo así crece el hombre hasta aquella altura en que el rayo cae sobre él y lo hace pedazos: ¡suficientemente alto para el rayo!” (Nietzsche 2003: 392). En la segunda, como experiencia ritualizada y mediata por lo orgiástico. Al respecto de la compasión el autor, como en otras cuestiones, se contradice, ya que el Zaratustra se afirma amar a los seres humanos y sufrir por ellos. La primera modalidad es la experiencia numinosa inmediata que no avisa y que ataca al caminante, en los términos esbozados antes, como una *aletheia* (verdad vivida y revelada de forma súbita y violenta). La segunda modalidad de la *experiencia extático-catártica* se articula como danza y como reír ante el *fatum* del eterno retorno de lo mismo. La primera fue narrada, además, en el fragmento que cité antes acerca del éxtasis del *Ecce homo* en contraste con la versión de Bataille. Zaratustra es un rayo, y su discurso es una luz cegadora. La sabiduría extático-catártica es la del rayo cegador (Nietzsche 2003: 392) que enseña la *Poesía (poiesis-techné)* del reír, la maestría del bailarín risueño: “Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, aprendedme- ¡a reír!” (Nietzsche 2003: 401). Lo dicho antes acerca de la *catarsis* cómica cobra sentido aquí.

Pero, ¿qué les sucede a los invitados? ¿Qué se celebra? La muerte de Dios como acontecimiento que inaugura la posibilidad de crear de nuevo nuevas tablas y valores, sin Dios ni dioses. Ahora bien, entre los invitados se encuentran personajes y arquetipos tales como los dos reyes (el de la derecha e izquierda), el papa, el mendigo voluntario, el viejo mago como “ese Zaratustra” (Nietzsche 2003: 402), el más feo de los hombres (probablemente Nietzsche se refiere a la figura histórica de Sócrates), la sanguijuela, el jubilado y la sombra que, como posible lectura que ya he articulado, puede representar de forma arquetípica lo inconsciente en Zaratustra. El mago lleva la

“máscara de un santo” (Nietzsche 2003: 402), y es también la primera figura que interpela a Zaratustra cuando baja de la montaña como santo anciano en el libro primero, es decir, el Zaratustra de Nietzsche es interpelado por su sombra, su imitador, el Zaratustra original histórico-mítico.

La cuarta parte es un ritual orgiástico de danza, comida, risa, música y fiesta que pretende ofrecer la gran salud a los convalecientes “hombres superiores” mediante la *experiencia extático-catártica* y que, a mi juicio, son en verdad los “últimos hombres” del primer libro. Se muestra ser una obra laberíntica de múltiples conexiones y pasadizos secretos, disfraces, máscaras, enigmas, adivinanzas, acertijos y sorpresas. Destacan dos animales, el asno y el león. ¿Cómo termina la fiesta? Al “Despertar” (Nietzsche 2003: 418) parece que los huéspedes ya estaban curados por el reír y el agradecer que mostraban hasta que, tras un silencio, Zaratustra observa que:

¡Todos ellos se han vuelto otra vez piadosos, rezan, están locos! (...). Y justo en aquel momento el más feo de los hombres comenzaba a gorgotear y a resoplar, como si de él quisiera salir algo inexpresable; y cuando realmente consiguió hablar, he aquí que se trataba de una piadosa y extraña letanía en loor del asno adorado e incensado. (Nietzsche 2003: 421)

La fiesta se convirtió inesperadamente en una liturgia en honor del asno deificado. Aquí es donde más patente se hace el giro cómico del *pathos* trágico del *Zaratustra*. Tras interpelar y reñir a sus huéspedes por su necedad, Zaratustra se alegra porque han aprendido el reír, el bailar y la gratitud como virtudes y rasgos de la *experiencia extático-catártica*. Lo considera un “presagio” (Nietzsche, 427) porque se han vuelto convalecientes, es decir, luchan por superar sus enfermedades aunque sea mediante la fiesta del asno, y también porque muestran el síntoma de que son capaces de crear tablas nuevas. Más adelante, el más feo de los hombres declara lo siguiente, que interpreto como la *experiencia extático-catártica* que les ha regalado Zaratustra como enseñanza de mayor valor:

Yo estoy por primera vez contento de haber vivido mi vida entera. (...). Un solo día, una sola fiesta con Zaratustra me ha enseñado a amar la tierra. Amigos míos, ¿qué os parece? No queréis decirle a la muerte, como yo: ¿Esto era - la vida? Gracias a Zaratustra, ¡bien! ¡Otra vez! Así habló el más feo de los hombres, y no faltaba mucho para la medianoche. ¿Y qué creéis que ocurrió entonces? Tan pronto como los hombres superiores oyeron su pregunta cobraron súbitamente consciencia de su transformación y curación, y de quién se la había proporcionado: entonces se precipitaron hacia Zaratustra, dándole gracias, rindiéndole veneración, acariciándolo, besándole las manos, cada cual a su manera propia: de modo que unos reían, otros lloraban. (Nietzsche, 2003: 429)

Sin embargo, en “El signo” (Nietzsche 2003: 438), Zaratustra despierta y da comienzo el nuevo día tal y como empieza la obra en el libro primero, con una oda al sol. “<<El signo llega>> Dijo Zaratustra, y su corazón se transformó.” (Nietzsche 2003: 439). ¿Qué ocurre en este punto y qué movimiento súbito e inesperado realiza Nietzsche casi a final de la tragicomedia? ¿Cuál es el signo? El giro se da cuando se le manifiesta un león como metáfora de la segunda transformación. Momentos después sus huéspedes se despiertan y salen afuera, a lo que el león les gruñe y los ataca, produciéndose como reacción el “gran grito de socorro” al unísono a modo de una sola “boca”

(Nietzsche, 440), lo que el adivino vaticinó como última tentación de Zaratustra (Nietzsche 2003: 332) y el intento de seducirlo en su último pecado al comienzo mismo del libro cuarto: “la compasión por el hombre superior” (Nietzsche 2003: 441). Era el mismo grito oído al principio del libro cuarto, en el que Zaratustra no sabía de dónde procedían los gritos. ¿Qué ha ocurrido? Que el signo aparece de forma cuántica, más allá de las leyes del tiempo/espacio, al principio y al final del libro cuarto, pero también con remisiones al libro primero. Con ello Nietzsche realiza y ejemplifica poéticamente el eterno retorno de lo mismo recurriendo a técnicas literarias y dramáticas. Además, lo ocurrido es que Zaratustra ha despertado y todo fue un sueño, incluso el eterno retorno de lo mismo fue un sueño que se repetirá eternamente. Esto se puede interpretar también, como posible lectura, que el adivino lo durmió y lo sedujo en un sueño letárgico. Analicemos el final:

Mi sufrimiento y mi compasión - ¡Qué importan! ¿Aspiro yo acaso a la felicidad? ¡Yo aspiro a mi obra!
¡Bien! El león ha llegado, mis hijos están cerca, Zaratustra está ya maduro, mi hora ha llegado: - Ésta es mi mañana, mi día comienza: ¡Asciende, pues, asciende tú, gran mediodía! – Así habló Zaratustra, y abandonó su caverna, ardiente y fuerte como un sol matinal que viene de oscuras montañas. (Nietzsche 2003: 441)³⁷⁴

¿Quién aspira a la felicidad? Los “últimos hombres”, ya que éstos han inventado la “felicidad” (Nietzsche 2003: 42). El asno que apareció en la fiesta es un correlato del camello, la primera transformación del espíritu en *espíritu de la pesadez*. Lo que ahuyenta el león y que interrumpe el sueño de Zaratustra (a su vez provocando el mismo grito/signo que aparece al principio del libro), despertándolo, es la tentación de los viejos valores, la tentación de resucitar al Dios muerto o de substituirlo por cualquier otro ídolo. El signo es de lo mismo y su eternidad cíclica. Si Nietzsche hubiera escrito *Mediodía y eternidad*, espejo, que los otros dos libros habrían sido la *pólemos* dialéctica entre el león y el dragón que produciría, en un más allá, la tercera transformación: el *Übermensch* entendido en tanto que arquetipo del niño.

Tal tentación hoy se presenta como la posibilidad, peligro y amenaza del *poder* que otorga la tecnociencia, en el contexto transhumanista y súper-capitalista, de resucitar a Dios o deificar al *Homo autómatos* en un *Homo divinus* en una tecnocracia al estilo del Leviatán acéfalo de Schmitt o en una tecnoutopía al estilo de la nueva Atlántida de Bacon. Adorar a la ficción y fantasía de lo deseado por convertir y deificar del ser humano es ese mismo asno deificado del que se burla Zaratustra. Ante tal horizonte de *posibilidad* de la *deriva natural* considero urgente el cultivo de la libertad autónoma de la voluntad de poder y la *forja de sí* en la clave nietzscheana, heideggeriana y foucaultiana, en tanto que *hýbris* (irreverencia, no-obediencia, etc.) que diluye y rompe las reglas del juego (valores,

³⁷⁴ El león y el asno una vez que hicieron comandita, salieron de caza. Llegados a una cueva en la que había cabras monteses, el león se puso ante la entrada para acechar a las que salieran, el asno entró y se puso a dar saltos y rebuznar para asustarlas. Y el león dijo: “Pues ten bien seguro que yo mismo habría sentido miedo de no saber que eras un asno.” (El león y el asno cazan juntos. Esopo 2015: 108).

teleologismos ficticios, tablas viejas, ídolos) de los marcos contemporáneos (súper-capitalismo) e instiuye, desde el sí mismo y el *Otro* (intersubjetividad) leyes propias y singulares. *Ergo*, para finalizar, reivindico el autarquismo como respuesta al transhumanismo como nueva Ilustración en la que las reglas del juego queden neutralizadas y suspendidas por la autonomía de un *Homo liber*.

6.- Conclusiones

La conclusión central en relación al problema planteado en la hipótesis de esta tesis doctoral se sintetiza del siguiente modo: el estatuto ontológico y sentido de lo político se da como *Poesía* tragicómica que el sujeto lleva a cabo desde su propia vida como obra de su obrar (*enacción*) autónomo en clave de *cuidado de sí* y *autogobierno*, verdad vivida (*aletheia*) y acontecimiento (*ereignis*) vivencial de la *experiencia extático-catártica*, bajo el horizonte de significación del *fatum* (la sombra y el fantasma) que atraviesa al sujeto psicofísico, bioquímico y técnico-tecnológico, y, además, lo interpela.

Los capítulos uno y dos son la base y el fundamento epistemológico-fenomenológico-ontológico de la exposición. Incluyen también una revisión de antecedentes que me ha permitido desarrollar un análisis genealógico-arqueológico y arquetípico de diversas figuras e imágenes relevantes para la articulación temática de los capítulos siguientes. Los capítulos tres y cuatro ofrecen un análisis fenomenológico-crítico del *poder* omnipresente y omnipotente en tanto que *mal* y *horror* que amenaza lo político con la neutralización y el olvido. El último apartado del cuarto y el quinto capítulo por entero plantean una respuesta anatomopolítica y psicopolítica subversiva y eferente al *Poder*, desde una re-apropiación y reelaboración de la libertad autónoma de la voluntad del sujeto relacional y singular propuesto en el capítulo primero, mostrando que el substrato vital es ineludible y originariamente político.

Por consiguiente, la respuesta que ofrece Hannah Arendt a la pregunta por el sentido de lo político remitiéndolo a la libertad la suscribo y presento como resultado de esta investigación, desde un enfoque aristotélico, brentiano, y, sobre todo, nietzscheano. Heidegger, Foucault, Varela, Mbembe, Marcuse y Malabou, más contemporáneos, han sido importantes referentes con los que he dialogado con el fin de otorgar al desarrollo de la tesis una perspectiva actual desde ámbitos aparentemente no afines a la reflexión política, como las neurociencias. Considero que, ante las dos opciones constatadas con relación a las posibilidades de concreción de lo político a tenor de las preguntas transhumanista y neoludista, he podido articular la vía intermedia y el *entre deux* de forma específica y detallada en la idea del autarquismo autonómico. Lo político acontece y se despliega como *Poesía* tragicómica y vivencial, *cuidado de sí* en las múltiples modalidades que he expuesto en el capítulo cinco y como obrar libre de la voluntad de poder del sujeto psicofísico, bioquímico y técnico-tecnológico. La *Poesía* es la obra vivencial de ese obrar entendido como *enacción* e *interacción* que da pie al *encuentro* con el *Otro*, constituyéndose, en ello, lo intersubjetivo en el *entre* o *entre deux* de Arendt y Malabou, y que Varela llamó vía intermedia. El *fatum*, como lo inconsciente de la *psyché* en las figuras de la sombra y del fantasma, lejos de determinar de forma absoluta, se

erige como condición de posibilidad del libre obrar plástico y neoténico del sujeto en la medida en que lo interpela y pone a prueba.

Sin embargo, toda investigación filosófica se abre hacia otras vías de análisis y profundización de lo que ha sido tratado, se abre a la deriva dando lugar a nuevas preguntas, cuestiones y problemas. En este sentido, las vías que identifico como vías abiertas en esta tesis doctoral son las siguientes.

La pregunta por una politología y ética ontológica y crítica desde el poder y hacia el poder que no se base únicamente en el paradigma representacional-jurídico de la legalidad-legitimidad, puesto que no garantiza libertad política efectiva, real ni originaria como tampoco un encaramiento al respecto del problema de la tecnociencia como posible vía de la tecnocracia y del *mal*, que no depende de la existencia de Dios. Tal politología, considero, ha de tener en cuenta como objeto de investigación o sub-disciplinas la necropolítica, la psicopolítica y la ponerología política, entre otras formas, modalidades y manifestaciones del *poder*, así como el foco de estudio de lo político a la luz del *ethos*: ¿en qué sentido *ser* libres? ¿Cómo comportarse y vivir según lo ético-político? Tales preguntas son cruciales ante los rápidos avances de la tecnociencia, que obligan al filósofo y a otros humanistas a ser anticipativos y a ir dos pasos, o incluso cuatro, por delante, donde equivocarse es un alivio cuando el acertar querría decir el cumplimiento de alguna de las posibilidades nefastas y horribles que he esbozado en los capítulos dos, tres y cuatro de esta tesis doctoral. Lo político y lo ético han de tratarse siempre en conjunción puesto que se co-constituyen.

La pregunta por la interacción interdisciplinaria entre la tradición oriental y la occidental en filosofía, mística, psicología, sociología, antropología, religión y lingüística comparada para un enriquecimiento mutuo. ¿Por qué? Para comprender al *Otro* en su radical singularidad y diferencia y aprender de él. Pero, en términos y marcos filosófico-científicos, para lo mismo que se estudian, investigan y desarrollan cuestiones, temas, autores y cuestiones de la tradición occidental. Por consiguiente, en el diálogo las ficticias fronteras entre oriente y occidente desaparecen mostrando un puente que siempre ha estado ahí, y en éste transcurre el devenir mismo del ser humano. En este diálogo el *horror* de la geopolítica que divide y dicotomiza a la especie humana puede ser combatido desde la no-violencia y no-obediencia a esa barrera. Si Hanna Arendt, en su tesis doctoral publicada como *Love and saint Augustine* (1929) trata a un teólogo y padre de la Iglesia como a filósofo, no veo ninguna razón a que no sea viable y lícito tratar, como lo hace Varela, a Nāgārjuna (नागार्जुन), padre del *Mādhyamaka* (मध्यमक: Vía intermedia), como a filósofo, cuyo concepto he aplicado en mi articulación de lo político en esta tesis doctoral, aunque de forma indirecta.

LA pregunta por la psicología profunda que, en el estudio y análisis de la *psyché* (consciente-preconsciente-inconsciente), considere su substrato fisiológico y correlativo: el cerebro. En términos

de diálogo, por ejemplo, entre psicoanálisis y neurociencias, o, como ya lo han emprendido autores como Sabelev, Szczeklik y especialmente Rubia, entre psicología analítica (Jung), mitología, sociobiología, neuro-paleo-antropología y neurofisiología médica comparadas. En el campo de la filosofía contemporánea tal diálogo lo ha emprendido Catherine Malabou, desde quien he basado el concepto de plasticidad del capítulo primero y segundo como uno de los presupuestos fundamentales, junto con la neotenia, de esta investigación.

La pregunta por una epistemología, fenomenología y ontología entrelazadas y teniendo su nexo en la *enacción autopoietica* y la verdad vivida como *episteme* (circularidad de la *theoreia-empiria*), en la que he basado toda esta investigación, desde Varela, y que ha posibilitado mi enfoque filosófico trans-disciplinar del cerebro, del *poder* y de la *psyché* a la luz de la cuestión ejemática de esta tesis doctoral.

La pregunta por un diálogo entre filosofía y tecnociencias (neurociencias, biociencias, etc.) para que mutuamente se establezcan límites, posibilidades, imposibilidades, enriquecimientos y contribuciones.

La pregunta por un diálogo entre la filosofía y la sociología, mitología y antropología al respecto de cualquier cuestión para propiciar el enriquecimiento de toda perspectiva.

La pregunta por un diálogo entre filosofía anglo-americana (o, como yo la he llamado en el capítulo primero, lógico-analítica) y la “continental” para redescubrir los nexos originarios que unen toda tradición que obre, piense y hable según principios y cierta lógica.

Para finalizar, quisiera plantear una última reflexión de cara al *más allá* de esta tesis doctoral y, a mi juicio, de la misma filosofía como disciplina en peligro de desaparecer a causa de su particular especificidad frente al *modus operandi* tecnocientífico contemporáneo y que dificulta su adaptación a éste sin perder en ello lo que la caracteriza como discurso crítico. El substrato común entre la tradición filosófica angloamericana, continental y oriental se encuentra en el preguntar. *Ergo*, planteo estas últimas cuestiones como conclusiones finales que dejen la vía abierta, sin cerrar ni clausurar nada: ¿Se encuentra la filosofía ante la amenaza y el peligro de desaparecer si no reacciona y re-instituye su función, estatuto, lugar y papel epistémico y político en la nueva sociedad que se avecina y continuamente se aproxima y se transforma sin cesar? ¿Convendría exigirle a la filosofía de hoy que, como nunca antes, mire en sus adentros y en sus lejanos orígenes para, en las primeras bifurcaciones, hallar la posibilidad de un retornar, retomar y rescatarse a sí misma? O, por el contrario, desde la metáfora que Malabou planteó, ¿mantenerse firme en la *formación defensiva de la tortuga*?

Si aquí la liebre es el devenir de la especie humana, y con ella necesariamente también el de la filosofía, no me parece que sea probable que la *fábula*³⁷⁵ termine como en la original, donde gana la tortuga. Los indicios apuntan a que el final será común para ambas, bien si la liebre se quede dormida a la sombra de su árbol, o bien si corriendo más allá de sus fuerzas y capacidades se trabe por éstas mismas y caiga al suelo sin poder levantarse nunca más. Sea la que sea la alegoría correspondiente a la filosofía y a la especie humana, el final de la fábula es impredecible y me hace preguntarme, desde la plasticidad destructiva de Malabou y la exigencia nietzscheana de *superación de sí*, si la filosofía no debiera llevarse a sí misma más allá de sí, a condición de su propia destrucción y sacrificio, para la conservación de ese *Otro* suyo que es la liebre, a quien ama y por quien se justifica su obrar en la historia.

Al casarse, Zeus obsequió con un banquete a todos los animales. Sólo faltó la tortuga; intrigado Zeus, al día siguiente preguntó por qué motivo fue ella la única que no acudió al banquete. La tortuga respondió: “La propia casa es la mejor casa”. Zeus, indignado contra ella, la condenó a andar llevando su casa a cuestas. (“Zeus y la tortuga”. Esopo 2015: 89)

Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula.

Historia de un error:

El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, - él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea», relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad»). 2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»). (...). 3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo Sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, kónigsberguense.). 4. El mundo verdadero - ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?... (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.). 5. El «mundo verdadero» - una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, - una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla! (Día claro; desayuno; retorno del bon sens [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.) 6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; ¡NCiPiT ZARATHUSTRA» [comienza Zarathustra].). (Nietzsche 2002: 57)

³⁷⁵ Una tortuga y una liebre discutían sobre quién era más rápida. Así, fijaron una fecha y un lugar y se separaron. La liebre, por su natural rapidez, descuidó el ponerse a la carrera, se tiró al borde del camino y se durmió. Pero la tortuga, consciente de su propia lentitud, no cesó de correr, y de este modo tomó la delantera a la liebre dormida y se llevó el premio del triunfo. (“La tortuga y la liebre”. Esopo 2015: 139).

7.- Bibliografía

7.1 Citada

- Adorno, T.W. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2012). *Desnudez*. Barcelona: Anagrama.
- Agamben, G. “El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos”. *Fractal* N° 68, México 2013. Recuperado de <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal68GiorgioAgamben.htm> y consultado por última vez el 11/03/2019.
- Anónimo. (2013). *Bhagavad Gita: Tal como es*. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (Ed. y Trad.). Alicante: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Anonymous. (2013). *Bhagavad Gita: As It Is*. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (Ed. y Trad.). London: Bhaktivedanta Swami Prabhupada Trust Book.
- Arendt, Hannah. (1997) *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (1999). *Poética*. Madrid: Gredos. Edición trilingüe por Valentín García Yebra.
- Aristóteles. (2015). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2015). *Física*. Madrid: Gredos.
- Atamian, Jean. (1979). *La cuestión armenia*. Montevideo: Uruguay.
- Bachelard, Gaston. (1966). *El psicoanálisis del fuego*. Madrid: Alianza.
- Barado, Iñigo Eguaras. “Influencia irania en el pensamiento griego”. *¿El fin de la razón? I Jornada de filosofía SOFIRA*. Logroño, Universidad de la Rioja, 2014: pp 11-30.
- Bartra, Roger. (2014). *Antropología del cerebro*. Madrid: Pre-textos.
- Bartra, Roger. (2019). *Chamanes y robots: Reflexiones sobre el efecto placebo y la conciencia artificial*. Anagrama: Barcelona.
- Bataille, G. (1986). *La experiencia interior, seguida de Método de meditación y de Post-Scriptum*. Madrid: Taurus.
- Bennett, M; Dennett, D; Hacker, P & Searle, J. *La naturaleza de la conciencia*. Cerebro, mente y lenguaje. Barcelona, México y Buenos aires: Paidós.
- Bernabé P., Alberto, Casadesús, Francesc (Coordinación) y VV.AA. (2008). *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*. Madrid: Akal.
- Bernabé P., Alberto & Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. (2008). *Religions in the Graeco-Roman world (Volume 162): Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Boston & Leiden: Brill.

- Brentano, Franz. (2007). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Madrid: Encuentro.
- Brentano, Franz. (2002). *Descriptive Psychology*. London: Routledge.
- Canguilhem, G. “¿Qué es la psicología?”. *Revista Colombiana de Psicología*; Núm. 7, Sujeto, ética y derechos humanos, 1998: 7-14
- Charny, Israel W.; Tutu, Desmond; Wiesenthal, Simon (2000). *Encyclopedia Of Genocide*. Oxford: ABC-Clío.
- Chauvet, G.G. y Hernández, J.C. “Sobre la influencia de Brentano en el pensamiento freudiano. Un aporte a la historia intelectual del padre del psicoanálisis”. *Historia y grafía*, Universidad Iberoamericana, año 24, núm. 48, enero-junio 2017: 141-183.
- Canetti, E. (1981). *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik.
- Dando, M. (2015). *Neuroscience and the Future of Chemical-Biological Weapons*. London: Palgrave Macmillan.
- Doidge, Norman. (2007). *The Brain that Changes Itself*. New York: Viking press.
- Drivet, L. “Freud como lector de Nietzsche. La influencia de Nietzsche en la obra de Freud”. *Revista civilizar ciencias sociales y humanas*, 15(29), 2015: 197-214.
- Eccles, John C. (1992). *La evolución del cerebro: Creación de la conciencia*. Barcelona: Labor.
- Esopo y Babrio. (2015). *Fábulas*. Madrid: Gredos.
- Esquilo (2015). *Tragedias: Los persas, Los siete contra Tebas, Los suplicantes, Agamenón, Las coéforas, Las Euménides, Prometeo encadenado*. Madrid: Gredos.
- Foucault, M. (1979). *El ojo del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. “Préface a la transgression”, *Critique*, nº 195-196: «Hommage à G. Butaille», agosto-septiembre de 1963.: 751-769.
- Freud, S. (1978). *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XVIII. Más allá del principio de placer; Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922). 1. Más allá del principio de placer (1920)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gardner, H. (2001). *Estructuras de la mente*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Haiming, Wen. (2013). *El pensamiento filosófico chino*. Madrid: Editorial popular (Serie asiática).
- Hegel, G.W. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho, o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Heidegger, Martin. (1997). *La pregunta por la técnica*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- Heidegger, Martin. (1959). *Cartas sobre el humanismo*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, Martin. (2010). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.

- Heidegger, Martin. (1992). *Arte y Poesía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. (1985). *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*. Athens, Ohio & London: Ohio University Press.
- Heine, H. (2006). *Ludwig Börne: A Memorial (Studies in German Literature Linguistics and Culture)*. California: Camden House.
- Hipócrates de Cos. (2018). *Tratados hipocráticos*. 8 volúmenes. Edición digital: Titivillus y Gredos (Madrid).
- Homero. *Himnos homéricos: "La batracomiomaquia"*. Bernabé P., Alberto (Traducción, introducción y comentarios). Madrid: Gredos.
- Jungk, Robert (1958). *Brighter Than a Thousand Suns: A Personal History of the Atomic Scientists*. New York: Harcourt Brace.
- Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid. Versión digitalizada y editada por Pedro M. Rosario Barbosa y traducción de Manuel García Morente.
- Karpinsky, Rosa, M. "Hegel y su tiempo". *Revista de filosofía de la UCR*, Vol VIII, Nº 26, 1970: pp 1-17.
- Kerényi, Karl. (2006). *En el laberinto*. Madrid: Siruela.
- Kierkegaard, S. (2012). *Temor i tremolor. Lírica dialéctica de Johannes De Silentio*. Edición i traducción de Begonya Sáez Tajafuerce. Barcelona: Marbot clàssics.
- Kirk, G.S., Raven, J. y Schofield, M. (2008). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Kojeve, A. (1980). *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca (New York): Cornell University Pres.
- Laercio, Diógenes. (2008). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- Larrabe, Francisco. (Traducción y edición). "Michel Foucault: Reflexiones en torno al marxismo, la fenomenología y el poder. Foucault entrevistado por Colin Gordon y Paul Patton"; de Beaulieu, Alain. "Considerations on Marxism, Phenomenology and Power. Interview with Michel Foucault. Recorded on April 3rd, 1978". *Foucault Studies*, No. 14, septiembre 2012, pp. 98-114.
- Лүрия, Алексáндр Ромáнович. (1973). *Основы нейрпсихологии*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1973). *Fundamentos de la neuropsicología*. Moscú: MGU).
- Maeterlinck, M. (2018). *La vida de las abejas*. Barcelona: Ariel.
- Maeterlinck, M. (1967). *La vida de los termes*. Buenos aires: Colección austral.
- Malabou, C. (2007) *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* Madrid: Arena libros.
- Malabou, C. (2019). *Morphing Intelligence. From IQ Measurement to Artificial Brains*. New York: Columbia University Press.
- Malabou, Catherine. (2018). *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*.

Santiago de Chile: Pólvora.

- Marcuse, Herbert. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Marcuse, Herbert. (1998). *Guerra, tecnología y fascismo. Textos inéditos*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Marcuse, Herbert. (1986). *El final de la utopía*. Barcelona: Ariel.
- Maturana R., Humberto & Varela, Francisco J. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Mbembe, Achille. (2006). *Necropolítica* seguido de *Sobre el gobierno privado indirecto*. Tenerife: Melusina.
- Negri, A., Hardt, M. y Mezzadra, S. (2013). *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*. Quito: Flacso.
- Negri, A. y Hardt, M. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- Nietzsche, Friedrich (1997). *De mi vida: Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*. Madrid: Valdemar.
- Nietzsche, Friedrich. (2009). *El nacimiento de la tragedia, o, Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich. (2013). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich. (2002). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich. (2007). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Dos volúmenes. Madrid: Akal.
- Nietzsche, Friedrich. (1990). *La ciencia jovial. (La Gaya Scienza)*. Caracas: Monte Avila.
- Nietzsche, Friedrich. (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich. (2007). *El anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich. (2004). *Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es*. Córdoba: El Cid.
- Nietzsche, Friedrich (2014). *La voluntad de poder*. Madrid: Biblioteca EDAF.
- Oribe, Emilio. (1968). *Poética y plástica*. Montevideo: Biblioteca Artigas
- Ortega y Gasset, J. (1983). *La rebelión de las masas*. Barcelona: Orbis.
- Pascal, Blaise. (2012). *Pensamientos I*. Madrid: Gredos.
- Pinker, Steven. (2015). *How the mind works*. London: Penguin.
- Platón. (2015). *Diálogos I: Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2006). *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos.

- Plauto. (2015). *Comedias I: Anfitrión, La comedia de los asnos, La comedia de la olla, Las dos báquides, Los cautivos, Cásina, La comedia de la arquilla*. Madrid: Gredos.
- Presocráticos. (2008). *Fragmentos presocráticos: De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.
- Roudinesco, Elisabeth. (1994). *Lacan, esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1990). *Emilio o De la educación*. Madrid: Edaf.
- Rubia, Francisco J. (2000). *El cerebro nos engaña*. Madrid: Temas de hoy.
- Rubia, Francisco J. (2003). *La conexión divina*. Córdoba: Crítica.
- Rubia, Francisco J. (2015). *El cerebro espiritual*. Barcelona: Fragmenta.
- Schmitt, C. (2002). *El Leviathan. En la teoría del estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas fundamentales de la Ética*. Madrid: Siglo XXI.
- Sloterdijk, P. (2010). *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2016). *Estrès i llibertat*. Barcelona: Arcàdia. (Estrés y libertad). Traducción por Raül Garrigasait.
- Szczeklik, Andrzej. (2013). *Catarsis: Sobre el poder curativo de la naturaleza y del arte*. Barcelona: Acanalado.
- Thompson, Evan. (2007). *Mind in life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Boston & Cambridge: Harvard University Press.
- Varela, Francisco J. (2005). *Conocer*. Barcelona: Gedisa.
- Varela, Francisco J., Thompson, Evan y Rosch, Eleanor. (2005). *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa.
- Varela, Francisco J. (2000). *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Varela, Francisco J. (1979). *Principles of Biological Autonomy*. New York & Oxford: North Holland.
- West, D. “The semitic origin of Ariadne and Atalanta”, *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas*, 22, 1990: 425-432.
- West, David Reid. (1990). *Some Cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin: Especially in Relation to the Mythology of Goddesses and Demons in the Semitic World*. PhD thesis, University of Glasgow.
- Westerkamp, D; Steidele, A; Rosengren, M; Krois, J.M. (Ed.). (2007). *Embodiment in Cognition and Culture. Volume 71. Serie Embodiment in Cognition and Culture*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamin.

- Zamudio, G. B. “¿Qué tanto le debe Freud a Brentano?”. *Desde el jardín de Freud* n° 16, Enero - Diciembre 2016, Bogotá: 271-286. DOI: 10.15446/dfj.n16.58169.
- Zuleta, Estanislao. (1985). *El pensamiento psicoanalítico*. Medellín: Percepción.

7.2 Referenciada

- Adorno, T.W. (2013). *Obra complete, 3: Dialéctica de la Ilustración*. Fragmentos filosóficos. Madrid: Akal.
- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2002). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2003). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005). *El hombre sin contenido*. Barcelona: Altera.
- Agamben, G. (2006). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Barcelona: Anagrama;
- Agamben, G. (2006). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- Alamillo, A. “El rapto en la mitología clásica”, *X Seminario de arqueología clásica* (Facultad de geografía e historia U.C.M.), 2002.
- Aleksievich, Svetlana. (2019). *Voces de Chernóbil: Crónica del futuro*. Ciudad de México: Debolsillo.
- Alexandra, Vossen; Joachim, Gross & Gregor, Thut. “Alpha Power Increase After Transcranial Alternating Current Stimulation at Alpha Frequency (a-tACS) Reflects Plastic Changes Rather than Entrainment.” *Brain Stimulation* 8, 2015: 499-508
- Alfvén, Hannes. (1950). *Cosmical Electrodynamics*. Oxford: Clarendon Press;
- Alfvén, Hannes. (1981). *Cosmic Plasma*. Astrophysics and Space Science Library, Vol. 82. New York: Springer.
- Amunts K y V.A. (2005). “Cytoarchitectonic Mapping of the Human Amygdala, Hippocampal Region and Entorhinal Cortex: Intersubject Variability and Probability Maps”. *Anat Embryol (Berl)* 210 (5-6): 343-52.
- Anónimo. (2006). *I Ching. El libro de las mutaciones*. Buenos aires: Sudamericana. El prólogo del I Ching traducido a las lenguas occidentales fue realizado por Jung.
- Anónimo. (1992). *The Vedas*. New Delhi: Oxford & IBH Pub.
- Anónimo. (1937). *Vedas*. New Delhi: Mysore: Govt. Branch Press.
- Anónimo. (1962). *Sacred Books of the East. Vol I, XV: The Upanishads*. New York: Dover.

- Anónimo. (1999). *Zaratustra, Gatha*. Armanian, Nazarín (Traducción). Barcelona: Ediciones Obelisco.
- Anonymous. (1880). *The Zend-Avesta. Sacred Books of the East, vol IV*. Darmesteter, James. (Translator). Oxford: Oxford University Press.
- Anonymous. (1896). *Avesta: The Sacred Book of the Parsis*. Geldner, Karl F. (Edition and translation). Stuttgart: Kohlhammer.
- Anonymous. (2006). *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Gábor Betegh. (Translation). Cambridge: Cambridge university press; Recuperado de <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/2174> y consultado por última vez el 12/03/2018.
- Arendt, Hannah. (1996). *Love and Saint Augustine*. Chicago & London: The University of Chicago press.
- Arendt, Hannah. (2010). *Eichmann en Jerusalén. Barcelona*. DeBolsillo.
- Aristóteles. (2015). *Política*. Madrid: Gredos.
- Bachelard, Gaston. (1953). *Le matérialisme rationnelle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bacon, Francis. (2013). *Novum organum scientiarum*. Madrid: Globus comunicación.
- Bacon, Francis. (1941). *La nueva Atlántida*. Buenos aires: Losada.
- Badiou, Alain. (1999). *San Pablo y la fundamentación del universalismo*. Barcelona: Anthropos.
- Badiou, Alain. (2011). *Elogio del amor*. Madrid: La esfera de los libros.
- Bazán, F.G. (1984). *Neoplatonismo y vedanta: El concepto de la materia según Plotino y Shankara*. Buenos Aires: Ileo
- Benítez Barba, L. “El rapto: un repaso histórico-legal del robo femenino”. *Estudios sociales*, 01, 2007: 103-131.
- Bentham, Jeremy. (1791). *Panopticon, or the Inspection-House*. London: T. Payne.
- Blake, C. Molloy, C. & Shakespeare, S. (eds.). *Beyond Human: From Animality to Transhumanism*. Chennai: Continuum.
- Blázquez, J.M. “El Edicto sobre las bacanales del año 186 antes de Jesucristo”. *Jano* 63, 1973: 105-108; <http://lykaionexcavation.org/site/>.
- Bloom, H. (2006). *Emerson's Essays-Ralph Waldo Emerson (Bloom's Modern Critical Interpretations)*. Broomall: Chelsea House Publications.
- Boden, Margaret, A. (2008). *Mind as machine*. Oxford: Clarendon press.
- Bradley J. Roth, Alvaro Pascual-Leone, Leonardo G. Cohen, Mark Hallett. “The Heating of Metal Electrodes During Rapid-Rate Magnetic Stimulation: A Possible Safety Hazard”. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology/ Evoked Potentials Section*, Volume 85, April 1992: 116–123
- Bruit, Louise y Schmitt, Pauline. (1991). *La religión griega en la polis de la época clásica*.

Los sacrificios, El sacrificio en la odisea. Madrid: Akal.

- Bstan-'dzin-rgya-mtsho, Dalai Lama XIV; Varela, Francisco J.;Wallace, Alan; Jinpa, Thupten. (2015). *Sleeping, Dreaming, and Dying: An Exploration of Consciousness With the Dalai Lama.* Somerville : Wisdom Publications.
- Burghope, George. (1691). *Autarchy or Self-Government in a Moral Essay.* London: County of Bucks.
- Bustamante J. (2001). *Neuroanatomía funcional y clínica.* 3ª ed. Colombia: Celsus.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo".* Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2004). *Lenguaje, poder e identidad.* Madrid: Síntesis.
- Butler, Judith. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción.* Madrid : Cátedra.
- Canguilhem, G. (1966). *Le Normal et le pathologique.* París: PUF.
- Canguilhem, G. (1955). *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles.* París: PUF.
- Canguilhem, G. (1942). *La connaissance de la vie.* París: Hachette.
- Canguilhem, G. (1968). *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie.* París: Vrin.
- Canguilhem, G. (1988). *Idéologie et rationalité dans l'histoire les sciences de la vie.* París: Vrin.
- Canguilhem, G. (2002). *Écrits sur la médecine.* París: Seuil.
- Cartledge, Paul. (2002). *Sparta and Lakonia. A regional History 1300-362 B.C.* Londres/Nueva York: Routledge.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea.* Barcelona: Anthropos.
- Chairman, H.B. (Editor), (2006). *Weapons of Terror. Freeing the World of Nuclear, Biological and Chemical Arms.* Stockholm: WMDC
- Chakravarthy, A.S. Jeevan; Jayashankar, M. & Ramakrishna, S. "Autecological observations on the Indian cooperative spider *Stegodyphus sarasinorum* Karsch (Eresidae: Araneae)". *International Journal of Pure and Applied Zoology.* 3 (1). Retrieved 21 April 2016: 70–75.
- Chávez Muriel, H.R. (2012). *Un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault: Del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mismo como práctica de libertad.* Bogotá: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Cheronis, Nicholas D. "Chemical Warfare in the Middle Ages: Kallinikos "Prepared Fire"",

Journal of Chemical Education 1937: 360-365.

- Clark, A. (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. New York: Oxford University Press
- Cole-Turner, R. (ed.). (2011). *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington: Georgetown University Press.
- Colin A., Ross & Richardson, M.D. (2000). *BLUEBIRD: Deliberate Creation of Multiple Personalities by Psychiatrists*. Texas: Manitou Communications.
- Combes, Muriel. (2013). *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*. London: The MIT Press.
- Cornford, Francis Macdonald. (1939). *Plato and Parmenides*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Covington, C. & Wharton, B. (eds.). (2003). *Sabina Spielrein. Forgotten Pioneer of Psychoanalysis*. New York: Brunner-Routledge.
- Crosby, Alfred W. (2002). *Throwing Fire: Projectile Technology Through History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dadrian, Vahakn N. “The Role of Turkish Physicians In The World War I: Genocide of Ottoman Armenians.” *The Holocaust And Genocide Studies* 1, no. 2 (1986): 169–92.
- Damasio, A. (2000). *Sentir lo que sucede*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Debord, Guy. (2003). *La société du spectacle*. Paris: Gallimard.
- Dennett, Daniel. (1995). *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós.
- Dennett, Daniel. (1997). *Kinds of minds: Towards an understanding of consciousness*. New York: Basic Books.
- Diza, C.M. (2009). *Upanishad con los comentarios advaita de Śankara*. Madrid: Trotta;
- Diza, C.M. (2009). “*Bhagavad gita*” con los comentarios advaita de Śankara. Madrid: Trotta;
- Diza, C. M. (2000). “*Brahma-sutras*” con los comentarios advaita de Śankara. Madrid: Trotta;
- Diza, C.M. (1998). *Conciencia y realidad. La “Mandukya upanisad” con las karika de Gaudapada y los comentarios de Śankara*. Madrid: Trotta;
- Diza, C. M. (2002). *Gran Upanisad del bosque con los comentarios advaita de Śankara*. Madrid: Trotta;
- Eberhard, William G. & O Gonzaga, Marcelo. “Evidence that Polysphincta-Group Wasps (Hymenoptera: Ichneumonidae) use Ecdysteroids to Manipulate the Web-Construction Behaviour of Their Spider Hosts”. *Biological Journal of the Linnean Society*, Volume 127, Issue 2. June 2019: 429–471.
- Eccles, John C. (1989). *Evolution of the Brain*. London: Clays ltd.
- Echeverría, Javier. “La revolución tecnocientífica”. Conferencia pronunciada en el

Tecnológico de Monterrey el 31 de marzo de 2004. *CONfines*, 1/2 agosto-diciembre 2005: 9-15.

- Eichenbaum, H. (2003). *Neurociencia cognitiva de la memoria*. Barcelona: Ariel Neurociencia.
- Eliade, M. (2000) *Historia comparada de las técnicas del Yoga*. Barcelona: Kairós.
- Eliade, M. (1936). *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*. Bucarest: Bibliothèque de philosophie roumaine.
- Eliade, M. (1996). *El Yoga. Inmortalidad y libertad*. San Diego: Fondo de Cultura Económica;
- Eliade, M. (1992). *Alquimia asiática*. Barcelona: Paidós.
- Eliade, M. (2002). *Erotismo místico en la India*. Barcelona: Kairós.
- Eliade, M. (2001). *Nacimiento y renacimiento*. Barcelona: Kairós.
- Eliade, M. (2000). *Aspectos del mito*. Barcelona; Paidós;
- Eliade, M. (2000). *Técnicas del yoga* Barcelona: Kairós.
- Eliade, M. (1997). *La India*. Barcelona: Herder.
- Emerson, R. W. (1950). *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*. New York: Modern Library.
- Eribon, D. (2011). *Michel Foucault*. Paris: Flammarion.
- Esfandiary “FM 2030”, Fereidoun. (1989). *Are you a transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. New York: Warner Books.
- Esfandiary “FM 2030”, Fereidoun. (2011). *Countdown to immortality*. New York: The Amagansett Press Drawer.
- Espósito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Espósito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Espósito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Espósito, R. (2003). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- Espósito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad, biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Esquilo (1879). *Prométhée Enchaîné*. (Traducido por Pierron, Pierre-Alexis). Paris. Recuperado y consultado por última vez el 16/02/2018 de <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/eschyle/promethee.htm> y <https://www.theoi.com/Text/AeschylusFragments2.html#PrometheusLyomenos>.
- Ettinger, R.C.W. (2005). *The prospect of immortality*. Ann arbor: Ria University Press.
- Fliess, W. y Reich, W. (1981). *Escritos psicoanalíticos fundamentales*. Barcelona: Paidós.
- Fliess, R. (1950) *The Psycho-Analytic Reader. An Anthology of Essential Papers With Critical Introductions*. Londres: Hogarth Press.

- Fliess, R. (1953). *The Revival of Interest in the Dream: A Critical Study of Post-Freudian Psychoanalytic Contributions*. New York: International University Press.
- Fliess, R. (1956). *Psychoanalytic Series*. New York: International University Press.
- Fliess, R. (1956). *Erogenicity and Libid: Addenda to the Theory of the Psychosexual Development of the Human*. New York: International University Press.
- Fliess, R. (1963). *Ego and Body Ego*. New York: International University Press.
- Fliess, R. (1973). *Symbol, Dream, and Psychosis*. New York: International University Press.
- Flórez, Adriana. “Las neurociencias en el 150 aniversario de Freud. La apuesta psicoanalítica por el sujeto hoy... como ayer”. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXIII 7, 23 enero-febrero, 2007: 27-44.
- Foucault, M. (2005). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. (2018). *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. (1983). *Naissance de la clinique : Une archéologie du regard médical*. Paris : Presses universitaires de France.
- Foucault, Michel. (1961). *Folie et déraison : histoire de la folie á l'age classique*. Paris : Plon.
- Foucault, Michel. (2009). *Nacimiento de la biopolítica. (1978-1979)*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. (2018). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, Michel. (2010). *El gobierno de sí y de los otros. (1982-1983)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2014). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. (1983-1984)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2005). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2005). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. (2005). *Historia de la sexualidad III: La inquietud de sí*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. (2018). *Historia de la sexualidad IV: Las confesiones de la carne*. Barcelona: Paidós.
- Freud, S y Fliess, W. (2008). *Cartas a Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Buenos aires y Madrid: Amorrortu.
- Freud, S y Fliess, R. (1956). *Los orígenes del psicoanálisis: cartas a Wilhelm Fliess, manuscritos y notas de los años 1887 a 1902: proyecto de una psicología para neurólogos*. Buenos aires: Rueda.
- Freud, S. (1991). *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Madrid: Alianza.

- Freud, S. (1987). *La afasia*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen III - Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen IV - La interpretación de los sueños (I) (1900)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen V - La interpretación de los sueños (II) y Sobre el sueño (1900-1901)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2012). *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Madrid: Alianza.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Fukuyama, F. (2004). *La construcción del Estado: Hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*. Barcelona: Ediciones B.
- Fukuyama, F. (2008). *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: Zeta.
- Gaju, Miquel. Bach, Carmen & Molero, Rafael. “Orden isóptera”. *Revista IDE@ - SEA*, nº 49, 30/06/2015: 1–17.
- García de Frutos, Héctor. “Neurociencias y psicoanálisis: Consideraciones epistemológicas para una dialéctica posible sobre la subjetividad”. *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq.* 31(112). 2011: 661-678
- Gardner, Howard. (1985). *The Mind's New Science. A History of the Cognitive Revolution*. New York. Basic Books.
- Gay, Peter (1995). *Freud: A Life for Our Time*. London Papermac.
- Gazzaniga, Michael., Mangun, George. & BlakeMore, Sarah Jayne (2014). *The Cognitive Neuroscience*. Massachusetts: The MIT Press.
- Gimbel, J. Science. (1990). *Technology and Reparations: Exploitation and Plunder in Postwar Germany*. California: Stanford University Press;
- Goff, Kenneth. (1956). *Psychopolitics: Brain-washed Into Slavery?* California: Freedom Builders of America.
- Gould, Stephen Jay. (1977). *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge MA: Harvard University Press;
- Gould, Stephen Jay. (2002). *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge MA: Harvard University Press;
- Gould, Stephen Jay. (2002). *The Richness of Life: The Essential Stephen Jay Gould*. London: Jonathan Cape.
- Gregor Thut, Carlo Miniussi & Joachim Gross. “The functional importance of rhythmic activity in the brain”. *Current Biology* 22, August 21, 2012: 658–663.
- Guillemin, J. (2005). *Biological Weapons. From the invention of State-sponsored Programs to*

Contemporary Bioterrorism. New York: Columbia University Press.

- Guthrie, William Keith Chambers. (1968). *The Greek Philosophers: From Tales to Aristotle*. London & New York: Routledge Classics.
- Hadot, Pierre. (1995). *Philosophy As a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Massachusets: Blackwell Publishers.
- Haldon, John. (2006). *Jeffreys, Elizabeth, Byzantine Style, Religion and Civilization: In Honour of Sir Steven Runciman*. Cambridge: Cambridge University Press
- Han, Byung-Chul. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Haraway, Donna j. (1991). *Manifiesto para ciborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX en Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hauskeller, M. (2016). *Mythologies of transhumanism*. Cham: Pelgrave macmillan.
- Hegel, G.W.F. (2017). *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, Martin. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. Traducción por Jorge Eduardo Rivera.
- Heidegger, M. (2016). *El evento*. Buenos aires: El hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (1967). *¿Qué es Metafísica?* Buenos aires: Siglo veinte.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Heinrich, Michael & Jäger, Anna K. (2015). *Ethnopharmacology*. Oxford: John Wiley & Sons Ltd.
- Hernández Reynés, Jesús. “Quin sentit té pensar en la substitució de l’espècie humana?”. Apèndix: Catàleg de temes dels últims cursos de postgrau. *Col·loqui del Departament de Filosofia* de la UAB, 30 de maig de 2008: 1-16.
- Hernández Reynés, Jesús. “La concepción neoténica del hombre como raíz común de la política y la biología modernas.”. Máster en Filosofía contemporánea (UAB), curso 2011-2012: 1-126.
- Hobbes, Thomas. (2018). *Leviatán o La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza.
- Hobbes, Thomas. (2019). *Leviathan*. London: Ancient Wisdom Publication.
- Holloway, J. (2010). *Agrietar el capitalismo: El hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Huttenlocher, Peter. (2002). *Neural Plasticity: The Effects of Environment on the Development of the Cerebral Cortex (Perspectives in Cognitive Neuroscience)*. USA: Harvard University

Press.

- Huxley, A. (2017). *Un mundo feliz*. Barcelona: DeBolsillo.
- Isler-Kerényi, Cornelia. (2015). *Dionysos in Classical Athens*. Boston: Brill.
- Jaakko, Malmivuo y Plonsey, Robert (1994). *Bioelectromagnetism: Principles and Applications of Bioelectric and Biomagnetic Fields*. Nueva York: Oxford University Press.
- Jaeger, Werner. (2007). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Jaffe, K. (2004). *El mundo de las hormigas*. Caracas: Equinoccio.
- Jaffe, K. (2016). *La riqueza de las naciones. Un análisis interdisciplinario de sistemas complejos*. Caracas (Web): Amazon Digital Services.
- Jaffe, K. (2017). *The scientific roots of synergy: and how to make cooperation successful*. Caracas (Web): Amazon Digital Services.
- Jones, E. (2003). *Vida y obra de Sigmund Freud (Vol. I, II y III)*. Barcelona: Anagrama.
- Jung, C.G. (2007). *Obra completa. Volumen I: Estudios psiquiátricos*. Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. (2012). Sonu Shamdasani. (Ed.). *The psychology of Kundalini yoga. Notes of the seminar given in 1932 by C. G. Jung*. New Jersey: Princeton university press.
- Jung, C.G. (2016). *Obra completa. Volumen II: Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2015). *Obra completa. Volumen 12: Psicología y alquimia (1944)*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2015). *Obra completa. Volumen 13: Estudios sobre representaciones alquímicas*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2016). *Obra completa. Volumen 14: Mysterium coniunctionis. Investigación sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia (1955/1956)*. Madrid: Trotta.
- Jung, Carl Gustav y Wilhelm, Richard. (2009). *El secreto de la flor de oro*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Jung, C.G. & Kerényi, Karl. (2004). *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos*. Madrid: Siruela.
- Jung, Carl. Eliade, Mircea & Campbell, Joseph. (1992). *Politics of Mith*. New York: State University of New York press.
- Jung, C. G. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Paidós.
- Jung, C. G. (1982). *Energética psíquica y la esencia del sueño*. Buenos aires: Paidós.
- Jung, C. G. (2003). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.
- Jung, C.G. (2013). *Los complejos y el inconsciente*. Madrid: Alianza.
- Jung, C.G. (2009). *La interpretación de la naturaleza y la psique: La sincronicidad como un principio de conexión acausal*. Barcelona: Paidós

- Jung, C.G. y Otros. (1993). *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Kairós.
- Jung, C.G. & Aniela, Jaffé (1965). *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Random House
- Kaczynski, T. (1995). *Industrial Society and its Future*. New York: Washington Post & New York Times.
- Kaczynski, T. (2016). *Anti-Tech Revolution: Why and How*. Madison: Fitch & Madison Publishers
- Kelman, Mario S. “Neurociencia, Psicoanálisis”. *Actualidades en Psicología*, 27 (114), 2013: pp 39-54.
- Kerényi, Karl. (2011). *Imágenes primigenias de la religión griega. Prometeo (IV). Interpretación griega de la existencia humana*. Ciudad de México: Sextopiso.
- Kerényi, Karl. (2009). *Los héroes griegos*. Girona: Atalanta.
- Kerényi, Karl. (2004). *Eleusis: Imagen arquetípica de la madre y la hija*. Madrid: Siruela.
- Kerényi, Karl. (2011). *Imágenes primigenias de la religión griega. Prometeo (IV). Interpretación griega de la existencia humana*. Ciudad de México: Sextopiso.
- Кереньи, Карл. (2007). *Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни*. Москва: Ладомир;
- Kerényi, Karl. (1951). *The Gods of the Greeks*. London: Thames and hudson.
- Kerényi, Karl. (1983). *Apollo. The Wind, the Spirit, and the God. Four studies*. Dallas: Spring publications
- Kerényi, K. (1996). *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kerényi, K. (2016) *Dionisos: Raíz de la vida indestructible*. Barcelona: Herder
- Lacan, J. (1984). *El Seminario. Libro 3: Las psicosis*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (2014). *Seminario 6. El deseo y su interpretación*. Buenos aires: Paidós.
- Lacan, J. (1987). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. “Of Structure as an Inmixing of an Otherness prerequisite to Any Subject Whatever”. *Donato* 21 de Octubre del 1966, en Eugenio & Macksey, Richard (Ed.). (1970). *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: the Structuralist controversy*. London: The Johns Hopkins Press Baltimore.
- Lacan, J. (1981). *Los escritos técnicos de Freud*. Buenos aires: Paidós.
- Lacan, J. (1984). *Las psicosis*. Buenos aires: Paidós.
- Lacan, J. (1989). *La ética del psicoanálisis*. Buenos aires: Paidós
- Lacoste, Yves. (2006). *Géopolitique: La longue histoire d'aujourd'hui*. Paris: Larousse
- Lapierre, Dominique. (2011). *Era medianoche en Bhopal*. Barcelona: Planeta.

- Larsen, J.A. (Managing Editor) (2005). *Weapons of Mass Destruction. An Encyclopedia of Worldwide Policy, Technology, and History*. California: Abc Clio.
- Laurent, Alexander & Besnier, Jean-Michel. (2018). *Do Robots Make Love? From AI to Immortality – Understanding Transhumanism in 12 Questions*. London: Cassell.
- Le Bon, G. (2016). *La psicología de las masas*. Buenos aires: Crotoquina
- Le Roy, Eduard. (1939). *Les origines humaines et l'evolution de l'intelligence*. París: Boivin.
- Leicester, Henry Marshall. (1971). *The Historical Background of Chemistry*. New York: Courier Dover Publications
- Lipińska, V., Fuller, S. (2014). *The Proactionary Imperative: A foundation for Transhumanism*. Chennai: Pelgrave macmillan.
- Łobaczewski, Andrzej. M. (2006). *Political Ponerology: A Science on the Nature of Evil Adjusted for Political Purposes*. Grande Prairie: Red Pill Press
- Luria, Alexander R. (1974). *El cerebro en acción*. Barcelona: Editorial Fontanella.
- Лүрия, Алексáндр Ромáнович. (1917). *Культурные различия и интеллектуальная деятельность*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1917). *Diversidad cultural y actividad intelectual*. Moscú: MGU).
- Лүрия, Алексáндр Ромáнович. (1925). *Психоанализ как система монической психологии, в сборнике Психология и марксизм*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1925). *El psicoanálisis como un sistema monista de psicología, en la monografía Psicología y marxismo*. Moscú: MGU).
- Лүрия, Алексáндр Ромáнович. (1927). *Речь и интеллект в развитии ребёнка*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1927). *El intelecto y el habla en el desarrollo infantil*. Moscú: MGU).
- Лүрия, Алексáндр Ромáнович с Выготским, Л. С. (1930). *Этюды по истории поведения: Обезьяна, примитив, ребёнок*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. con Vygotsky, L.S. (1930). *Estudios acerca de la historia de la conducta: Mono, primate, niño*. Moscú: MGU).
- Лүрия, Алексáндр Ромáнович. (1940). *Учение об афазии в свете мозговой патологии*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1940). *Lecciones sobre la afasia a la luz de la patología cerebral*. Moscú: MGU).
- Лүрия, Алексáндр Ромáнович. (1947). *Травматическая афазия*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1947). *Afasia traumática*. Moscú: MGU).
- Лүрия, Алексáндр Ромáнович (1948). *Восстановление функций мозга после военной травмы*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1948). *Recuperación de las funciones cerebrales tras un trauma de guerra*. Moscú: MGU).
- Лүрия, Алексáндр Ромáнович с Юдович, Ф. Я. (1956). *Речь и развитие психических процессов у ребёнка*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. y Yudovich, F.Y. (1956). *El habla y desarrollo de los procesos psicológicos infantiles*. Moscú: MGU).

- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (1960). *Умственно отсталый ребёнок*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1960). *Sobre el retraso infantil*. Moscú: MGU).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (1969). *Высшие корковые функции и их нарушение при локальных поражениях мозга*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1969). *Funciones superiores de la corteza y los daños asociados a pérdidas locales del cerebro*. Moscú: MGU).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (1963-1970). *Мозг и психические процессы*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1963-1970). *El cerebro y los procesos psíquicos*. Moscú: MGU).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (1966). *Лобные доли и регуляция психических процессов*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1966). *Lóbulo Frontal y la regulación de los procesos psíquicos*. Moscú: MGU).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (1968). *Маленькая книжка о большой памяти (ум мнемониста). Исследование феноменальной памяти С. В. Шерешевского*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1968). *Pequeño librito sobre la gran memoria. La mente del mneonista. Investigación de la extraordinaria memoria de Shereshevsky*. Moscú: MGU).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (2019). *Маленькая книжка о большой памяти (Ум мнемониста)* Москва: Эйдос. (Luria, Alexander R. (2019). *Pequeño librito sobre la gran memoria (La mente del mneonista)*. Moscú: Eidos).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (1971). *Психология как историческая наука*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1971). *La psicología como una ciencia histórica*. Moscú: MGU).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (1974). *Об историческом развитии познавательных процессов*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1974). *Acerca del desarrollo histórico de los procesos investigativos*. Moscú: MGU).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (1974-1976). *Нейропсихология памяти*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1974-1976). *Neuropsicología de la memoria*. Moscú: MGU).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (1976). *Основные проблемы нейролингвистики*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1976). *Problemas fundamentales de la neurolingüística*. Moscú: MGU).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (1979). *Язык и сознание*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1979). *Lenguaje y conciencia*. Moscú: MGU).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (1971). *Потерянный и возвращённый мир*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (1971). *Mundo perdido y recuperado*. Moscú: MGU).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (2001). *Этапы пройденного пути. Научная автобиография*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (2001). *Etapas de un camino ya pasado. Autobiografía de la labor científica*. Moscú: MGU).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (2002). *Природа человеческих конфликтов. Объективное изучение дезорганизации поведения человека*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (2002). *La naturaleza de los conflictos humanos. Investigación objetiva sobre la desorganización de la conducta humana*. Moscú: MGU).

- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (2007). *Лекции по общей психологии*. Москва: СПб. (Luria, Alexander R. (2007). *Lecciones sobre psicología general*. Moscú: SPB).
- Лúрия, Алексáндр Ромáнович. (2003). *Психологическое наследие*. Москва: МГУ. (Luria, Alexander R. (2003). *Herencia psicológica*. Moscú: MGU).
- Malabou, C. & Johnston, A. (2013). *Self and Emotional Life: Merging Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*. New York: Columbia University Press.
- Malabou, C. (2011). *Changing Difference*. Cambridge: Polity Press.
- Malabou, C. (2018). *Métamorphoses de l'intelligence*. Paris: P.U.F.
- Malabou, C. (2004). *Que faire de notre cerveau?* Paris: Bayard.
- Malabou, C. (2012). *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*. New York: Fordham University Press.
- Malabou, C. (2016). *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Cambridge: Polity Press.
- Malabou, C. (2010). *La plasticidad en espera*. Santiago de Chile: Palinodia. Durán, C & Valdivia, M. (Traducción y edición).
- Malabou, Catherine. (1996). *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin;
- Malabou, C. (2004). *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie*. Paris: Editions Léo Scheer;
- Malabou, C. (2005). *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Paris: Editions Léo Scheer;
- Malabou, C. (2009). *What Should We Do With Our Brain?* New York: Fordham University Press.
- Malabou, C. & Kearney, S. "Another Possibility" *Research in Phenomenology* 36, 2006: 115–129.
- Malabou, C. y Durán, C. (Traducción). "Una sola vida. Resistencia biológica, resistencia política." *Revista de Humanidades* N°38, Julio-Diciembre 2018: pp 245-261.
- Malinowski, B. (1982). *Estudios de psicología primitiva: el complejo de Edipo*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Malinowski, B. (1994). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel.
- Malinowski, B. (1981). *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona: Edhasa; Malinowski, B. (1974). *Sexo y represión en la sociedad primitiva*. Buenos aires: Nueva Visión SAIC.
- Manzocco, R. (2019). *Transhumanism-Engineering the Human Condition: History, philosophy and current status*. Chichester: Praxis & Springer.
- Maquiavelo, Nicolás. (1993). *El príncipe*. Madrid: Alianza.
- Marais, E. N. (2010). *The Soul of the White Ant*. London: A distant mirror

- Margolis, Karen & Sloterdijk, Peter. (2012). *The Art of Philosophy. Wisdom as a Practice*. New York: Columbia University Press.
- Marx, Karl (1977). *El capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Akal.
- Masson, Mousaieff Jeffrey. (1984). *Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York: FSG.
- Matsuura, Makoto; Sakagami, Shôichi F. “A Bionomic Sketch of the Giant Hornet, *Vespa mandarina*, a Serious Pest for Japanese Apiculture”. *Journal of the Faculty of Science, Hokkaido University*. Series 6, Zoology 19 (1), October 1973: Págs 125-162.
- Maturana R., Humberto y Nisis De Rezepka, Sima. (2002). *Formación humana y capacitación*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Maturana R., Humberto. (2009). *La realidad: ¿Objetiva o construida?* Fundamentos biológicos de la realidad. Barcelona: Anthropos.
- Maturana R., Humberto. (2006). *Desde la biología a la psicología*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Maturana R., Humberto. (1997). *Objetividad: Un argumento para obligar*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Maturana R., Humberto. (1996). *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Maturana R., Humberto. (2001). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Maturana R., Humberto & Varela, Francisco J. (1997). *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. Boston, Dordrecht and London: D. Reidel publishing company.
- Maturana R., Humberto & Varela, Francisco J. (1998). *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Boston and London: Shambhala.
- Mbembe, A. “Necropolitique”. *Raisons politiques* N° 21 “Traversées, diasporas, modernités”. 2006: Pág 29-60. He consultado también: Mbembe, A. (1985). *Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Mbembe, A. (1996). *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun, 1920–1960: histoire des usages de la raison en colonie*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Mbembe, A. (2000). *De La Postcolonie, essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Mbembe, A. (2000). *Du Gouvernement prive indirect*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Mbembe, A. (2010). *Sortir de la grande nuit – Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Mbembe, A. (2016). *Politiques de l'inimitié*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Mentzer. S., Romano D. G. and Voyatzis M.E., “Micromorphological contributions to the

study of ritual behavior at the ash altar of Zeus at Mt. Lykaion, Greece,” *Archaeological anthropological science*, 2014.

- Mercer, C. & Trothen T.J. (eds.). (2014). *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*. California: Praeger.
- Morris, Desmond. (1977). *El hombre al desnudo*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Morris, Desmond. (1985). *El libro de las edades*. Barcelona: Grijalbo; Morris, Desmond. (1991). *El contrato animal*. Buenos Aires: Emecé.
- Morris, Desmond. (1991). *El arte de observar el comportamiento animal*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Morris, Desmond. (1996). *Cómo es su bebé*. Buenos Aires: Emecé.
- Morris, Desmond. (1994). *The human animal: A personal view of the human species*. London: BBC Publishings.
- Murphy, S., Hay, A. & Rose, S. (1984). *No fire, no thunder. The threat of chemical and biological weapons*. New York: Monthly review press.
- Naranjo Cohen, Claudio Benjamin. (2006). *El Niño divino y el héroe*. Santa Fe: Kier
- Naranjo Cohen, Claudio Benjamin. (2010). *La mente patriarcal*. Barcelona: RBA Libros.
- Naranjo Cohen, Claudio Benjamin. (2013). *El viaje interior: en los clásicos de oriente*. Barcelona: La Llave.
- Naranjo Cohen, Claudio Benjamin. (2014). *Budismo dionisiaco*. Barcelona: La Llave.
- Naranjo Cohen, Claudio Benjamin. (2015). *La música interior*. Barcelona: La Llave.
- Naranjo Cohen, Claudio Benjamin. (2016). *Exploraciones psicodélicas*. Barcelona: La Llave.
- Neapolitan, Richard E. & Jiang, Xia. (2018). *Artificial Intelligence. With an Introduction to Machine Learning*. Boca Ratón: CRC press.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael. (2006). *Multitud*. Barcelona: DeBolsillo.
- Negri, A. (2006). *Fábricas de sujetos/ontología de la subversión*. Madrid: Akal.
- Negri, T. (2010). *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. Buenos Aires: Waldhuter.
- Nicolle, David. (1996). *Medieval Warfare Source Book: Christian Europe and its Neighbours*. Leicester: Brockhampton Press
- Nietzsche, Friedrich. (2010). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. (1997). *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich. (2004). *Sobre la música y la palabra*. Córdoba: El Cid.
- Numberg, Herman y Federn, Ernst. (1980). *Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena: las reuniones de los miércoles: 1908-1909*. (Tomo I y II). Buenos aires: Nueva visión.
- Oppenheimer, Jane. (1967). *Essays in the History of Biology and Embryology*. M.I.T. Press.

- Orwell, G. (2005). *1984*. Barcelona: Destino.
- Pastor de Arozena, B., “Retórica imperial: el rapto en la legislación de Constantino”. *Faventia: Revista de filología clásica*, Nº 20, Fasc. 1, 1998: 75-81.
- Penrose, Roger. (1991). *La nueva mente del emperador*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Peratt, A.L. (2015). *Physics of the Plasma Universe*. New York: Springer
- Piaget, Jean. (2005). *Inteligencia y afectividad*. Buenos aires: Aique
- Pilsch, Andrew. (2017). *Transhumanism: Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia*. London: University of Minnesota press.
- Pinker, Steven, (2018). *En defensa de la Ilustración: Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. Barcelona: Paidós.
- Pinto, Jean-Jacques. “Psicoanálisis y Neurociencias”. Conferencia hecha por Jean-Jacques PINTO el martes, 8 de noviembre de 2011 a las 18:30 en el Teatro Comedia en Aubagne, Bouchesdu-Rhône, Francia. *Les mardis scientifiques d’Aubagne*. Nov 2011, Aubagne, Francia. 2011. <hal-01120491>
- Pita, R. (2011). *Armas biológicas. Una historia de grandes engaños y errores*. Madrid: Plaza y valdés.
- Plana, Ramón Valls. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.
- Platón. (2015). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- Platón (2015). *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias, Cartas*. Madrid: Gredos.
- Rabinow, P; Dreyfus, H.L. (2001). *Michelle Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Prólogo de Michel Foucault, “Sujeto y poder”. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. (1918). *The Philosophy of Rabindranath Tagore*. London: Macmillan.
- Radhakrishnan, S. (1923-1927). *Indian Philosophy. Vol. 1 & 2*. Oxford: Oxford University Press.
- Radhakrishnan, S. (1939). *Eastern Religions And Western Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Radhakrishnan, S. (1950). *The Dhammapada*. Oxford: Oxford University Press.
- Radhakrishnan, S. (1953). *The Principal Upanishads*. New York: Harper Collins Publishers,
- Radhakrishnan, S. (1957). *A Source Book in Indian Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Randolph F. Helfrich, Till R. Schneider, Stefan Rach, Sina A. Trautmann-Lengsfeld, Andreas K. Engel & Christoph S. Herrmann. “Entrainment of brain oscillations by Transcranial Alternating Current Stimulation” *Current Biology* 24, February 3, 2014: 333–339.

- Ratti, O. & Westbrook, A. (2016). *Secrets of the Samurai: The Martial Arts of feudal Japan*. North Clarendon: Tuttle.
- Reale, Giovanni. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón: Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "Doctrinas no escritas"*. Barcelona: Herder.
- Reale, Giovanni. (2013). *Platón: en busca de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder.
- Reale, G. (1997). *Eros: Demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Barcelona: Herder.
- Richard Danzig, Marc Sageman, Terrance Leighton, Lloyd Hough, Hidemi Yuki, Rui Kotani and Zachary M. Hosford. "Aum Shinrikyo Insights Into How Terrorists Develop Biological and Chemical Weapons". *Center of new american security*. July, 2011: 1-68. Recuperado de https://web.archive.org/web/20120324102229/http://www.cnas.org/files/documents/publications/CNAS_AumShinrikyo_Danzig_1.pdf y consultado por última vez el 13/03/2019.
- Rimmington, A. (2018). *Stalin's Secret Weapon. The Origins of Soviet Biological Warfare*. New York: Oxford University Press.
- Ripoll, R.Diego. (2013). *Neurociencia cognitiva*. Madrid: Editorial médica panamericana.
- Roland, Alex. (1992). "Secrecy, Technology, and War: Greek Fire and the Defense of Byzantium". *Technology and Culture* 33 (4): 655-679, doi: 10.2307/3106585.
- Romano, D.G. "When the Games Began: Sport, Religion and Politics Converged in Ancient Olympia," *Archaeology Odyssey*, July/August 2004.
- Romano, D.G. "Judges and Judging at the Ancient Olympic Games," in *onward to the Olympics: Historical perspectives on the olympic games*, G.P. Schaus and S.W. Wenn, eds., Canadian Institute in Athens n°5, Wilfred Laurier Press, Waterloo, Ontario, Canada, 2007: pp. 95-114.
- Romano, D.G. "Olympia, 2800 Years of Athletic Games: From ancient Greece to the Modern Revival". *Finattec multimedia*, Athens, in *Archaeology* 53, 2, March/April 2000: 89.
- Romano, D.G. & Voyatzis, M.E., "Excavating at the Birthplace of Zeus", *Expedition*, vol. 52, 2010: 9-21.
- Rose, Nikolas. (1999). *Governing the soul. The shaping of the private self*. London: Free association books.
- Rose, Nikolas. (2007). *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. New Jersey: Princeton University Press.
- Rose, Nikolas. (1998). *Inventing Ourselves. Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Nikolas & Miller, Peter. (2008). *Governing the Present. Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge: Polity Press.
- Rose, Nikolas. (2019). *Our Psychiatric Future. The Politics of Mental Health*. Cambridge: Polity Press;

- Rose, Nikolas & Abi-Rached, Joelle M. (2013). *Neuro. The New Brain Sciences and the Management of the Mind*. New Jersey: Princeton University Press.
- Rosenzweig, Mark y Leiman, Arnold. (1992). *Psicología fisiológica*. Madrid: McGraw-Hill.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2002). *El contrato social, o sea, Principios del derecho político*. Buenos aires: Ethos.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2016). *Rousseau y sus ensoñaciones: Ensoñaciones de un paseante solitario y otros fragmentos autobiográficos*. Madrid: Pozuelo de Alarcón.
- Royal Society (2012). *Neuroscience, conflict and security*. Brain Waves Module 3. London: Royal Society.
- Rupert, R. (2009). *Cognitive Systems and the Extended Mind*. New York: Oxford University Press
- Ryle, Gilbert (2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós
- Савельев, С.В. (2005). *Происхождение мозга*. Москва: Веди. (Sabelev, Serguey. (2005). *Origen del cerebro*. Moscú: Vedi.).
- Савельев, С.В. (2016). *Нищета мозга*. Москва: Веди. (Sabelev, Serguey. (2016). *La pobreza del cerebro*. Moscú: Vedi.).
- Савельев, С.В. (2018). *Изменчивость и гениальность*. Москва: Веди. (Sabelev, Serguey. (2018). *Mutabilidad y genialidad*. Moscú: Vedi.).
- Савельев, С.В. (2018). *Морфология сознания*. Москва: Веди. (Sabelev, Serguey. (2018). *Morfología de la conciencia*. Moscú: Vedi.).
- Савельев, С.В. (2007). *Эмбриональная патология нервной системы*. Москва: Веди. (Sabelev, Serguey. (2007). *Patología embriológica del sistema nervioso*. Moscú: Vedi.).
- Савельев, С.В. (2005). *Атлас мозга человека* Москва: Веди. (Sabelev, Serguey. (2005). *Atlas del cerebro humano*. Moscú: Vedi.).
- Савельев, С.В. (2002). *Стадии эмбрионального развития мозга человека*. Москва: Веди. (Sabelev, Serguey. (2002). *Estadios del desarrollo embrionario del cerebro humano*. Moscú: Vedi.).
- Савельев, С.В. (1993). *Эмбриональное формирование мозга позвоночных*. Москва: МГУ. (Sabelev, Serguey. (1993). *Desarrollo formal y embriológico del cerebro de los vertebrados*. Moscú: MGU.).
- Савельев, С.В. (2001). *Сравнительная анатомия нервной системы позвоночных*. Москва: ГЭОТАР. (Sabelev, Serguey. (2001). *Anatomía comparada del sistema nervioso de los vertebrados*. Moscú: GEOTAR.).
- Савельев, С.В. (1998). *Введение в зоопсихологию*. Москва: Area XVII. (Sabelev, Serguey. (1998). *Introducción a la zoopsicología*. Moscú: Area XVII.).
- Saralegui Benito, Miguel. “La colmena como metáfora política: crítica y fascinación de Hobbes por el naturalismo aristotélico”. *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*. Núm.

160, Madrid, abril-junio (2013): 199-228.

- Scholem, Gershom. (1987). *Origins of the Kabbalah*. London: The Jewish Publication Society
- Schopenhauer, A. (2011). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Akal.
- Schore, Allan N. “Una perspectiva neuropsicoanalítica del cerebro/mente/cuerpo en psicoterapia. Perspectiva neuropsicoanalítica”. *Mentalización. Revista de Psicoanálisis y Psicoterapia*, 9; Octubre 2017: 1-18;
- Schultes, Richard E., Hofmann, Albert & Rätsch, Christian. (2001). *Plants of the Gods. Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*. Rochester: Healing Arts Press.
- Scott, David. (2014). *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation. A critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Searle, John. (1984). *Minds, Brains and Science*. Cambridge: Harvard University Press
- Shatzer, J. (2019). *Transhumanism and the Image of God - Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*. Illinois: IVP Academics.
- Sheferd, Gordon. (1994). *Neurobiology*. New York: Oxford University Press.
- Simondon, Gilbert. (2017). *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Washington: Univocal Publishing.
- Sirius, R. U. & Cornell, Jay. (2015). *Transcendence: The Disinformation Encyclopedia of Transhumanism and the Singularity*. San Francisco: Red Wheel/Weiser.
- Sloterdijk, P. (2009). *Muerte aparente sobre el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2013). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2018). *What Happened in the Twentieth Century?: Towards a Critique of Extremist Reason*. Medford: Polity Press.
- Sófocles. (2015). *Tragedias: Áyax, Las Traquinias, Antígona, Edipo rey, Electra, Filoctetes, Edipo en Colono*. Madrid: Gredos.
- Sōhō, Takuan. *The Unfettered Mind*. (1986). Trans, William Scott Wilson. Tokyo: Kodansha international Ltd
- Solms, M. & Turnbull, O. (2005). *El cerebro y el mundo interior: Una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva*. Nuevo México: Fondo de cultura económica.
- Solms, M. & Turnbull, O. “¿Qué es el neuropsicoanálisis?”. *Rev GPU* 9,2. (2013): pp 153-165.
- Solms, M. “The Scientific Standing of Psychoanalysis”. Published Online by *Cambridge University Press*. Volume 15, Issue 1. February 2018: 5-8. DOI: <https://doi.org/10.1192/bji.2017.4>.
- Sonu, Shamdasani. (Ed.). *The psychology of Kundalini yoga. Notes of the seminar given in*

1932 by C. G. Jung. New Jersey: Princeton University Press.

- Spielrein, S. (2018). *The Essential Writings of Sabina Spielrein: Pioneer of Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Spielrein, S. “Destruction as the Cause of Coming Into Being”. *Journal of Analytical Psychology* nº 39 (2), 1994: 155-186.
- Starkovich B. M., Hodgins, G. W. L., Voyatzis, M. E. and Romano, D. G., “Dating Gods: Radiocarbon Dates from the Sanctuary of Zeus at Mt. Lykaion (Arcadia, Greece),” Proceedings of the 21st International radiocarbon conference, ed. by A. J. T. Jull and C. Hatte’, *Radiocarbon*, 55, 2013: 501-513.
- Stellman, E. M; Steven D; Stellman, R.C; Weber T. & Tomasallo C; “The Extent and Patterns of Usage of Agent Orange and Otherher bicides in Vietnam”. *Nature* Vol 422, 17 april 2003: 1-7. Recuperado de <http://stellman.com/jms/Stellman1537.pdf> el 13/03/2019. Departments of Health policy and Management and epidemiology, Mailman School of public health, Columbia University (New York).
- Stephen G. Miller, “Arete, Greek Sports from Ancient Sources”. Second edition, *Bryn Mawr Classical review*, 4.2.7 (1993): 106-110.
- Stephen G. Miller, “Ancient Greek Athletics”. Yale University Press (2004) in *American Journal of Archaeology*, 110, 4, October 2006: G73-74.
- Sullowat, Frank J. (1992). *Freud, biologist of the mind: Beyond the psychoanalytic legend*. USA: Harvard University Press.
- Szczeklik, Andrzej. (2012). *Kore: sobre enfermos, enfermedades y la búsqueda del alma en la medicina*. Barcelona: Acantilado.
- Takasuka, Keizo & V.A. “Host Manipulation By an Ichneumonid Spider Ectoparasitoid that Takes Advantage of Preprogrammed Web-Building Behaviour for its Cocoon Protection”. *Journal of Experimental Biology* 218. 2015: 2326-2332.
- Tanizaki, Junichiro. (2005). *Elogio de la sombra*. Madrid: Siruela.
- Teilhard, Pierre. (2011). *Cartas a Édouard Le Roy (1921-1946)*. *La maduración de un pensamiento*. Madrid: Editorial Trotta.
- Thagard, Paul. (2014). *Mind: An Introduction to Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge MIT press.
- Toneli, Angelo. (2015). *Eleusis e Orfismo. I misteri e la tradizione iniziatica greca*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano.
- Troncoso, Víctor A. “Para una historificación de Heráclito a propósito de un libro reciente.”. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, 1994:5-31.
- Tu, A. (2018). *Chemical and Biological Weapons and Terrorism*. London: CMC Press.
- Tuncel, Yunus (ed.). (2017). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or enemy?* Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

- Turnbull, Stephen. (2003). *Japanese Warrior Monks AD 949-1603*. Oxford: Osprey Publishing
- Varela, Francisco., Thompson, Evan & Rosch, Eleanor. (2016). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: Cambridge MIT Press.
- Vygotsky, L. *Obra completa*. De acceso on-line. En proceso de edición digital y libre. Recuperado de <https://psyanimajournal.livejournal.com/3526.html> consultado por última vez el 29/06/2018.
- VV. AA. (2004). *The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans*. Web: LibrosEnRed. Editado por el Immortality Institute (Véase <https://www.longecity.org/forum/page/index.html> consultado por última vez el 13/10/2018).
- VV.AA. “La violencia de género en la antigüedad”. Madrid, Instituto de la Mujer, *Colección estudios*, núm. 97, 2006.
- Waltham, C. “An Early History of Heavy Water” Department of Physics and Astronomy, University of British Columbia Vancouver B.C., *Canada V6T 1Z1*, August 1998: 1-28; Revised June 2002, minor corrections, October 2011. Recuperado de <https://arxiv.org/pdf/physics/0206076.pdf> y consultado por última vez el 27/08/2018.
- Warwick, Kevin (2001). *QI: The Quest for Intelligence*. London: Piatkus Books.
- Warwick, Kevin (2004). *I, Cyborg*. Chicago: University of Illinois Press.
- Warwick, Kevin (2004). *March of the Machines: The Breakthrough in Artificial Intelligence*. Chicago: University of Illinois Press.
- Wasson, R. Gordon, Hofmann, Albert & Ruck, Carl A.P. (2008). *The Road to Eleusis. Unveiling the Secrets of the Mysteries*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Weber, M. (2012). *Sociología del poder: Los tipos de dominación*. Madrid: Alianza.
- Wendy J. Raschke. (ed.). “The Archaeology of the Olympics. The Olympics and Other Festivals of Antiquity”. University of Wisconsin Press (1988) in *The Classical World*, 83, 1990: 363-364.
- Wollheim, Richard (1991). *Freud*. London: Fontana Press.
- Yu Huang & Lucas C. Parra. “Can Transcranial Electric Stimulation with Multiple Electrodes Reach Deep Targets?” *Brain Stimulation* 12, 2019: 30-40.
- Зозуля, Ефим; Замятин, Евгений; Козырев, Михаил; Кржижановский, Сигизмунд. (2014). *Русская антиутопия*. Москва: Б.С.Г.-Пресс. (Zozulia, E; Zamiatin, E; Kozherov, M; Krizhanovsky, S. (2014). *Antiutopía rusa*. Moscú: B.S.G. Editorial.).

Referencias de la red (World Wide Web)

- <http://www.neoteny.org/> (consultado por última vez el 10/01/ 2018).
- <https://psyanimajournal.livejournal.com/3526.html> (consultada por última vez el 29/06/2018).
- http://www.eranosfoundation.org/publications_b.htm#an03 (consultado por última vez el

08/06/2018).

- <https://www.longecity.org/forum/page/index.html> (consultado por última vez el 13/10/2018).
- <http://www.plasmas.org/basics.htm> (consultado por última vez el 23/03/2018).
- <https://www.plasmacoalition.org/> (consultado por última vez el 23/03/2018).
- <http://openeeg.sourceforge.net/doc/> (consultado por última vez el 23/03/2018).
- <http://www.bem.fi/> (consultado por última vez el 23/03/2018).
- <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-room/#3> (consultado por última vez el 22/03/2018).
- <https://www.humanbrainproject.eu/en/> (consultado por última vez el 23/07/2018).
- <https://www.ibm.com/us-en/> (consultado por última vez el 23/07/2018).
- <https://web.archive.org/web/20121220085759/> (consultado por última vez el 26/07/2018).
- http://www.ornl.gov/sci/techresources/Human_Genome/project/info.shtml (consultado por última vez el 26/07/2018).
- <https://web.archive.org/web/20170920000348/http://syntheticbiology.org/> (consultado por última vez el 03/08/2018).
- <https://braininitiative.nih.gov/> (consultado por última vez el 03/08/2018).
- <https://web.archive.org/web/20170920000348/> (consultados por última vez el 02/06/2018).
- <http://syntheticbiology.org/> (consultados por última vez el 02/06/2018).
- <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-10096184> (consultado por última vez el 11/02/2018).
- https://www.huffpost.com/entry/hearing-color-cyborg-tedtalk_b_3654445 (consultado por última vez el 11/02/2018).
- <http://tolweb.org/tree/phylogeny.html> (consultado por última vez el 03/03/2018).
- <https://www.alcor.org/> (consultado por última vez el 21/05/2018).
- <http://www.cronica.org/> (consultado por última vez el 21/05/2018).
- https://fireant.tamu.edu/files/2014/03/ENTO_008.pdf (consultado por última vez el 08/07/2018).
- http://www.erasosfoundation.org/publications_b.htm#an03 (consultado por última vez el 08/06/2018)
- <https://studylib.es/doc/6796859/la-tripulaci%C3%B3n-detr%C3%A1s-del-enola-gay> (consultado por última vez el 03/05/2018).
- <https://brightstarsound.com/index.html> (consultado por última vez el 04/03/2018).
- <http://english.aleph.to/> (consultado por última vez el 10/03/2019).
- <https://www.cnas.org/> (consultado por última vez el 04/03/2019).
- <https://web.archive.org/web/20091010052035/> (consultado por última vez el 13/03/2019).

- <http://www.bt.cdc.gov/agent/tabun/espanol/facts.asp> (consultado por última vez el 13/03/2019).
- <http://www.exordio.com/1939-1945/militaris/armamento/uranio.html> (consultado por última vez el 27/08/2018).
- https://scholar.google.com/scholar_case?case=16297847318525168348&q=471+U.S.+159&hl=en&as_sdt=6,33&scilh=0 (consultado por última vez el 27/08/2018).
- <https://www.theguardian.com/us-news/the-nsa-files> (consultados por última vez el 04/05/2018).
- <https://www.theguardian.com/world/2013/jul/17/nsa-surveillance-house-hearing> (consultados por última vez el 04/05/2018).
- <https://www.theguardian.com/world/2013/jul/25/narrow-defeat-nsa-amendment-privacy-advocates> (consultados por última vez el 04/05/2018).
- <https://www.theguardian.com/world/2013/jul/17/nsa-court-challenges-tech-firms> (consultados por última vez el 04/05/2018).

Referencias audiovisuales

- Apple España. (2019). iPhone XR, Autonomía, Trasnóchar , Apple. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=dCsIEiqC0GE> y consultado por última vez el 10/07/2019.
- Benigni, R. (1997). *La vita è bella* (La vida es bella). Italia: Miramax.
- Bianchi, Bruno. (1983). *El inspector gadget*. Tours: DIC Entertainment.
- Black Sabbath. (1992). *Dehumanizer*. “Computer God”. Rockfield: Rockfield studios.
- Brooker, C. (2011). *Black Mirror*. Londres: Channel 4.
- Eastman, K.. & Laird, P. (1984). *Teenage mutant ninja turtles*. USA: Mirage studios
- El futuro es apasionante. (2015). *Rafael Yuste, del Proyecto BRAIN: "Mapear el cerebro es el mayor desafío de la ciencia"*. Entrevista recuperada de <https://www.youtube.com/watch?v=iVyTEu4FDvw> y consultada por última vez el 21/05/2017.
- Fujiko, Fujio. (1969). *Doraemon*. Tokyo: Shōgakukan.
- Foucault, Michel. (1981). Entrevista que se le hizo a Michel Foucault en la Universidad de Lovaina. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=6wywfNNSjWM&t=1519s> consultado por última vez el 10/05/2019.
- Gotou, Midori y Shiotani, Naoyoshi. (2014). *Psycho-Pass. Inspector Shinya Kogami*. Japón: Mag Garden.
- Hirst, M. (2013). *Vikings*. California: MGM televisión.
- Издательство "ВЕДИ". (2018). *Сергей Савельев "Космос и мозг"*. (Creativos “Vedi”). (2018). *Serguey Sabelev “El cerebro y el espacio”*. Entrevista.). Recuperada de <https://www.youtube.com/watch?v=EpX7bVeUVug&t=1389s> y consultada por última vez el

12/05/2018.

- Kurosawa, A. (1952). *Ikiru* (Vivir). Tokyo: Toho.
- Meschian, Arthur. (1991). *Catharsis*. Producción autónoma.
- Mkrtchyan, A. (1986). *The Tango of Our Childhood*. (Armenian: Mer mankutyan tangon; Russian: Танго нашего детства). Yerevan : Armenfilm.
- Naranjo, Claudio. (2011). *La conciencia de la muerte*. Entrevista dirigida y producida por Jorge Villalonga Torres Trimurtiprod. Recuperado y consultado el 2019: <https://www.youtube.com/watch?v=n71IAdZsKzk&t=145s>
- Stevenson, Robert & Disney, W. (1964). *Mary Poppins*. California: Walt Disney Productions. Basada en la novella de Pamela Lindon Travers *Mary Poppins* (1934). Banda sonora por los hermanos Sherman (Robert Bernard y Richard Morton), interpretada por Julie Andrews: Recuperada de https://www.youtube.com/watch?v=8yC_voMY6kY y consultada por última vez el 02/01/2018.
- Televisión de Alemania occidental. (Günter Gauss). (2006). *Hannah Arendt ¿Qué queda? Queda la lengua materna*. Entrevista del 28/10/1964 recuperada de <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4&t=1525s> y consultado por última vez el 01/03/2018.
- Tsoy, Viktor. Fragmento de entrevista sobre la plastilina el 1990. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=RqasIuvCQJs> y consultado por última vez el 02/04/2018).
- Verhoeven, Paul & Eumeier, Edward. (1987). *Robocop*. Hollywood (Los Ángeles): Orion Pictures Release.

7.3 Consultada

- Adorno, T.W. (1974). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus.
- Agamben, G. (1995). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2002). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2008). *La potencia del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- Agamben, G. (2011). *Ninfas*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011). *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Homo sacer II, 3)*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2016). *El fuego y el relato*. Madrid: Sexto Piso.

- Agamben, G. (2008). *El Reino y la Gloria. Homo sacer II, 4*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008
- Agamben, G. (2012). *Opus Dei. Homo sacer, II, 5*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2013). *Pilato y Jesús*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2013). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida. Homo sacer IV, 1*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2013). *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2014) *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2016). *El final del poema*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2017). *Stasis: La guerra civil como paradigma político. Homo sacer II, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2017). *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2017). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2015). *Stasis: Civil War as a Political Paradigm (Homo Sacer II, 2)*. California: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2014). *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo.
- Aristóteles. (2015). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2015). *Tratados de lógica: Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofisticas, Analíticos primeros, Analíticos segundos*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2015). *Ética: Ética nicomaquea, Ética eudemia, Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Bartra, Roger. (2013). *Cerebro y libertad. Ensayo sobre el determinismo, la moral y el juego*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudrillard, J. (1977). *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.
- Baudrillard, J. (1978). *A la sombra de las mayorías silenciosas*. Barcelona: Kairos.
- Baudrillard, J. (2007). *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Kairos.
- Baudrillard, J. (1990). *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (2011) *¿Por qué todo no ha desaparecido aún?* Buenos Aires: Zorzal.
- Baudrillard, J. (2002). *Requiem pour les Twins Towers. Hypothèse sur le terrorisme. La violence du Mondial*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (2002). *L'Esprit du terrorisme*. Paris: Galilée.
- Berciano, Modesto. *Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger*. Themata. Revista de

filosofía, volumen (28), 2002.: 47-69.

- Bergson, Henri. (1970). *Ouvres*. Paris: Presses universitaires de France.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Chapman and Hall.
- Canetti, E. (2012). *Obras completas*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Esposito, R. (2009). *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2012). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2015). *Pensamiento viviente*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2016). *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2018). *Desde fuera. Una filosofía para Europa*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, Michel. (2001). *Dits et écrits*. Dos tomos. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (2009). *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (1998). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2003). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2015). *Œuvres*. Dos volúmenes. París. Gallimard.
- Foucault, Michel. (1997-2015). *Cours au Collège de France (1970-1984)*. 13 volúmenes. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (2010). *Una lectura de Kant*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2016). *Obrar mal, decir la verdad*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2012). *Un peligro que seduce*. Barcelona: Cuatro ediciones.
- Foucault, Michel. (2010). *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. (2014). *Las palabras y las cosas : Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (1986). *La pensée du dehors*. Montpellier: Fata Morgana.
- Foucault, Michel. (2011). *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*. Madrid: Arena.
- Foucault, Michel. (2010). *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.

- Foucault, Michel. (2004). *Esto no es una pipa*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel. (2011). *Le beau danger : entretien avec Claude Bonnefoy*. Paris: Paidós.
- Foucault, Michel. (2013). *La grande étrangère : à propos de littérature*. Paris: EHESS.
- Foucault, Michel. (2010). *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère ... : un cas de parricide au XIXe siècle*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (2015). *Lecciones sobre la voluntad de saber. (1970-1971)*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. (2018). *La sociedad punitiva. (1972-1973)*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. (2018). *El poder psiquiátrico. (1973-1974)*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. (1986). *Los anormales. (1974-1975)*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. (2012). *Genealogía del racismo. (Hay que defender la sociedad). (1975-1976)*. La Plata: Altamira.
- Foucault, Michel. (2008). *Seguridad, territorio, población. (1977-1978)*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. (2014). *Del gobierno de los vivos. (1979-1980)*. Madrid: Akal.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen I - Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen II - Estudios sobre la histeria (1893-1895)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen VI - Psicopatología de la vida cotidiana (1901)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen VII - Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905), «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (Caso «Dora»)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen VIII - El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen IX - El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen, y otras obras (1906-1908)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen X - «Análisis de la fobia de un niño de cinco años» y «A propósito de un caso de neurosis obsesiva» (1909)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen XI - Cinco conferencias sobre Psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci, y otras obras (1910)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen XII - Trabajos sobre técnica psicoanalítica, y otras obras (1911-1913), «Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Caso Schreber)*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen XIII - Tótem y tabú, y otras obras (1913-1914)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Volumen XIV - Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914-1916), «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico»*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen XV - Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II) (1915-1916)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen XVI - Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916-1917)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen XVII - «De la historia de una neurosis infantil» (Caso del «Hombre de los lobos»), y otras obras (1917-1919)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen XIX - El yo y el ello, y otras obras (1923-1925)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen XX - Presentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia, ¿Pueden los legos ejercer el análisis?, y otras obras (1925-1926)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen XXI - El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen XXII - Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, y otras obras (1932-1936)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen XXIII - Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis, y otras obras (1937-1939)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1978). *Obras completas. Volumen XXIV - Índices y bibliografías*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gadamer, Hans G. (1993). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- Han, Byung-Chul. (2018). *Muerte y Alteridad*. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul. (2015). *Filosofía del budismo Zen*. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul. (2016). *Sobre el poder*. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul. (2018). *Hiperculturalidad*. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul. (2015). *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul. (2016). *El arte de la falsificación y la deconstrucción en China*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Han, Byung-Chul. (2016). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.

- Han, Byung-Chul. (2014). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Hegel, G.W. (2010). *Obras: Volumen I. Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling. Volumen II. Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Dos volúmenes. Madrid: Editorial Gredos.
- Hegel, G.W. (1982). *Ciencia de la lógica*. Dos tomos. Barcelona: Solar.
- Hegel, G.W. (2000). *Fenomenología del Espíritu*. Valencia: Pre-Textos. Traducción de Manuel J. Redondo.
- Hegel, G.W. (2006). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: Lógica*. Buenos Aires: Leviatán.
- Hegel, G.W. (2000). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: Lógica, Naturaleza y Espíritu*. Madrid: Alianza. Traducción de Ramón Valls Plana.
- Hegel, G.W. (1947). *Poética*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Hegel, G.W. (2005). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Wenceslao Roces.
- Heidegger, Martin. (1971). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción por José Gaos.
- Heidegger, Martin. (2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin o Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. (1960). *Caminos de bosque*. Buenos Aires: Losada.
- Heidegger, Martin. (2000). *Nietzsche*. Barcelona: Destino.
- Heidegger, Martin. (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, Martin. (2008) *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin. (2000). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. (1990). *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, Barcelona.
- Heidegger, Martin. (2014). *Experiencias del pensar (1910-1976)*. Madrid: Abada
- Heidegger, Martin. (1999). *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, Martin. (2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis.
- Heidegger, Martin. (2004). *Lógica: La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin. (1992). *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. (2007). *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón. Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*. Barcelona: Herder.

- Heidegger, Martin. (1955). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, Martin. (2009). *La pregunta por la cosa*. Girona: Josep Borrell Bueno.
- Heidegger, Martin. (2012). *Heráclito*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- Heidegger, Martin. (1997). *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. (1999). *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin. (2006). *Meditación*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, Martin. (2000). *Hegel*. Buenos Aires: Almagesto.
- Heidegger, Martin. (2011). *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- Heidegger, Martin. (2010). *Pensamientos poéticos*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin. (1989). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, Martin. (1992). *Hölderlin y la esencia de la poesía. En memoria de Norbert Von Hellingrath caído el 14 de diciembre de 1916*. Publicada en: Martin, Heidegger, *Arte y Poesía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. (1958). *Sobre la cuestión del ser*. Madrid: Revista de Occidente.
- Heidegger, Martin. (2004) *¿Para qué poetas?* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Heidegger, Martin. (2017). *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Hobbes, Thomas. (2017). *El Estado*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Hobbes, Thomas. (2005). *Elementos de derecho natural y político*. Madrid: Alianza.
- Hobbes, Thomas. (2016). *De cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza.
- Hyppolite, Jean. (1970). *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Montevideo: Caldén.
- Jung, C.G. (2016). *Obra completa. Volumen 2: Investigaciones experimentales. Estudios acerca de la asociación de palabras*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2015). *Obra completa. Volumen 3: Psicogénesis de las enfermedades mentales*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2011). *Obra completa. Volumen 4: Freud y el psicoanálisis*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2012). *Obra completa. Volumen 5: Símbolos de transformación. Análisis del preludio a una esquizofrenia (1952). Reelaboración del libro Transformaciones y símbolos de la libido (1912)*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2013). *Obra completa. Volumen 6: Tipos psicológicos*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2007). *Obra completa. Volumen 7: Dos escritos sobre psicología analítica*.

Madrid: Trotta.

- Jung, C.G. (2011). *Obra completa. Volumen 8: La dinámica de lo inconsciente*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2010). *Obra completa. Volumen 9/1: Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2011). *Obra completa. Volumen 9/2: Aïon. Contribuciones al simbolismo del Sí mismo (1951)*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2014). *Obra completa. Volumen 10: Civilización en transición*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2014). *Obra completa. Volumen 15: Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2016). *Obra completa. Volumen 16: La práctica de la psicoterapia: contribuciones al problema de la psicoterapia y a la psicología de la transferencia*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2010). *Obra completa. Volumen 17: Sobre el desarrollo de la personalidad*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2009). *Obra completa. Volumen 18/1: La vida simbólica*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2009). *Obra completa. Volumen 18/2: La vida simbólica*. Madrid: Trotta.
- Jung, C.G. (2009). *Obra completa. Volumen 19: Índices generales de la obra completa*. Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. (1983). *The Zofingia Lectures*. New Jersey: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1988). James L. Jarrett, (Ed.). *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar Given in 1934-1939*. Volume I & II. New Jersey: Princeton University Press.
- Князева, Елена Н. (2014). *Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии*. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга. (Kniazeva, Elena N. (2014). *Enactivismo: Nueva forma de constructivismo en la epistemología*. Moscú, Sant Petersburgo: Libro universitario).
- Kouba, Pavel. (2009). *El mundo según Nietzsche, interpretación filosófica*. Barcelona: Herder.
- Lacan, J. (1983). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (1995). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (1999). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2003). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8: La transferencia*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2005). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16: De un otro al Otro*. Buenos Aires: Paidós

- Lacan, J. (1992). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17: El reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2009). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 18: De un discurso que no fuese semblante*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2012). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 19: ... o peor*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (1982). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2007). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2001-2008). *Escritos*. Dos volúmenes. Buenos Aires/México: Siglo XXI Editores.
- Malabou, C. & Butler, J. (2010). *Sois mon corps*. Paris: Bayard.
- Malabou, C. (2009). *Changer de différence, le féminin et la question philosophique*. Paris: Galilée.
- Malabou, C. (2009). *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*. New York: Columbia University Press.
- Malabou, C. (2014). *Avant demain. Épigenèse et rationalité*. Paris: P.U.F.
- Marcuse, Herbert. (2016). *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos 1932-1933*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marcuse, Herbert. (2003). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza.
- Marcuse, Herbert. (2018). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Austral.
- Marcuse, Herbert. (1978). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur.
- Marcuse, Herbert. (1969). *Ensayo sobre la liberación*. Buenos Aires: Gutiérrez.
- Marcuse, Herbert. (1973). *Psicoanálisis y política*. Barcelona: Península.
- Marcuse, Herbert. (1984). *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Negri, T. (2003). *Contrapoder: Una introducción*. Buenos Aires: De Mano en Mano.
- Negri, T. y Guattari, F. (1996). *Las verdades nómadas: Por nuevos espacios de libertad*. Irun: Iralka.
- Negri, T. (1994). *El poder constituyente*. Madrid: Libertarias/Prodhufo.
- Negri, T. (2014). *Biocapitalismo entre Spinoza y la constitución política del presente*. Buenos Aires: Quadrata.
- Negri, T. (2003). *La Forma-Estado*. Madrid: Akal.
- Negri, T. (2006). *Fábricas del sujeto. Ontología de la subversión: Antagonismo, subsunción real, poder constituyente, multitud, comunismo*. Madrid: Akal.
- Negri, T; Jiménez, J.S. y Jiménez, J. (2014). *El devenir Príncipe de la multitud*. Sevilla: En huida.

- Nietzsche, Friedrich. (2006). *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (Otoño, 1887)*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Nietzsche, Friedrich W. (2011-2016). *Obras completas*. Cuatro volúmenes. Madrid: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich W. (2006-2010). *Fragmentos póstumos. Obra completa*. Cuatro volúmenes. Madrid: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. (2007). *El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo. El caminante y su sombra. La ciencia jovial (la Gaya Scienza)*. Madrid. Gredos.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *El sobrehombre (1908)*. En *Obras completas*, Vol. I. Madrid: Taurus.
- Pascal, Blaise. (2012). *Pensamientos II*. Madrid: Gredos
- Platón. (2015). *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2015). *Diálogos IV: República*. Madrid: Gredos.
- Platón (2015). *Diálogos VII: Leyes (Libros I-V)*. Madrid: Gredos.
- Platón (2015): *Diálogos VIII: Leyes (Libros VI-XII)*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1872). *Obras completas*. Madrid: Edición de Patricio de Azcárate.
- Presocráticos. (2015). *Obras I*. Madrid: Gredos.
- Presocráticos. (2015). *Obras II*. Madrid: Gredos.
- Rosas, R. y Sebastián, Christian. (2008). *Piaget, Vigotsk y Maturana: Constructivismo a tres voces*. Buenos aires: Aique.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2016). *Oeuvres complètes*. Paris: Classiques garnier.
- S. Araya, Adán. (2014). *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Viña del mar: Cenaltes ediciones.
- Schmitt, C. (2001). *Four Articles*. Washington: Plutarch Press.
- Schmitt, C. (1996). *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (1990). *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (1985). *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2005). *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (1971). *Legalidad y legitimidad*. Madrid: Aguilar.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2002). *El árbol mágico: El nacimiento del psicoanálisis en el año 1785. Ensayo épico sobre la filosofía de la psicología*. Barcelona: Seix Barral.

- Sloterdijk, P. (2000). *El pensador en escena. el materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2006). *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*. Valencia: Pre-textos.
- Sloterdijk, P. (2001). *Eurotaoismo. Aportaciones a la crítica de la ciencia política*. Barcelona: Seix Barral.
- Sloterdijk, P. (1994). *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I: Burbujas. Microsferología*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II: Globos. Macrosferología*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2004). *Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto “Evangelio” según Nietzsche*. Discurso pronunciado el 25 de agosto de 2000 en Weimar en conmemoración del centenario de la muerte de Friedrich Nietzsche. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. y Heinrichs, Hans-Jürgen. (2004). *El Sol y la Muerte. Investigaciones dialógicas*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2002). *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III: Espumas. Esferología plural*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2008). *Los latidos del mundo. Diálogo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sloterdijk, P. (2007). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2007). *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sloterdijk, P. (2011). *Celo de Dios: Sobre la lucha de los tres monoteísmos*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2015). *Los hijos terribles de la Edad Moderna: Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Madrid: Siruela.

Diccionarios

- V.V. A.A. (2015). *Diccionari Grec-Català de la editorial*. Barcelona: L'enciclopèdia catalán.
- <https://www.sanskritdictionary.com/> (Consultado por última vez el 09/11/2018).
- <http://etimologias.dechile.net/> (Consultado por última vez el 09/11/2018).
- <http://www.nayiri.com/> (Consultado por última vez el 09/11/2018).
- <http://www.dicciogriego.es/index.php#lemas> (Consultado por última vez el 09/11/2018).
- https://www.lexilogos.com/english/russian_dictionary.htm. (Consultado por última vez el 09/11/2018).
- <https://dle.rae.es/> (Consultado por última vez el 09/11/2018).