UAB
Universitat Autònoma de Barcelona

ONTOLOGÍAS DE LA SUBJETIVACIÓN EN LA ERA POSTHUMANA

Carlos Tutivén Román

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: https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca

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: https://creativecommons.org/licenses/?lang=es

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

ONTOLOGÍAS DE LA SUBJETIVACIÓN EN LA ERA POSTHUMANA

TESIS DOCTORAL

Carlos Tutivén Román
Autor

Jesús Adrián Escudero
Director

Universidad Autònoma de Barcelona
Facultad de Filosofía y Letras
Departamenrto de Filosofía

Barcelona, 2026

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 8

INTRODUCCIÓN 9

CAPÍTULO I
ESBOZO PARA UNA GENEALOGÍA DEL DISPOSITIVO
DE SUBJETIVACIÓN HUMANISTA 51

1. Proemio 51

2. **Humanismo y Renacimiento** 51

   2.1. Los cominezos 56
   2.2. El "Hombre del Renacimiento" 56
   2.3. Del humanismo a la subjetivación humanista (El caso Petrarca) 57
   2.4. La preeminecia de la palabra metafórica sobre la demostrativa en el humanismo renacentista según Grassi 66

3. Retórica y Filosiofía en el Renacimiento 75

4. **Los modelos humanistas de subjetivación en la Grecia clásica y la Ilustración alemana** 79

   4.1. El fenómeno gruego: la *paideia* 84
   4.2. El encantamiento con los griegos 87

5. **El *dispositivo* humanista de subjetivación** 92

   5.1. Caracterizando el dispositivo humanista de subjetivación 95
   5.2. El horizonte ontológicodel ethos del humanista 96
   5.3. En conclusión 99

CAPÍTULO II
LA CRÍTICA ANTIHUMANISTA EN HEIDEGGER Y FOUCAULT 100

1. **Heidegger y la *Carta sobre el humanismo*** 100

1.1. El Humanismo moderno 100
1.2. Carta sobre el Humanismo 103
1.3. Ser y Hombre: Da-sein 107
1.4. Humanismo, lenguaje y la historia del olvido del Ser 109
1.5. Del humanismo esencialismoal "ahí" del Claro del Ser 115
1.6. El Claro (*Lichtung*) en Carta sobre el Humanismo 117
1.7. El *Thymos* del Claro del Ser 121
1.8. Temples de ánimo 125
1.9. De la Angustia a la Serenidad 126
1.10. Del llamado de la consciencia a llamada del Ser 128
1.11. Verdad (*Aletheia*) y Subjeivación 130
1.12. ¿Un nuevo Humanismo? 131
1.13. Conclusión: La consumación del humanismo en la *Gestell* 134

2. **El anti-humanismo de Michel Foucault** 138

2.1. El humanismo como biopolítica 141
2.2. La Subjetivación disciplinaria 143
2.3. La Subjetivación de la sexualidad 146
2.4. La subjetivación biopolítica 149
2.5. La subjetivación emancipatoria 152
2.6. La subjetivación como *cuidado de sí* 157
2.7. El *cuidado de sí* como subjetivación 161
2.8. La crñitica de Pierre Hadoit a Focault sobre las *tecnologías del yo* 169

3. Heidegger – Foucault: Hermenéutica de la sospecha 175

CAPÍTULO III
LA SUBJETIVACIÓN BIO-CIBERNÉTICA EN EL TRANSHUMANISMO 187

1. Enfoque general del Transhumanismo 187

2. El tecno encantamiento de mejorar la condiución humana 189

2.1. Antropotécnicas 191

3. El origen unidimensional Transhumanismo 194

3.1. Superando el límite: La tecno-fascinación del cuerpo 2.0 196

3.2. Tecnogénesis y evolución 198
3.3. El cyborg: ¿modelo de perfeccionamiento técnico o metáfora de emancipación política? 202

4. El *dispositivo* transhumaista de subjetivación 206

4.1. Arquitectura del dispositivo de subjetivación transhumanista 207

CAPÍTULO IV
EL GIRO ONTOLÓGICO DE LA SUBJETIVACIÓN
EN EL POSTHUMANISMO FILOSÓFICO 217

1. **Preámbulos posthumanos** 217

2. El talante político - cultural posmoderno del posthumanismo 222

3. **El posthumanismo después de la "muerte de dios" (Nietzsche) y la "muerte del hombre" (Fouccault)** 226

3.1. La antesala del posthumanismo: "la muerte del hombre" 229
3.2. El posthumanismo y la recuperación nietzscheana de la Naturaleza 232
3.3. Dos formas de posthumanismo 232
3.3.1. El posthumanismo de ensamblaje o protésico
3.3.2. El posthumanismo biopolitico y su crítica al posthumanismo de ensamblaje 234
3.3.3. El posthumanismo biopolíticoy el "devenir animal" 239
3.4. El Übermensch de Nietzsche pensado en clave posthumanista 241
3.5. El Eterno Retorno de lo igual en clave posthumanista 245

4. **Posthumanismo, Ciencia y Tecnología** 250

4.1. El quiebre de la epistemología dualista en las cibernéticas 250
4.1.1. Biologíía evolutiva, biotecnología y genética: descentramiento del "sujeto humano" como escencia 250
4.1.2. Neurociencias y ciencias cognitivas: disolución del *yo* cartesiano 252
4.1.3. Cibernética, teoría de sistemas y complejidad: los cimientos científicos de la ontología relacional filosófica 253

5. **El perspectivismo nietzscheano y el conocimiento situado del posthumanismo** 258

5.1. Siempre fuimos posthumanos 265

6. El paradigma óntico-ontológicode la relacionalidad posthumana 267

6.1. De la ontología mecanicista a la ontología relacional posthumanista 268

7. Relacionalidad y subjetivación 272

8. La *Cuaternidad* en Heidegge: la ontología de la relacionalidad posthumana 274

9. La convergencia posthumana en Rossi Braidotti 283

9.1. Sujetos posthumanos: visión general de la subjetividad posthumana 289

10. Preceptos y consecuencias normativas de la subjetivación posthumanista 293

10.1. Primacía ontológica de la relacionalidad 293
10.2. Distribución no antropocéntrica de la agencia 293
10.3. Historicidad y contingencia de las formas de lo humano 294
10.4. Inseparabilidad de ontología y política (ontopolítica) 294
10.5. Vulnerabilidad estructural de la co-exposición de los sistemas bio-técnico-social 295
10.6. Tecnogénesis de la subjetividad 295
10.7. Pluralidad ontológica y no clausura (o apertura) del sentido 296

CAPÍTULO V
ONTOLOGÍA BUDISTA DE LA SUBJETIVACIÓN EN DIÁLOGO CON EL POSTHUMANISMO FILOSÓFICO A PARTIR DE HEIDEGGER 297

1. Proemio 297

2. Las fuentes ocultas del pensar heideggeriano 298

3. **Heidegger y Oriente** 300

4. Convergencias entre Heidegger y Oriente 304

5. De la convergencia… 306

6. ... a la *Resonancia* 311

6.1. La resonancia en Harmunt Rosa 315

7. La *Cosa* da qué pensar 319

7.1. Pero ¿qué es la *Cosa*? 324

8. Del segundo heidegger al Budismo filosófico-religioso de la Escuela de Kyoto 327

8.1. Ser, Nada y Vacío (taoísta / budista) 332
8.2. Un encuentro a partir del nihilismo 338
8.3. El lenguaje, la destrucción heideggeriana de la metafísica y la reformulación moderna del budismo Zena partir del pensamiento de la "nada" 343
8.3.1. La superación de la Metafísica 345
8.3.2. La Nada (*Nicht*) y Mu / *Sunyata* (vacío) 345
8.3.3. Dasein y "no – yo" 347
8.3.4. Mundo, caída y existencia propia 348
8.3.5. Engranaje (*Gestell*) y técnica 350
8.3.6. Lo sagrado y la retirada de los dioses 351

9. Conclusiones de apertura hacia el diálogo entre budismo y posthumanismo. 352

10. La genealogía espiritual del posthumanismo filosófico 353

10.1. Otra vez: siempre fuimos posthumanos 353
10.2. El posthumanismo en búsqueda de lo espiritual 355

11. La Ontología budista y su propuesta de una subjetivación no ego-centrada 359

11.1. El comienzo "antropocéntrico" y "humanista" del primer *giro* del *Dharma* budista 359
11.2. Trascender lo "humano" del humanismo 363
11.3. El "humanismo deconstructivo" del *segundo giro* del *Dharma* budista 365
11.4. Las *Dos Verdades* en las enseñanzas *del tercer giro* del *Dharma* budista 368
11.4.1. La importancia de conocer la *verdad velada* o convencional 371
11.4.2. Comprender la *unión* de las *Dos Verdades* 374
11.4.3. Resultado de vivenciar (realizar) la unión de las *Dos Verdades* 377
11.4.4. La diferencia ontológicia y las *Dos Verdades* 378
11.4.4.1. La diferenia entre lo óntico y lo ontológico 379
11.4.4.2. La estructura ontológica de las Dos Verdades en resonancia con la diferencia ontológica 381
11.4.4.3. Caída, ignorancia y ocultamiento del Ser 383

11.5. El budismo *posthumano* del *tercer giro* del *Dharma* 385
11.5.1. El Tantraya (o *Vajrayana*) y el "devenir animal" 392
11.5.2. El Dzogchen y los tres aspectos de la Base 397

12. Convergencias ontológicas entre budismo y posthumanismo filosófico: rumbo hacia una subjetivación posthumana de la relacionalidad 401

12.1. El punto de partida y de encuentro: el nihilismo consumado de la época técnica. 401
12.2. El budismo como vector intercultural para pensar una subjetividad post humana 407
12.3. El dispositivo posthumano-budista de subjetivación 408
12.4. El *Bodhisattva* como paradigma una subjetivación posthumana 410
12.4.1. Subjetivación y práctica espiritual: del ego al voto del bodhisattva 411
12.4.2. Ética y política: compasión y biopolítica 412
12.4.3. Técnicas espirituales y *Serenidad* 413
12.4.4. El Bodhisattva como arquetipo posthumano 413
12.4.5. Subjetivación y subjetividad posthumana budista 417

1. Conclusiones 421

2. La fraternidad de un decir 425
2.1. Lo que el posthumanismo debe cuidar para no volverse *woke* 428
2.2. Lo quel budismo debe tomar en cuenta de los tiempos posthumanos 429
2.3. Un humanismo revisitado: del tecnohumanismo al humanismo negativo 431

3. Palabras finales 433

4. Bibliografía citada y consultada 437

AGRADECIMIENTOS

La redacción de esta tesis de doctorado no hubiera sido posible sin la bondad de todas estas personas que tuvieron el gentil y paciente interés por seguir y acompañar mis pasos académicos, intelectuales, e incluso, vitales y existenciales. Estimularon con sus preguntas constantes por el desarrollo del trabajo, el deseo y la motivación personal para seguir la investigación y con sus inquietudes y preocupaciones, la remontada de inercias y estancamientos.

Quiero agradecer, en primer lugar, a mis padres que aceptaron de buen agrado mi elección temprana por una carrera académica y una "vida filosófica", y no una dedicada a los negocios. A mi hermano menor Steven que con sus humor supo apoyarme en todo momento (él sí se dedicó al mercado con mucho profesionalismo).

A mis amigos de antaño - Cecilia, Helga, Patricia (†), Juan, Antonio (†) - que juntos, por 14 años seguidos, mantuvimos "el grupo de los miércoles", leyendo y debatiendo filosofía y psicoanálisis.

A mis amigos queridos y colegas universitarios (Tina y Héctor) del grupo de investigación y escritura académica "digitalidades contemporáneas", con quienes mantenemos hasta el día de hoy conversaciones interminables sobre la situación del mundo.

A mis amigas personales. Nahiara quien estuvo continuamente "fustigándome" para que escriba la tesis y no desfallezca en el intento, y a Denise, quien siempre escuchaba con atención mis ideas y vuelos especulativos.

A mis maestros Khenpo Tenzin Rimpoche, Lama Lobsang, Elías Capriles y a mis compañeros de las sanghas budistas Drikung y Dzogchen. Gracias a ellos el budismo forma parte de mi vida.

A mis alumnos y alumnas del "club de filosofía" de la Universidad Casa Grande, que por tres años hasta el presente me han escuchado hablar de Heidegger, budismo y posthumanismo.

A mi director de tesis y amigo Jesús Adrian quien me apoyó en todo momento y siempre estuvo pendiente de mis avances y dispuesto a atender mis consultas

Por último, quiero expresar un agradecimiento especial a Marcia Gilbert, mentora y educadora incansable de juventudes, quien desde hace años estuvo detrás de mí incentivándome para que haga un doctorado.

Ontologías de la Subjetivación en la Era Posthumana:

1. Introducción

"Si la razón no logra entender su lado oscuro, que la misma razón produce, está firmando su sentencia de muerte"

T.W. Adorno - M. Horkheimer. Dialéctica de la Ilustración

El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser.

Martin Heidegger. Carta sobre el Humanismo.

1.1. La crisis civilizatoria del Occidente (post) Moderno

En los últimos años se han publicado innumerables libros acerca de la crisis civilizatoria de Occidente. Una crisis que viene manifestando la insostenibilidad de los fundamentos a partir de los cuales se erigió el proyecto moderno: sujeto autónomo, progreso indefinido, racionalidad instrumental, soberanía estatal y centralidad del humanismo. Ninguno de estos acontecimientos hace presagiar que podamos volver a un tiempo donde todo regresará a la "normalidad".

La crisis climática ha tenido prensa y relevancia científica desde hace más de cincuenta años, y su alerta pública se ha consolidado como un tema de importancia en la agenda global en las últimas tres décadas. Su cobertura mediática ha aumentado exponencialmente en el siglo XXI, pasando de ser un tema científico de especialistas a una

voz de alarma dada por los organismos internacionales y un manto de desasosiego e impotencia ciudadana debido a los fenómenos extremos que la tierra y sus habitantes vienen padeciendo en los últimos años[1]. Pero esta temática no es simplemente ambiental; es profundamente civilizatoria porque cuestiona de raíz el modelo moderno de crecimiento ilimitado, dominio técnico de la naturaleza, y explotación extractivista.

Es por esta razón y por muchas otras, que el concepto de Antropoceno se ha vuelto no sólo científicamente relevante, sino que filosóficamente se ha convertido en un concepto pivote para pensar a toda la modernidad en su conjunto, desde sus instituciones sociopolíticas, sus formas de vida basadas en el bienestar material, hasta los modos de hacer ciencia, y sobre todo, su eficiencia técnica.

El Antropoceno para la filosofía marca el fin de la distinción moderna entre naturaleza y cultura. Bruno Latour (2022), por ejemplo, es quizás el filósofo más influyente en este campo. Para este autor, el Antropoceno marca el fin de la distinción entre Naturaleza y Sociedad. El Antropoceno nos obliga a dejar de vernos como humanos modernos que dominan la naturaleza para convertirnos en "terrestres" que deben negociar con otros agentes como el clima, los océanos, las bacterias. Otros autores como Dipesh Chakrabarty sostienen que ha llegado el fin de la historia humana separada de la historia de la Tierra. En su obra más conocida, *The Climate of History in a Planetary Age* (2021), nos dice que siempre creíamos que la "historia humana" y la "historia geológica" iban por carriles distintos, pero no. El Antropoceno ha colapsado esa separación. Para Chakrabarty la libertad humana, tal

[1] La crisis ambiental es un fenómeno empíricamente documentado por organismos científicos internacionales como el Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático, la Organización de las Naciones Unidas y la Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas. El aumento de temperatura media global: ≈ +1,1 °C respecto a niveles preindustriales (1850–1900), la concentración de CO_2 atmosférico: > 420 ppm (era preindustrial: ~280 ppm), el retroceso acelerado de glaciares en todos los continentes junto a la reducción del hielo marino ártico en extensión y espesor, que acompañados a los eventos extremos (olas de calor, huracanes intensos, incendios forestales) con mayor frecuencia e intensidad, han hecho que los años 2023–2024 haya sido los años más cálidos registrados instrumentalmente. Referencia: OMM | *Actualización sobre el estado del clima para la COP30 6 de noviembre de 2025.*

como la entendía la Ilustración es precisamente lo que ha provocado la crisis geológica. La libertad ilustrada, basada en el dominio racional de la naturaleza y el progreso lineal, es considerada una de las causas estructurales del Antropoceno. Esta visión moderna instrumentalizó el medio ambiente, priorizando la expansión económica y técnica, lo que ha generado la crisis ecológica actual y exige una reevaluación ética y decolonial del asunto. Ahora somos un "agente geológico" y no sólo biológico, concluye Chakrabarty.

En sintonía con este planteamiento, Jason W. Moore, plantea que el problema no es el "ser humano" en abstracto (*Anthropos*), sino el sistema económico, de ahí que proponga cambiar el término Antropoceno por el de *Capitaloceno*. La crisis- considera Moore- es el resultado de siglos de acumulación de capital basada en la explotación de la "naturaleza barata" y de la inmensa acumulación de desechos contaminantes.[2]

El proyecto ilustrado de progreso indefinido, basado en la racionalidad científica y una cultura cosmopolita e ilustrada se ha ido revelando como ecológicamente insostenible. Aquí es donde se fractura el mito central de Occidente: la idea de que la historia es una marcha ascendente indefinida hacia el bienestar social. El ideal ilustrado de progreso conllevaba la firme creencia de que la humanidad, guiada por la razón, la ciencia y la educación secular, avanzaba inevitablemente hacia un futuro superior de felicidad, libertad y bienestar terrenal. La secularización de la cultura implicaba la superación de la ignorancia y el dogma religioso, a favor de una visión optimista de la historia, la cual era imaginada como una marcha inexorable y lineal en ascenso continuo[3].

Los grandes relatos que sostuvieron a la modernidad como el humanismo, el capitalismo, la democracia liberal, el socialismo, el sujeto autónomo y soberano, con sus

[2] Aproximadamente 8 millones de toneladas de plástico llegan al océano cada año., que se convertirán en microplásticos, los cuales ya han sido detectados en el agua potable, la sangre humana y hasta en la placenta. Los desechos tóxicos han provocado una contaminación atmosférica que causa millones de muertes prematuras anuales. Zonas oceánicas hipóxicas ("zonas muertas") en expansión. Declive significativo de insectos polinizadores en múltiples regiones. La disminución del pH marino (acidificación)
ha provocado el blanqueamiento masivo de corales por el aumento de la temperatura oceánica.

[3] No hay político, sea de derechas o de izquierdas, que no apele a este relato ilustrado para justificar sus acciones políticas en un tiempo electoral. Sin embargo, ya es claro en la nueva filosofía política -desencantada y pragmática- que de lo que se trata es de saber administrar una crisis perenne, o en el espectro de la izquierda filosófica, de saber sobrevivir a la catástrofe, no perder la creatividad y dedicarse al cuidado entre los humanos y el medio ambiente, en lugar de solo buscar soluciones tecnológicas.

valores basados en principios racionales, -como la libertad, la equidad y la igualdad, entre otros principios fundantes de la modernidad ilustrada-, no sólo ha quedado cuestionados por el pensamiento crítico y la teoría sociopolítica contemporánea, sino, y sobre todo, quedaron denunciados por la contundencia de los hechos históricos, los cuales, irónicamente, también son interpelados en su papel de evidencia objetiva por una "ciencia posmoderna" relativista, la cual, a la postre, terminó sembrando un cierto clima de pesimismo cultural entre sus acólitos y una ausencia de futuro a favor de un presentismo resignado o entregado a un consumismo hedonista a la vez que frustrante[4].

Esa confiada asimilación que los sujetos modernos tuvieron sobre el mundo venidero, que tantas luchas políticas por futuros cargados de promesas -sean liberales o socialistas- provocaron, se ha visto eclipsada, desacreditada, problematizada y hasta ridiculizada por la experiencia práctica de millones de seres humanos sumidos en la recurrencia cíclica de las crisis económicas, la carestía imparable de la vida social, el desempleo endémico, la corrupción generalizada, el aumento del tráfico y consumo de drogas, la inseguridad y la violencia sistémica, pero, sobre todo, se ha visto desmentida por la vivencia existencial de incertidumbre frente al futuro[5].

Al parecer las reflexiones críticas producidas en las ciencias sociales posmodernas y post ilustradas, desde la sociología a la filosofía contemporánea no dejan espacio para la esperanza y el optimismo. Incluso la literatura y las películas de Hollywood sobre el "fin del

[4] El sociólogo y filósofo francés Gilles Lipovetsky ha sido uno de los autores posmodernos que más han trabajado en estos síntomas culturales, pasando de la celebración a la prudencia. Su libro *La felicidad paradójica* (2007) da cuenta de que aunque el confort material y la libertad de elección han aumentado, esto ha producido un individuo más desamparado, ansioso y frustrado al intentar alcanzar la plenitud a través de bienes materiales y la inmediatez.

[5] La deuda externa de los países del tercer mundo, e incluso de los países desarrollados, se ha vuelto impagable, a la vez, que la pobreza, la corrupción y la violencia social y criminal ha escalado a índices escandalosos. El contubernio de los partidos políticos con esas realidades y la impotencia de los Estados Nacionales frente a este estado de cosas se perciben en la ciudadanía con pronunciado escepticismo, hartazgo emocional, decepción y rechazo a la clase política, mientras, a su vez, esta misma ciudadanía se dirime entre una vida de consumo (Bauman, 2007), la defensa -cuando es posible- de sus derechos civiles y la indiferencia anodina, cuando no, en un cinismo que escala de grados progresivamente.

mundo" abundan[6]. Toda la contracultura de alguna manera atiza el fuego donde se cocina un pesimismo cultural que se va extiendo como el desierto nietzscheano.

El diagnóstico posmoderno y postestructuralista de una crisis civilizatoria de la modernidad tardía fue contundente, la modernidad no está inconclusa como lo deseaba Habermas, está muerta, o por lo menos, en larga y tediosa agonía[7]. En otras palabras, la voluntad de poder que caracterizó a la modernidad pujante ha terminado en la crisis de los ecosistemas naturales y humanos. A pesar de ello, no deja de percibirse en la sensibilidad planetaria de la humanidad que unas oligarquías globales, ególatras, ambiciosas y despiadadas se han beneficiado[8] en el camino, ya sean estas relacionadas con la industria petrolera, la empresa armamentista o con las aparentemente menos agresivas e inocuas, como son las corporaciones instaladas en Silicon Valley.

Este resumen esquemático e hiper simplificado de la crisis civilizatoria que hemos hecho sólo lo mencionamos para indicar que las ciencias sociales y la filosofía contemporánea, se encuentran por esto en la encrucijada de, por una parte, ser testigos lúcidos de lo que le sucede a la civilización occidental, dar cuenta de cómo se llegó históricamente a estos impasses y, por otro, de ofrecer "salidas", alternativas, o soluciones que sean plausibles, de pensar nuevas vías para reencaminar los pasos dados y reconfigurar un mundo que hoy se cae a pedazos[9] y volver, de algún modo, a tener esperanzas[10], aunque estas ya no

---

[6] Ya es un tópico en los ambientes intelectuales contemporáneos repetir la frase de Fredric Jameson o Slavoj Zizek : "es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo". Sin embargo, la frase fue popularizada y centralizada en el debate contemporáneo por el filósofo y crítico cultural británico Mark Fisher (2016) en su libro *"Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?"*

[7] El debate por el "fin de la modernidad" no es nuevo. En los años 80s y 90s del siglo pasado se produjeron una gran cantidad de coloquios, seminarios y congresos al respecto de si la modernidad había concluido o estaba inacabada. A este respecto el debate entre J. Lyotard y J. Habermas fue paradigmático.

[8] La última reunión mundial sobre el clima realizada en Dubai en el 2023 evidenció las resistencias geopolíticas de los países petroleros de gran escala contra un plan mundial de eliminación acelerada de los carburantes fósiles.

[9] Asistimos en el 2026 al final del orden internacional que emergió después de la segunda guerra mundial, que fue reconfigurado y "mejorado" por la globalización después de haberse terminado la guerra fría. Un final donde el populismo, la prepotencia del más fuerte y los intereses de las superpotencias están dando lugar a un caldo de cultivo propicio para el advenimiento de gobiernos y líderes autócratas y despóticos. Donde los marcos y acuerdos legales internacionales y democráticos dejaron de tener poder de coacción.

[10] De Ernest Bloch (1967 / 2007) a Chul Han (2024) el tema de la esperanza ha sido una constante del pensamiento crítico.

se alimenten de ideales metafísicos o de utopías irrealizables sino en modos de ser-en-el-mundo menos excluyentes, abiertos, inteligentes, honestos y compasivos.

1.2. Del nihilismo en la era de la técnica.

¿Nos encontramos ante un talante emotivo y existencial generalizado que nutre la condición nihilista de la cultura, tal como lo había profetizado el loco de la Gaya Ciencia de Nietzsche? ¿El asesinato de Dios (El fundamento, la Verdad Universal) a manos del hombre medio comienza a mostrar consecuencias irreversibles? ¿Cuánto tiempo nos hemos demorado en darnos cuenta de la envergadura de este acontecimiento? Lo cierto, al parecer, es que lo que se sospechaba desde la segunda posguerra europea, se confirma en el siglo XXI: el "asesinato" ya tiene autores, nombres, cómplices, encubridores y testigos confirmados.

Y es que las versiones dialécticas o lineales de la historia que proyectaron un mundo moderno perfectible y en constante devenir, impulsando una civilización libre, igualitaria y racional, cosmopolita, justa y ética, desarrollada y avanzada tecnológicamente, no sólo que no se cumplió en términos de la *utopía* ilustrada liberal o socialista, sino que lo que alcanzó a realizarse materialmente terminó en una contrafinalidad al decir de la Escuela de Frankfurt[11]. De los sueños de la razón nacieron monstruos[12]. La monstruosidad de la que Goya pensaba estar ilustrando con su famoso grabado n.º 43 de la serie *Los Caprichos* (1799) puede tener, al menos dos lecturas: la primera, la más extendida y conocida, es la que dice que si la razón se "duerme", si la razón llega a "faltar" o se ausenta de su función de vigilancia crítica o de su aplicación esclarecedora, nacen los miedos, las violencias, los vicios y la ignorancia. La segunda, menos conocida, e incluso, rechazada, obviamente, por los

[11] El nervio teórico de la obra *Dialéctica de la Ilustración* (2018) de Adorno T.W. y Horkheimer. M. consiste en fundamentar la tesis de que el proyecto civilizatorio ilustrado ha terminado en lo contrario de lo que buscaba, a tal punto, que en vez de emancipación el progreso moderno nos ha llevado a la barbarie: "La Ilustración, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar a los hombres el miedo y convertirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad". (2018: 59)

[12] La bomba atómica fue uno de esos monstruos extremos, y una vida plenamente administrada técnicamente, el otro. Autores como Günter Anders (1980), Juan Jonás (1979), Ernest Jünger (1951), Martin Heidegger (2021) y Hanna Arendt (2006), entre otros, dieron razón de ello, tanto en sus obras filosóficas como en sus charlas y entrevistas.

racionalistas, es la que dice que la misma razón está en falta, una falta-en-ser que no tolera, no digiere, oculta, y ataca, pidiendo -incluso- más razón para eliminarla, para conjurarla. El error, lo incoherente, la contradicción, lo inasimilable, lo inefable, lo misterioso, lo oculto o esotérico deben ser expulsados del campo de la limpidez racional.

La ironía tragicómica de la historia de la ciencia es que esos mismos exorcismos epistemológicos, esos intentos obsesivos compulsivos por llenar o cubrir el agujero de la "falta" en la racionalidad, ese manto que quiere cubrir al mundo en la pura tecnicidad, ese "exceso de razón o de racionalidad totalizadora trajeron aparejados la *hybris* del calentamiento global, o el estado kafkiano de una sociedad plenamente administrada de los sistemas totalitarios, o la cadencia insulsa de una vida sin atributos que tan bien describió Musil en su célebre novela. Los monstruos[13] de la razón salieron del mismo vientre ideológico del progreso científico.

Sin embargo, ¿no será que el problema no está del todo en los monstruos que nacieron del vientre del progreso, -sin duda que hay progreso material en el Occidente desarrollado[14]-, sino en el soñador antropocéntrico que urdió esos sueños de progreso, perfección y grandeza? ¿Fueron estos sueños universales de progreso continuo y perfección evitables o un destino inevitable? ¿Son esas pesadillas la manifestación onírica del estado de "caída[15]" en el que al parecer siempre se encuentra el ser humano en su cultura material? o ¿esta "caída"

[13] Debemos advertir en este punto que cuando usamos la palabra "monstruo" en este contexto, nos estamos refiriendo al monstruo como lo indeseado o eyectado por la norma. El monstruo en Foucault (2001), es una figura jurídica y biológica que transgrede las leyes de la naturaleza y de la sociedad, funcionando como un límite que define lo humano y lo normal. No es solo un ser terrorífico, sino un concepto biopolítico que la sociedad construye para marcar los bordes del orden señalando la transgresión. En cambio, como veremos en el capítulo sobre lo posthumano, el "monstruo" es un término que no sólo menciona un más allá de la norma, sino el ámbito de producción de la diferencia, el continuo no sintetizable de los ensamblajes naturaleza-técnica-cultura. Como ejemplo gráfico de estos ensamblajes nos remitimos al libro de Nicolas Nova y Disnovation.org, (2021).

[14] Hans Rosling en su libro *Factfulness* presenta 10 razones por las cuales el mundo no está tan mal como se percibe y que el pesimismo cultural proviene, más bien, de nuestros prejuicios, sesgos e ignorancia de los datos reales que marcan las tendencias mundiales a favor del desarrollo y que actúan realmente en el mundo.

[15] En esta tesis usaremos el término "caída" (*Verfallen*) siempre en el sentido heideggeriano. Aunque lo ampliaremos debidamente en los capítulos dedicados al filósofo del Ser, por ahora, diremos que entendemos por caída el modo de ser cotidiano e inauténtico del *Dasein* (el ser humano), caracterizado por la constante propensión a quedar absorto en sus ocupaciones mundanas y perderse en el mundo de los asuntos diarios y en el "se" las masas / de lo público, alejándose o huyendo de su propio potencial y de su auténtica existencia. La "caída" no nombra un error moral, sino un fenómeno estructural de la existencia humana (Escudero, 2009)

no es sino el destino histórico e ineludible de la humanidad que nos muestra por contraste lo que somos y podemos ser como especie y como sujetos? ¿Acaso el viejo Heráclito no había anunciado hace miles de años que el cambio y la guerra son la madre de todas las cosas? ¿El sueño-pesadilla continuará en un sueño perpetuo? ¿terminará con el despertar o en soñar sabiendo que se sueña? En todo caso, sabemos que desde el Renacimiento se atribuyó al más "angelical" de los seres terrenos, -el hombre- el don de la creatividad y el poder de transformar la naturaleza y su entorno con sus conocimientos y sus técnicas[16]. Fue el sujeto de esos sueños, el que efectivizó esos planes de desarrollo e imaginó esos futuros de perfección[17].

Esa enorme capacidad de transformación que detenta el *homo sapiens - faber*, sin embargo, sólo pudo ser desarrollada filogenéticamente gracias al desempeño exitoso del trato técnico-instrumental con la naturaleza. No hay ontogénesis humana que no haya sido desplegada gracias a la mediación de antropotécnicas capaces de crear y producir hábitats viables e inmunizar al hombre contra la agresiva crudeza de un estado de naturaleza agreste. Esta pulsión técnica[18] hizo posible la supervivencia biológica de la especie, la reproducción social y sus ecosistemas culturales.

Cuando la Ilustración identificó la oscuridad con la ignorancia y esta con la falta de conocimientos, con las supersticiones y las creencias paganas e irracionales, se dio, paradójicamente, un paso hacia la hybris, hacia el no reconocimiento del lado oscuro del ser, es decir, del lado que se sustrae y se resiste a toda operación representacional. Se expulsó la magia, los dioses, el misterio. Se creyó exorcizar esos demonios indómitos y primitivos con el agua consagrada de la racionalidad y la tecnicidad. Pero lo que se rechaza sin ser

[16] Estas conocidas descripciones de los potenciales humanos las extraemos del *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico Della Mirandola, (2018).

[17] En sus *Meditaciones sobre la técnica* (1959), Ortega y Gasset ya había caracterizado al hombre como un animal inteligente que usa su ingenio ensimismado para idear y crear toda clases de artilugios que le hagan la vida -más allá de las necesidades biológicas- agradable. Desde la invención de la Lira a las máquinas, de las utopías a los juegos, el hombre proyecta todo su ser en ello.

[18] La pulsión es una carga energética ligada a la vida, mediada por la cultura, que busca satisfacer necesidades, siendo el ser humano un agente activo que utiliza la técnica para tramitar sus tensiones somáticas y psíquicas, creando entornos habitables y compartibles socialmente. La necesidad humana de crear, reparar y modificar el entorno refleja la pulsión de vida (Eros) en su intento de unir y construir, pero también puede ligarse a la necesidad de controlar la realidad como el de padecer las consecuencias por ejercer ese mismo control.

reconocido, retorna en lo imprevisto, en la contingencia, en el malestar psicológico, en el desastre y el colapso.

Aunque el humanismo renacentista incluyó la magia pagana y las tradiciones esotéricas a sus reflexiones sobre las relaciones entre el cosmos, el hombre y dios, éste no pudo mantenerlos vigente debido a los embates posteriores que la ciencia ilustrada, secular y, sobre todo, orgullosa de su método "claro y distinto" producía en la subjetividad civilizada de la época. Pero fue justamente este orgullo científico y más adelante el que tendrá su hija menor, la tecnología[19], los responsables de la desmesura onírica y la que gestó a la postre -revolución industrial de por medio- la pesadilla de una "modernidad en llamas".

La vida social y subjetiva en el siglo XXI es la heredera de esta condición paradójica de una modernidad que progresa técnicamente produciendo en su despliegue un relativo bienestar material, pero que genera, a la vez, cuando se desborda su afán de control y conquista, los horrores como los de Chernóbil, las armas biológicas, la eugenesia agrícola, etc. A pesar de este estado de cosas lo que sí está quedando claro en los debates contemporáneos sobre el presente y los mundos por venir es que ni el continuismo en los modos de pensar hegemónicos[20], ni el accionar "civilizado" acostumbrado de la modernidad[21], ni el catastrofismo que desean algunos, pueden resolver estos dilemas y desafíos acuciantes y urgentes, sin verlos por ello agravados.

[19] En los comienzos de la revolución científica de los siglos XVII y XVIII, el desarrollo tecnológico era reducido en comparación con el poder de las teorías científicas que empezaban a circular cuestionando la concepción tomista aristotélica de la naturaleza. (Koyré, 1979). Siglos después, en el siglo XX, la tecnología se ha vuelto la punta de lanza del desarrollo científico, siendo, en muchos casos, la implementación técnica lo que determina la financiación de los programas de investigación científica en el marco del capitalismo cognitivo. (Derry; Williams 1987).

[20] Con estos modos de pensar hegemónicos nos estamos refiriendo a los paradigmas de explicación mecanicistas, a las dualidades epistémicas centradas en el antropocentrismo, al cientificismo, entre otros.

[21] Por el accionar humano acostumbrado nos referimos a los modos de explotación de la naturaleza, como el extractivismo minero, por ejemplo; el empecinamiento de la política de basar su accionar en categorías decimonónicas; el solucionismo tecnocientífico que ignora otras maneras de habitar la tierra., etc.

Paralelamente a estos diagnósticos epocales se vienen dando una intensa búsqueda de cambios y renovaciones en los modos de pensar y actuar en este "fin del mundo"[22]. Cambios que sólo puede provenir repensando las ontologías heredadas de la tradición, las epistemologías con las que entendimos el mundo, las éticas que orientan nuestros actos y las políticas que diseñaron nuestras sociedades[23]. Hay muchos autores conscientes[24] de estos dilemas que nos dicen que ha llegado la hora de la reinvención conceptual, de un nuevo pensamiento especulativo que sabe que no hay, ni debe haber garantías de alcanzar certezas últimas, de la creación imaginativa sin exclusivismos, de tomar riesgos políticos y éticos sin mallas protectoras. Lo que cuenta, por ahora, es la disposición crítica bien intencionada y una "voluntad de sentido" despierta, atenta y cuidadosa.

Esta tesis quiere contribuir con algunas reflexiones acerca del estado subjetivo de la época que se condensa en el concepto del Antropoceno. Partiendo de aquellos aspectos histórico - ontológicos que determinaron la subjetividad moderna de un modo u otro, y que se encuentran en las bases de nuestros "modos de ser en el mundo", vamos a elaborar preguntas en torno a otras posibilidades de existencia humana, a otras ontologías de subjetivación que puedan arrojar luces para alumbrar otros sentidos interpretativos de la existencia y del mundo posible, no sólo para dar cuenta de la crisis actual de la civilización occidenal, sino de la misma condición humana y sus relaciones con los otros seres que pueblan nuestro vibrante pero extenuado planeta.

[22] La expresión "fin del mundo" se ha convertido en una categoría epistémica en la medida en que nombra y explica la crisis de los paradigmas que sostuvieron el mundo que hoy se cuestiona radicalmente. Un mundo debe terminar, para que uno nuevo pueda advenir. (Tutivén, C. Galarza, C. Pacheco, D. Bujanda, H. Zerega. M. 2022)

[23] Hemos dejado de lado la dimensión fundamental de la economía, no sólo por falta de experticia, sino porque pensamos que las teorías económicas se "fundamentan", como las demás ciencias sociales, en ontologías, epistemologías y psicologías plausibles y consolidadas. La desconexión de ambas dimensiones ha conllevado problemas irresolubles de la economía.

[24] Pablo Servigne y Raphaël Stevens han propuesto en su libro *Otro fin del mundo es posible*, soluciones relativas que se sostienen en el cambio de actitud y mentalidad humanas.

1.3. La crisis en Occidente del modelo *humanista* de subjetivación

La otra cara del Antropoceno, es decir, de la crisis civilizatoria, es la crisis del dispositivo humanista de subjetivación.

El poder intelectual, cultural, y moral del humanismo clásico (grecorromano) llegó a tener en el mundo occidental moderno una presencia universal, sobre todo, en la delegación de la formación educativa, ética, ciudadana y académica de millones de seres humanos a lo largo de varios siglos. Sin embargo, la irrupción de las guerras mundiales en Europa y su expresión más terrorífica en el holocausto, revelaron de un modo contundente el fracaso de la contención humanista contra la barbarie. Así mismo, la formación humanista no pudo resistir la frustración con aquellas expectativas sembradas que prometían desarrollo moral, intelectual y trabajo honesto, en un mundo cada vez más dedicado al consumo inmediatista y al espectáculo de una política centrada en los intereses egoístas de unos cuantos sobre el interés universal, llamado “bien público”. El humanismo moderno, ese proyecto que ponía al ser humano como el centro del universo y a la razón como la herramienta infalible para alcanzar la perfección, no murió por accidente. Fue, en gran medida, víctima de sus propias promesas incumplidas.

Si el humanismo prometía que la razón nos haría libres y civilizados, el siglo XX fue un balde de agua fría. Se descubrió que la razón no solo servía para curar enfermedades, sino también para organizar el exterminio masivo de forma eficiente y burocrática. Se empezó a sospechar que la técnica y la ciencia se usaron para deshumanizar por completo al "otro", al diferente, violando el principio de la igualdad ilustrada.

Mientras el humanismo hablaba de "derechos universales" y de la "dignidad del hombre", mientras en París se hablaba de libertad y solidaridad, en las colonias se ejercía la explotación. Este doble estándar dinamitó la autoridad moral del humanismo. Los movimientos de descolonización demostraron que el proyecto civilizatorio era, en muchos casos, un proyecto de dominación cultural.

Otros síntomas que iban demostrando que el humanismo se encontraba en decadencia fue la derrota de la autonomía y la creatividad humana en una modernidad técnica que terminó convirtiendo al hombre en un engranaje de la mega máquina industrial. En el sistema de producción masiva, el individuo dejó de ser un fin en sí mismo para convertirse en un recurso (recursos humanos). La técnica dejó de estar al servicio del hombre y el hombre empezó a vivir para servir al ritmo de la tecnología y el capital. La modernidad tardía generó estructuras de control social tan potentes que la libertad individual se volvió una ilusión o un problema que el sistema debía integrar biopolíticamente.

A un nivel filosófico, los "maestros de la sospecha" le quitaron al ser humano la corona de rey de la creación: Darwin nos recordó que somos animales, producto de la evolución biológica y no un diseño divino especial. Marx demostró que no somos tan libres como creemos ya que nuestras ideas están condicionadas por nuestra clase social y la economía, por último, Freud reveló que ni siquiera somos dueños de nuestra propia mente, que nuestro ser consciente ignora al verdadero amo de nuestras vidas anímica, el inconsciente. Ya a finales del siglo XX, corrientes de pensamiento postestructuralistas y postmodernas denunciaron el carácter fallido del fundamento que sustentaba el hombre y su principio de exclusividad ontológica, el lenguaje, la estructura, o el Ser son dimensiones que en última instancia "gobiernan" o determina en buena medida nuestras vidas.

El desfallecimiento crítico de la "naturaleza" humana trajo como resultado una *koiné*[25] cultural de índole hermenéutico, relativista y constructivista. La realidad como los sujetos que la conforman pasaban a ser constructos discursivos, performativos o frutos de pragmáticas agenciadas desde dispositivos de poder configurados históricamente.

Las filosofías posmodernas no sólo obtuvieron una amplia aceptación en los circuitos académicos norteamericanos, europeos y latinoamericanos en los años 80s y 90s, sino que alcanzaron a ser divulgadas entre los públicos educados ansiosos por novedades intelectuales de cierto calado e impacto. Con el pasar del tiempo el pensamiento posmoderno se masificó

[25] La propuesta de una koiné cultural de cuño posmoderno es del filósofo italiano Gianni Vattimo (1991), especialmente planteado en su libro *La ética de la interpretación.* En dicha obra se plantea que sea la hermenéutica y no el estructuralismo ni el marxismo el articulador del sentido y los lenguajes culturales en consonancia con su otra tesis, la del pensamiento débil.

mediáticamente a tal punto que se volvió una "ideología", un modo de pensar a la carta que influyó notablemente entre escritores de ciencia ficción, políticos vanguardistas o progresistas, artistas alternativos, ecologistas militantes, y educadores reformistas, entre los más importantes.

Un clima posmoderno inundó -con variaciones e intensidades según el país o región de recepción- la educación universitaria, las prácticas políticas de los movimientos sociales de minorías, las luchas feministas y las de los grupos GLBTI +. Millares de ciudadanos desencantados con las democracias liberales o los socialismos reales fueron el caldo de cultivo de una nueva mentalidad que emergió como alternativa al humanismo de los universales éticos. El clima posmoderno se volvió el "horizonte de sentido" de la época postindustrial en la cual "ya no habían hechos, sino sólo interpretaciones"[26].

El posmodernismo de la calle se proyectó en el consumismo hedonista[27], en la construcción de las identidades sexuales y los géneros [28], en las estéticas y las artes post masivas[29] y en el cuestionamiento a las relaciones jerárquicas entre las generaciones[30]. Expresiones como la "muerte del sujeto", la "muerte del hombre"[31], el "fin de la

[26] El aforismo es de Nietzsche (2008), escrito en un cuaderno de notas y editado como libro con el título *Fragmentos póstumos* (1885 - 1889), pero quien la reactualiza en este nuevo contexto es el filósofo Gianni Vattimo (1991) a fines del siglo pasado, especialmente en su libro *El pensamiento débil.*

[27] G. Lipovetsky fue probablemente el autor posmoderno más famoso en el tema del consumo. Obras como La era del vacío (1985); El Imperio de lo efímero (2018); El crepúsculo del deber (1994); La felicidad paradójica (2018), dan testimonio de ello.

[28] J. Butler es la filósofa feminista más importante e influyente en este aspecto. Obras como *El género en disputa* (2022), *Cuerpos que importan* (2014); *Los sentidos del sujeto* (2016), son ejemplos relevantes.

[29] F. Jameson es el crítico cultural posmoderno y posmarxista de referencia para la discusión de las artes visuales y los géneros mediáticos de masas. Obras como *Posmodernismo: la lógica cultural del capitalismo* (1991); *Documentos de cultura, documentos de barbarie* (1989) y *La estética geopolítica* (2014) dan cuenta de su trabajo en estos tópicos.

[30] C. Feixa es el antropólogo cultural cuya obra está dedicada casi exclusivamente al tema de las culturas juveniles posmodernas y su evolución histórica. Obras como *Movimientos Juveniles en Latinoamérica* (2002). *De jóvenes, bandas y tribus* (1999)*; Juvenopedia. Mapeo de las juventudes iberoamericanas* (2018) de generación en generación, dan cuenta de los cambios en las prácticas y subjetividades juveniles.

[31] Por lo general se le atribuye a Foucault la autoría de estos dictámenes categóricos. Aunque no fueron expresados literalmente así, el sentido epigonal de estos conceptos lo encontraremos al final de su obra *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores.

modernidad"[32] el "fin de la historia"[33] se encuentran entre las más populares en la vulgata posmoderna; otras expresiones, más sofisticadas, como el "fin de la metafísica"[34], el "fin de los metarrelatos"[35] o el "fin del logocentrismo"[36] se encontraban en libros más especializados o en títulos de conferencias y seminarios donde se encontraban las élites especializadas.

Lo que nos interesa resaltar en esta parte de la introducción es el talante afectivo o emocional que produjo en las subjetividades mundanas el estado nihilizado en el que quedó el sujeto, la cultura y las prácticas heredadas de la modernidad, pero, sobre todo, el humanismo como referencia formativa y las instituciones que lo encarnaban, como la Escuela, y el Estado de bienestar.

La cotidianidad de comienzos de siglo XXI se ha visto sumergido en un clima cultural enrarecido por un desconcierto galopante en la orientación normativa de los sujetos, en las vicisitudes existenciales que exaspera a los defensores de las democracias liberales. Los escapismos tóxicos[37], en el hedonismo del consumismo salvaje, como en los escepticismos cínicos frente al futuro que miles de jóvenes declaran a la hora de ser preguntados por sus apatías y desintereses políticos. Un talante de época que, sin embargo, coexiste, a su vez, con emergentes y renovados movimientos sociales animados por causas ambientalistas, feministas, postcoloniales, así como de ofertas neo-utopistas que atisban futuros cargados de promesas tecno fascinadas, algunas, y otras, más naturalistas y "primitivistas", pero todos afanados en resolver los atolladeros en que se encuentra Occidente y su proyecto civilizatorio de modernización continua y creciente, el cual viene siendo sostenido en una legitimidad

[32] Esta frase fue el título de una de las obras más célebres de G. Vattimo. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, 1986

[33] De los muchos autores que declararon el fin de la historia, es Francis Fukuyama el autor que hizo famosa la consabida frase en su libro *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta, 1992.

[34] La frase se "sacraliza" en la posmodernidad a partir de las obras de Heidegger *Introducción a la Metafísica* y *Cartas sobre el humanismo* leídas en clave posmoderna por autores como G. Vattimo.

[35] J. F. Lyotard (1991).

[36] J. Derrida (1978)

[37] El aumento del consumo de drogas no sólo no ha disminuido sino que ha sufrido un crecimiento exponencial sin precedentes. Según la UNODC, 316 millones de personas de entre 15 y 64 años consumieron drogas en 2023 (excluyendo el alcohol y el tabaco), lo que supone un aumento de más del 20 % desde 2013 y supera el crecimiento de la población mundial. *Informe Mundial sobre las Drogas 2025*: https://www.dianova.org/es/noticias/informe-mundial-sobre-las-drogas-2025-crisis-y-oportunidad/

racionalista presente en la constitución de los estados nacionales (neo) liberales, socialdemócratas, o populistas, el libre mercado capitalista y productivista, y una civilidad democrática creyente de las leyes racionales que la sustentan.

En este "espíritu de la época", resumido *in extremis,* la crisis de la subjetividad moderno - humanista es a todas luces, una crisis del dispositivo humanista de subjetivación que destaca por sus signos y síntomas de deterioro y obsolescencia. Estos síntomas se manifiestan psicosocialmente en un ambiente compartido de extravío y sentimientos de ansiedad o estrés permanente, de temples de ánimos dominados por la impotencia y los miedos, por perplejidades éticas e incertidumbres valorativas, por una desorientación sentida individual y colectivamente, pero, sobre todo, respecto a los derroteros políticos que se deben seguir para "salir", o por lo menos, saber sobrellevar esta encarnada crisis socio-existencial donde el cansancio y cierto hastío sobrevuelan sobre una humanidad asfixiada en sus propios logros materiales y que a la postre se revelan amenazantes. Se trata de lo que en términos generales el filósofo italiano Franco Berardi denomina una crisis sin precedente del "principio de futurabilidad"[38].

La desorientación normativa, sea institucional o individual, no sólo proviene del relativismo cultural incubado por las filosofías posmodernas, sino, también, de las mismas consecuencias sociológicas derivadas de esas críticas: como son los relativismos insulares o moleculares intensificados por las tecnologías de la comunicación digital[39]. Las redes sociales han generado un estado "líquido" y "nervioso" de flujos y reflujos de post verdades que tensionan permanente estados de ánimos ansiosos, intolerantes y bizarros. También se percibe un profundo desencanto con los antiguos modelos de comportamiento patriarcal, o militancias fanatizadas y extremistas entre los géneros y los sexos[40]. El empobrecimiento cognitivo, la crisis de la atención, la pobreza memorística y el cerebro hiper estimulado

[38] F. Berardi (2019)

[39] Berardi, Franco (2007); Rodríguez, Juan Manuel (2017); Lee McIntyre (2018).

[40] A pesar de que continúan las críticas y el apoyo a posturas anti patriarcales en algunos movimientos sociales queer y feministas, en los últimos años ha venido creciendo una tendencia neoconservadora opuesta, representada por el ascenso de políticos y grupos de ultraderecha, lo que forma parte de la misma sintomatología que estamos describiendo.

neurológicamente[41], están eclosionado desde el fondo de las intersubjetividades y la relacionalidad social el paradigma antropocéntrico constituyentes en buena medida de la cultura de Occidente desde tiempos greco-romanos y judeocristianos.

Todo ello revela un duelo psíquico no muy bien elaborado -y más bien desplazado hacia salidas radicales[42]- por el desfallecimiento de la autoridad paterna.

Este clima socio-afectivo se expresa sociológicamente en muchos síntomas colectivos de envergadura global como la crisis de legitimación de las democracias liberales, con sus estados postnacionales y sus gobiernos de mayoría populistas, lo que ha impulsado el retorno tanto de neoconservadurismos radicalizados por nacionalismos etnocentristas impermeables al diálogo intercultural, como a militancias de izquierdas tan diversas en su composición ideológica que la idea de una utopía revolucionaria universal a mutado en un archipiélago de revueltas micropolíticas, sostenidas en proyectos que devienen impotentes e inconclusos, contradictorios entre sí, e improbables si el *capitaloceno*[43] sigue su marcha imparable.

Desde los ecologismos medioambientales hasta los feminismos decoloniales y posthumanos, la modernidad tardía se presenta, entonces, no sólo compleja en su constitución sociopolítica y cultural, sino ingobernable y violenta, con un futuro incierto y amenazado por el calentamiento global y potenciales nuevas guerras geopolíticas[44], difícil de juzgar y

---

[41] Byung Chul Han (2010)

[42] El psicoanalista colombiano desarrolla las consecuencias emocionales que la permisividad actual en la crianza y en la educación efectúa sobre la contextura psíquica de los niños y adolescentes, lo cual, en vez de generar confianza y seguridad, provoca angustia y "pasajes al acto" como el suicidio. Gallo, Héctor (2021).

[43] Este término quiere reemplazar al de Antropoceno en la medida en que para quienes lo defiende, la culpa de la crisis ambiental no hay que depositarla en la humanidad en general, ni en los pueblos del tercer mundo, sino en la lógica del capitalismo, caracterizada por la acumulación infinita, la extracción intensiva de recursos, la conversión de la naturaleza en mercancía y la expansión constante del mercado. Francisco Serratos (2020). Como veremos a lo largo de esta tesis el Capitaloceno puede interpretarse heideggerianamente como la fase planetaria de la *Gestell* (dispositivo de emplazamiento), en el cual la Tierra aparece como fondo disponible de recursos.

[44] Actualmente en este 2026 están en curso tres guerras que indican un cambio en el orden geopolítico mundial: la guerra contra Ucrania, la guerra contra Palestina, y la guerra contra Irán. En América latina, se observa el fin de los regímenes totalitarios como en Venezuela y Cuba. A pesar de que desde un horizonte liberal y democrático estos cambios podrían ser aplaudidos -al margen de la violencia efectuada contra civiles e inocentes- no están claras las verdaderas intenciones de tales maniobras político-militares, las cuales al parecer

entender con las categorías de la filosofía política modernas, donde al parecer el único horizonte que se atisba a ver es el de un transhumanismo ciber político donde la humanidad se está obligando a firmar su capitulación histórica si no quiere ver arder el fin de su estirpe adánica y prometeica.

En este marco de ribetes apocalípticos, y que algunos autores denominan del "fin del mundo", no porque se vaya acabar la vida humana en el planeta tierra, -lo que por otra parte no deja de ser improbable-, sino porque definitivamente se está terminando una época, un periodo histórico, o para decirlo en términos filosóficos cercanos a Heidegger, estamos experimentamos el fin de *un* mundo, el de *la época de la imagen del mundo,* la cual se afirmó, se ensambló y ejecutó como programa y destino en la modernidad.

Un fin de la modernidad que ya poco tiene que ver con los diagnósticos posmodernistas de los años 80 y 90 del siglo pasado, y más bien se aviene con un transmodernismo fáustico donde al parecer, esta vez, sí ganará el Mefistófeles tecnológico sobre la frágil y desvencijada criatura humana que clama alcanzar una inmortalidad narcisista, pero sólo si antes se declara incompetente, limitada y, sobre todo, destructiva.

Si este destino "apocalíptico" no se lo detiene (humanismos), corrige (transhumanismo) o canaliza (posthumanismo) en su pulsión devastadora y se lo presenta como inevitable, será la tierra la única que podrá renovarse después de algunas décadas, pero, ahora, sin la contar con la plaga humana[45].

Es desde esta "modernidad en llamas" cuya herencia y destino nos toca vivir, que asumimos el tema que nos convoca e interroga: el de un declive o crisis ineludible de la subjetivación moderna humanista como dispositivo tanto de normalización y control social como de liberación individual y colectiva. Declive que algunos autores plantean "corregir" o

---

no se hacen en defensa de los ideales humanistas sino a favor de intereses neo imperialistas forjados en el contexto de la lucha por los recursos naturales y el poder estratégico que se obtenga en el mercado mundial.

[45] Existe el Movimiento por la Extinción Humana Voluntaria (VHEMT), fundado por Les U. Knight, que postula que la extinción humana es la mejor solución para frenar la destrucción ecológica, viendo a la humanidad como una plaga o parásito: https://www.vhemt.org/arindex.htm

"superar" desde un devenir transhumanista necesario e ineludible, habida cuenta del poder tecnológico alcanzado por la evolución antropotécnica de la especie.

El derrotero de esa continuidad / discontinuidad entre un humanismo desfallecido y un transhumanismo emergente lo vamos problematizar desde una "tercera vía", que también proviene del cuestionado humanismo, y que de hecho ayudó a deconstruir, pero para conectar con los potenciales ocultos que el mismo humanismo dejó de lado para afirmarse históricamente contra los "anti-humanismos", desvío la mirada de sus fuentes griegas, o inhibió, sin proponérselo, el lado oculto que se le sustraía irremediablemente.

Esta trayectoria que no tiene un carácter historiográfico sino genealógico la situaremos desde el horizonte más amplio y abarcador de la pregunta por el Ser en Heidegger, luego con el "antihumanismo" de Michel Foucault, para luego, describir la propuesta transhumanista y su contraparte posthumanista. Al final, estableceremos un diálogo con el budismo en la medida en que el posthumanismo al afirmar "que siempre hemos sido posthumanos" (Ferrando, 20123) nos acerca a tradiciones que nunca fueron o sólo estratégicamente humanistas, pero que conllevaron una visión no esencialista del ser humano y una ontología relacional y no dual que bien pueden ser pensadas como posthumanas, alimentando un diálogo que abone al crecimiento crítico de esta corriente de pensamiento actual.

1.4. La subjetivación como pivote hermenéutico de la época técnica.

Partimos, por lo tanto, de este clima cultural que -reconocemos- conlleva tonalidades apocalípticas y epigonales que debemos contextualizar y ponerlo en perspectivas hermenéuticas para no recaer en lo que el crítico cultural Friedrich Jameson denomina "totalidades paranoicas"[46] y que poco servicio le hacen al pensamiento crítico cuando este no busca alarmar, -aunque muchas veces eso es lo que consigue-, sino hacer pensar. Un hacer pensar que pueda ayudar a crear las condiciones propiciatorias de un despertar humano hacia lo no humano, lo sobrehumano, y lo simplemente humano.

[46] Jameson, F. (1995)

Proponemos la tesis de que existe una relación profunda y estructural entre la crisis civilizatoria de occidente, -expresada hasta el paroxismo en la crisis climática-, y los *procesos* de subjetivación (humanista) que produjeron al *sujeto* normado, disciplinado y obediente de la modernidad ilustrada y que sirvieron de fundamento óntico - ontológico para el afianzamiento histórico de la racionalidad científica y la administración técnica del mundo. Así mismo, consideramos que a esta tesis le sigue otra como consecuencia ineludible: la crisis de la subjetivación humanista deviene en crisis civilizatoria cuyos órdenes, jerarquías y procesos constituyentes se desmoronan a favor de dos posibles destinos, uno transhumanista, y otro posthumanista. Estos "destinos"[47] no son inexorables sino propensiones históricas que se articularán con las siempre variables condiciones epocales que surgirán a medida que vayan madurando las consecuencias que parten de la matriz moderna.

Este conjunto de conceptos los vamos a gravitar alrededor de la interpretación heideggeriana sobre la historia del Ser y del lugar que ocupa el *Dasein* en esas configuraciones. Esta ontología histórica afecta las ontologías de la subjetivación, y engloba todas las otras crisis derivadas. Si hay una crisis ambiental (naturaleza), aparejada de una crisis de los valores y de la civilidad occidental (sociedad moderna), hay también, una crisis de la subjetivación (humanismo) en la medida en que estos procesos de producción subjetiva produjeron al sujeto que se encuentra en la base de los proyectos de desarrollo que terminaron en el antropoceno, el cual, a su vez, funge de concepto paraguas para todas las vicisitudes que entraña el futuro de la humanidad en el planeta tierra y sus mundos de sentido adherido hermenéuticamente.

A comienzo del siglo XXI el término Antropoceno[48] empezó a circular en el imaginario global de la opinión pública ilustrada para designar -con no pocas controversias

[47] En el capítulo dedicado a los "antihumanismos" de Heidegger y Foucault veremos qué entendemos por "destino", sobre todo, en el sentido heideggeriano, donde el "destino epocal" es onto- histórico y no meramente el *telos* de una voluntad.

[48] Creado en un principio por el biólogo estadounidense Eugene F. Stoermer, este vocablo lo popularizó a principios del decenio de 2000 el holandés Paul Crutzen, premio Nobel de Química, para designar la época en la que las actividades del hombre empezaron a provocar cambios biológicos y geofísicos a escala mundial. (Unesco, página oficial)

científicas e ideológicas, pero sobre todo, provocando un cierto clima de pesimismo cultural- una nueva era geológica marcada por la actividad industriosa del hombre sobre la faz de la tierra. Esta actividad sostenida por el *homo faber* desde hace miles de años, alcanzó su hipérbole recién hace unos doscientos cincuenta años con las sucesivas revoluciones industriales[49] y los sistemas de producción, circulación y consumo que las acompañan, las cuales han ido generando gradualmente cambios críticos y peligrosos en la biodiversidad de las especies, en el ecosistema climático, provocando denodadas disputas políticas entre los intereses corporativos del capitalismo global y los intereses comunitarios, locales, de poblaciones y ciudadanos que le hacen resistencias, pero en una escala molecular, pero no por ello, intrascendentes[50]

Lo que nos interesa destacar en esta tesis no es la historia de los debates que circulan sobre el antropoceno y su pertinencia semántica o las razones científicas e ideológicas que lo sustentan o no. Lo que nos importa resaltar es la relevancia filosófica que conlleva este concepto para una problematización sobre los modos de subjetivación humana que acompañaron este proceso de transformación continua de la naturaleza y, por consecuencia, de la misma condición de lo humano y los mundos que se crearon en correspondencia.

Dicho en términos filosóficos y en la estela de Heidegger[51], interpretaremos el Antropoceno como el resultado de un proceso *onto histórico* a través del cual podremos visualizar críticamente cómo el accionar técnico sobre las naturalezas (humanas, no-humanas, y artificiales)[52] fueron respuestas humanas a los modos de donarse del ser en la

[49] Las cuatro revoluciones industriales más importantes que transformaron radicalmente la producción y la sociedad desde el siglo XVIII, son: la mecanización con vapor (1.0), la producción en masa con electricidad (2.0), la automatización digital (3.0) y la actual inteligencia artificial/conectividad (4.0). Cada una impulsó cambios drásticos en energía, tecnología y eficiencia. Íñigo Fernández (2012)

[50] Revolución molecular es el título del libro que Félix Guattari (2017) escribió para dar cuenta de una teoría política y subjetiva que propone transformar la sociedad cambiando primero la mentalidad, los deseos y los comportamientos a nivel individual y cotidiano, en lugar de esperar a una toma de poder estatal tradicional.

[51] Las remisiones a Heidegger desde el pensamiento ambiental contemporáneo las hemos extraído de los libros *Heidegger and the Environment* de Casey Rentmeester (2015); del libro colectivo: *Heidegger y la cuestión ecológica: El llamado de la Tierra* (2016) y de *El fuego de la vida* de Enrique Leff (2018)

[52] Viveiros interpreta antropológicamente estas naturalezas como "inteligencias", las cuales pueden ser sintetizadas en tres grupos: La inteligencia de los procesos naturales, la inteligencia cultural, ligada a los mundos humanos, y la inteligencia artificial, producida por la capacidad técnica del hombre de crearse sus hábitats a la medida de sus necesidades. Ver: Eduardo Viveiros de Castro; *Las Tres Inteligencias. Notas para un artículo*.

historia y como esa donación fue interpretada ónticamente en la modernidad capitalista como objetos manipulables, explotables, administrables, lo que también hizo posible los diferentes modos de ser de los humanos *en* y *con* el mundo, así como las consecuencias psico-antropológicas que se derivan de ello en nuestro presente distópico, dejándonos en un clima cultural de perplejidad e inseguridad para imaginar un futuro habitable.

1.5. Sobre la Subjetivación en Filosofía.

Aunque partimos del problema del antropoceno interpretado como crisis civilizatoria y como resultado de una onto-historia, esta tesis se enfoca especialmente en la problemática de la subjetivación, la cual puede ser entendida como el conjunto de procesos psíquicos, socioculturales y políticos de devenir *sujeto*. Donde *sujeto* significa fundamento y destino. Pese a que partimos -por lo pronto- de esta escueta definición de subjetivación, no nos quedaremos en él sino que avanzaremos su análisis a nivel ontológico y posteriormente, antropotécnico, para terminar, problematizando su estatuto epistémico a partir de las filosofías del cuidado posthumanistas y la tradición budista.

Entre las perspectivas filosóficas que emplearemos para dar cuenta de estos procesos de subjetivación y su posterior articulación con los condicionantes históricos que provienen del transhumanismo, están las filosofías de Foucault y Heidegger, como las de los filósofos postmetafísicos que continúan en diversas líneas interpretativas -no sin revisiones y críticas de fondo- sus trabajos fundacionales. Autores como P. Sloterdijk, F. Berardi, Francesca Ferrando, Rosi Braidotti, Yuk Hui, entre otros de reciente aparición en la escena filosófica contemporánea.

De cada uno de estos autores extraemos conceptos claves que nos ayuden a ir elaborando una reflexión en torno al papel que cumple la subjetivación en el destino

---

De la web: Oscillations Non-Standard Experiments in Anthropology, the Social Sciences, and Cosmology: https://oscillations.one/Assets/Publications/Las+tres+inteligencias+-+notas+para+un+art%C3%ADculo

tecnocrático de la humanidad, como de las alternativas que pueden encontrarse al "final de la historia"[53].

La subjetivación, como veremos en detalle en el desarrollo de los diferentes capítulos de esta tesis, es un proceso onto-psíquico-cultural y político de continuidades y discontinuidades, de aperturas y cierres, de oscilaciones, variantes y permanencias. Sin subjetivación no hay mundo, sin mundo no hay subjetivación, ni naturaleza, ni historia. Con ella somos-en-el-mundo y actuamos, hablamos y creamos junto a otros, vamos sólos o acompañados por la vida, dormidos o despiertos, pero sin ella, -sin una subjetivación "exitosa"[54]- no hay ni caminos, ni andares, ni compañías ni soledades. En definitiva, sin subjetivaciones no hay humanidades, no hay ser, ni existencia, pero tampoco, la nada, ni siquiera el sin-sentido. Sin *mundo* no puede ponerse en marcha los procesos de captura del existente humano por parte del lenguaje, tampoco es posible llegar-a-ser persona[55], como tampoco son posibles las emancipaciones, las revueltas y las transformaciones para otros mundos posibles, para otras formas de existencia.

Retomando a M. Foucault, diremos que la subjetivación es la cuestión a determinar en las encrucijadas actuales que padecen las éticas contemporáneas, las filosofías políticas, y las teorías críticas de lo social. Para Foucault la subjetivación invoca a esa historia de los procedimientos y procesos mediante los cuales el sujeto hace la experiencia de sí mismo en juego con la verdad[56]. Para el último Foucault esta era la cuestión decisiva a dilucidar:

---

[53] Lo que está terminando o ya ha llegado a su fin es la comprensión de la historia entendida como proceso teleológico (orientado hacia un fin o culminación) que alcanza su realización. Es decir, el final de la utopía ilustrada de un final que completa el proceso histórico que buscaba realizar una determinada forma de racionalidad, libertad o organización social.

[54] Por una "subjetivación exitosa" entendemos la constitución de un sujeto desplegado en una subjetividad normalizada, y sujeto a unas estructuras posibilitantes que lo insertan a un mundo organizado racionalmente.

[55] Si bien en esta tesis no vamos a aludir directamente al concepto de "persona" sí vamos a tomar sus características distintivas como un ser humano racional, singular, consciente de sí mismo y portador de dignidad, capaz de asumir responsabilidad moral y derechos. Mientras toda persona es un sujeto, no todo sujeto (en un sentido amplio o teórico) es necesariamente una persona con dignidad reconocida.

[56] Los conceptos de sujeto, sujeción o subjetividad giran y gravitan en torno a este foco de atención, pero muchas veces lo terminan obviando, como le sucedió al mismo Foucault. En esta entrevista conducida por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller, Foucault intenta clarificar que su trabajo nunca fue sobre "el poder" como una entidad abstracta, sino sobre el *sujeto*. En este punto de su carrera, le interesa cómo los individuos se transforman a sí mismos en sujetos de una experiencia médica, sexual, jurídica o política.

> "La cuestión a determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de subjetivación"[57].

Ahora bien, -como bien lo señala Ángel Gabilondo en el prólogo de la versión castellana del volumen III de las obras esenciales de Foucault-, todo proceso de subjetivación debe incluir procesos de objetivación, procesos de saber y poder que determinaron como algo llega a ser un objeto. Por lo tanto, para el autor de la *Hermenéutica del Sujeto,* la clave está en el estudio de los modos según los cuales el sujeto ha podido ser insertado como objeto en los juego de verdad de cada época[58], a través de qué formas diversas y particulares de gobierno de los individuos estos quedarían administrados, pero también, que posibilidades de libertad y de maniobra quedan para que el sujeto pueda ejercer prácticas morales[59] o espirituales que lo lleven a ser sujetos de su propio saber y de sus propias acciones, que sean capaces de franquear los límites impuestos y hacerse actor de su destino a partir de una ontología crítica de su existencia y de su época.

En definitiva, la historia de la subjetividad contemporánea parte de una genealogía del sujeto moderno, y en el camino zigzagueante que lleva de uno a otro polo, en el tránsito, una historia de la subjetivación, una historia de cómo se llegó a ser lo que somos, y a establecer, por ello mismo, una crítica de los espacios y las experiencias que nos determinaron ónticamente -las instituciones moderna- como de las posibilidades que se abren para ser, pensar y actuar de otros modos, es decir, las *prácticas de sí* que atienden con cuidado los modos posibles y liberadores del existir humano.

---

[57] Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gomez-Muller (1984). Es un texto fundamental porque condensa el giro final de su pensamiento: el paso de la arqueología del saber y la genealogía del poder hacia lo que él llamó una genealogía de la ética o la "historia de los sistemas de pensamiento".

[58] Por juegos de verdad debemos entender el conjunto de reglas y procedimientos de producción de verdad. Este conjunto unas veces llevará el nombre de dispositivo.

[59] Recordemos que para Foucault la ética es la práctica reflexiva de la libertad, y esta, es la condición ontológica de aquella. Ver, L*a ética del cuidado de sí como práctica de libertad.* T. III, pág.399

El Foucault de la *historia de la sexualidad* se dio cuenta que en toda clase de sociedades existe también otro tipo de técnicas, las *técnicas de sí*, a partir de las cuales, el poder ya no se dirige exclusivamente al dominio, gobierno y administración de los cuerpos y las conductas, a la gubernamentalidad biopolítica de los pueblos, sino al dominio y creación de *sí mismo* por medio de descubrir la verdad de unas existencias que se vuelven filosóficas cuando alcanzan comprender que es posible ser otro, pensar de otros modos, actuar diferente al canon establecido. No hay subjetivación liberadora que no pase por la verdad y el precio que hay que pagar para decirla, a sí mismo, y a otros.

Es en este ámbito de libertad donde pueden establecerse genuinas problematizaciones sobre quienes somos, bajo qué condiciones lo hacemos, como es el mundo donde vivimos, y cómo podemos alcanzar soluciones si logramos la adecuada pregunta problematizadora. En este punto las cercanías entre Foucault y Heidegger se tornan evidentes. Preguntarse por el preguntar mismo es lo que abre procesos de desubjetivación emancipadora, abre la posibilidad de una a-subjetivación que fuga de lo normalizante para la recreación de lo meramente existente o de dejar de ser un mero existente humano. Entonces, ¿cómo y de qué modos hombres y mujeres problematizan su comportamiento? ¿Cómo y en qué condiciones problematizan sus existencias -incluyendo la de la vida en el planeta- se vuelve un trabajo para el pensamiento?

La tarea filosófica post metafísica no será, por supuesto, establecer la verdad eterna más allá de las apariencias cambiantes, sino la de pensar la historia de la verdad con sus estrategias y relaciones de fuerzas, que producen y soportan unos saberes que son, a su vez, soportados por estos. La tarea del pensamiento crítico será la de identificar los *dispositivos* que hacen posible las diferentes manifestaciones de la verdad en determinadas épocas históricas y a partir de los cuales se ponen en juego los procesos de subjetivación adecuados a ellos. Nuevamente percibimos la cercanía heideggeriana de su pensar onto histórico como ámbito último del acontecer del ser y la producción de su verdad como desocultamiento.

Sin embargo, las reflexiones filosóficas sobre los procesos de subjetivación que Foucault emprendió, -aunque también el psicoanálisis lo ha hecho a su modo desde los

tiempos de Freud y elaborada in extremis por Jacques Lacan- han quedado un poco en la penumbra[60] debido a la preeminencia conceptual, en el discurso filosófico contemporáneo, de otros conceptos más elaborados y dominantes como son los de sujeto, subjetividad o sujeción. Pese a ello, planteamos que dichos conceptos, importantes por donde se los mire, deberían gravitar en torno al de subjetivación, pues sin este no se sostendrían los demás. Obviamente que el concepto de subjetivación se encuentra subsumido en los de sujeto, sujeción y subjetividad, pero al ser la subjetivación más del orden procesual, dinámico y sutil, este concepto ha pasado desatendido, o delegado al trabajo teorético de otras disciplinas como la psicología o el psicoanálisis. Proponemos, que la figura arquitectónica que grafica y razona la relación entre estos conceptos no es la jerarquía vertical que asciende o desciende en el sujeto (como fueron los casos de Descartes, Kant y Hegel), sino una figura geométrica no-euclidiana, es decir la topológica.

Entre subjetivación, sujeto, subjetividad, sujeción, e incluso sujetidad[61], lo que se muestra es un anudamiento interdependiente a varias escalas, donde la subjetivación más que un centro, una terminal, o un satélite, es una dinámica, un movimiento, un flujo, o como le gustaba decir a Deleuze, un pliegue del afuera[62]. Deleuze nos dirá que son los reflujos del pliegue del afuera, un afuera más lejano que cualquier mundo exterior (¿el Ser del ente?), lo que determinarán los procesos de subjetivación. El resultado será un adentro más cercano que todo mundo interior o que todo medio de interioridad. Por lo tanto, la subjetivación sería el adentro del afuera[63], y es lo que dará que pensar.

Deleuze una vez más nos recuerda la fenomenología heideggeriana del *Dasein* cuando nos dice que esos pliegues que constituyen los procesos de subjetivación provienen de un afuera que no tienen su opuesto, que es no - dual, y que al "plegarse" queda "contenido" y manifestado en el ente, dando lugar como resultado al sujeto, y que por medio de un extravío insondable queda encorchetado, ensimismado en una experiencia de intimidad con

[60] Los trabajos de Suely Rolnik (2019) siguiendo la estela de Félix Guattari, son una notable excepción.
[61] Ver la palabra *Sujeto* en *Diccionario de los intraducibles (2018). México, Siglo XXI,* Barbara Cassin. Edit. Siglo XXI.
[62] Deleuze, G (2020)
[63] Deleuze, G (2020: 27 - 31)

sigo mismo, olvidándonos que hubo una instancia y estancia más originaria del *ser* que la planteada en las teorías del conocimiento moderno, donde siempre hay un interior pensante versus un exterior objetivo o entitativo.

El afuera de Deleuze se asemeja al *claro del ser* de Heidegger, una externalidad sin bordes, desbordante de toda subjetividad representacional, que para ser pensado reclamará otro comienzo que el de la metafísica de la subjetividad, un comienzo que parte de ese "paso atrás" el cual será indispensable para estar a las alturas de lo digno de ser pensado.

1.6. De la crisis de la subjetivación (humanista) a otra subjetivación es posible.

Creemos necesario, entonces, relievar filosóficamente el concepto de subjetivación en la medida en que con él abrimos un campo interseccional que conecta la hominización antropológica de la especie y su tecnogénesis constitutiva, con los procesos macros de orden civilizatorio y ambiental. A sí mismo, los procesos de subjetivación nos permiten volver a pensar -a partir de Heidegger- como el ser humano (*Dasein*) es inscrito en el mundo de una determinada manera, respondiendo a una determinada época histórica, la que, a su vez, es el resultado de una onto-historia que se le impone y, a la cual, responde pensando, actuando y creando. Una "imposición" que no es definitiva, pues la subjetivación en tanto pliegue del afuera u oscilación ontológica entre cierre y apertura es sobre todo posibilidad para la germinación de nuevos modos de conocimiento, nuevas formas de ser y verdad, de cambios y transformaciones subjetivas, tal como el último Foucault lo dejó planteado en su ontología del presente: una estética de la existencia, donde la vida sea una obra de arte y la ética una reflexión continua de la libertad.

Es debido a estas consideraciones iniciales que proponemos darle al concepto de subjetivación un protagonismo parecido al del héroe trágico de la mitología griega, que a pesar de que sabe o intuye la fatalidad de su destino (en el antropoceno) -como lo fue en el

caso de Antígona[64-], no puede, sin embargo, dejar de cumplirlo so pena de traicionarse hondamente y, con ello, no poder convertir la fatalidad en una liberación.

El mito de Antígona nos alecciona, a la vez, que nos recuerda algo que el Heidegger de *Ser y Tiempo* nos dejó esclarecido fenomenológicamente; que los modos posibles de salir del estado de "habladurías" en el que se encuentra el *Dasein* en el mundo contemporáneo, se da justamente cuando este mundo anodino y displicente se le presenta, se le muestra, se lo experimenta, roto, discontinuo, fallido, angustioso y hasta horrendo[65]. En una palabra, inhabitable en el contexto de un "fin del mundo" nihilizado, -y diremos hoy en día-, anonadado con las redes sociales y su economía de la atención que le acompañan.

Hoy experimentamos con una intensidad existencial que los mundos de sentido con los cuales construimos nuestros proyectos de vida están fracturados, que las cosas ya no encuentran el cauce ordinario que nos enseñaron y, sobre todo, que no se puede seguir teniéndolo so pena de colapsar más rápido y definitivamente.

En el asunto de la crisis ambiental esto es más que evidente, pero en el asunto de la crisis civilizatoria las controversias pululan. Pese a ello, no podemos dejar de tomar en cuenta que la experiencia de desgarro con la modernidad no lleva necesariamente a la derrota existencial, -duelo subjetivo de por medio-, al luto irremediable; dicha experiencia también puede convertirse en el desencadenante ontológico para un despertar de la conciencia adormilada y domesticada. Podemos corresponder al llamado de la conciencia[66] en la era de

---

[64] Antígona sabía de su fatal destino si contradecía el veredicto del Rey Creonte, que prohibía tocar el cuerpo de su hijo Edipo, puesto en la escena pública con ejemplar escarnio. Al tomar el cuerpo en sus brazos, Antígona encarnaba la doble muerte que le esperaba, la simbólica (rechazo del común) y la real. Doblemente muerta, Antígona cumplía su implacable destino, pero con ello, también realizaba la más alta virtud, la que estaba más allá de las leyes de la Polis, aquella virtud ligada a la filiación espiritual de la sangre, virtud heróica que la dignificó para la posteridad y alcanzar así, la memoria eterna, la más alta forma de salvación que un griego puede aspirar.

[65] Haremos de los temples de ánimo de la angustia (Ser y Tiempo) y el pavor (introducción a la metafísica) los ejes articuladores de los modos de ser en el mundo técnico, y los disparadores que catapultan al *Dasein* hacia el despertar.

[66] El llamado a la conciencia en Heidegger no significa ningún llamado moral. Ninguna apelación para cumplir con principios éticos o morales de comportamiento. Ontológicamente hablando se trata de otro tipo de apelación, de una apelación a la mismidad (pre-reflexiva) que en cada caso se activa por en nosotros por el

la técnica tomando nota de cómo hemos procedido hasta el presente y recuperando la atención[67] y el cuidado sobre nuestro estar-en-el-mundo, hacer de este un lugar más habitable y compartido compasivamente. Con serena lucidez podemos mantener una relación con la técnica que no sea ella misma, técnica. Como nos recuerda el poema de Hölderlin, tantas veces mencionado en los estudios heideggerianos, "donde nace el peligro, nace lo que salva".

Si interpretamos desde Heidegger a la modernidad como la época de la imagen del mundo, es decir, como la época donde el mundo es representado (imagen) desde un sujeto fundante que garantice el dominio efectivo de todo lo ente, podemos deducir que dicho mundo como el sujeto que los sostiene ha requerido de procesos de subjetivación que lo haga posible. Pues, es a partir de las relaciones que se han dado históricamente entre las concepciones sobre el *ser* de la realidad y el sujeto que le corresponde, donde encontraremos las claves para interpretar cómo se llegó al estado actual de las cosas, y cómo podemos encontrar las posibles salidas o al menos los modos de sobrevivir anti cínicamente a sus resultados no deseados. Como lo hemos mencionado, será entonces, la *ontohistoria* de Martin Heidegger el concepto que nos orientará para rastrear los derroteros de una subjetivación que determinó el antropoceno y la actual crisis civilizatoria, pero también el escenario en el que hallar las líneas de fuga que requerirán de otros modos de subjetivación y, por lo tanto, de existir en los mundos del futuro.

1.7. La subjetivación y la diferencia ontológica heideggeriana.

Asumimos aspectos claves del pensar heideggeriano sobre el ser y su crítica a la metafísica como trasfondo de la pregunta que se interroga por la subjetivación humana en la era donde la técnica a entrado de la mano de la cibernética en su máximo grado de emplazamiento y colonización del ser humano; el transhumanismo.

simple hecho de ser y, así mismo, en cada caso, se abre la posibilidad de dar una respuesta (independientemente del contenido). Mismidad que puede responder bajo la tendencia de una existencia impropia o propia.

[67] Sobre la posibilidad de recuperar la atención perdida en el mundo actual ver el interesante libro coordinado por Férnadez-Savater, Amador y Etxebarria, Oie; *El eclipse de la atención*. (2022).

Nuestra tesis no está dedicada a analizar la filosofía de Heidegger, sino a rastrear, a partir de su planteamiento en torno al "olvido de la verdad del ser" las consecuencias metafísicas y post metafísicas que se derivan ese olvido, y cómo ello nos permitirá dar aliento a la reflexión que emprendemos. Una consideración especial tendrá el tratamiento heideggeriano sobre el humanismo realizado en su famosa *Carta sobre el Humanismo* de 1949, texto que nos servirá de prisma filosófico a la hora de enfocarnos en el carácter metafísico del humanismo clásico y moderno, como de su "superación" por vías del "otro inicio" que el pensar prescribe luego del final de la filosofía.

Asumimos estos conceptos porque fue Heidegger quien pensó la filosofía como una interpretación originaria de la vida humana, un estar fáctico en el mundo existiendo relacional y significativamente en medio de los entes. Puso el pensar en el magma de la existencia y de la realidad óntica y no en lo determinado o derivado de ello. De la misma tesitura óntico - ontológica devienen los procesos de subjetivación humana.

Es en la facticidad del vivir humano donde el pensador comenzará su investigación fenomenológica acerca del sentido de aquel ente (*Dasein*) que en su "ser le va el ser" y que por ello mismo, "puede"[68] abrirse a una dimensión más originaria y primordial de su existencia, o por lo contrario, seguir encerrado en una cotidianidad anodina y superficial que caracteriza a los modos de vida masificados.

Heidegger es el filósofo de la diferencia ontológica. Es el que pensó fenomenológica y hermenéuticamente la donación óntica del ser, el que puso en el corazón de la filosofía del siglo XX la pregunta por el Ser, pero en especial, la pregunta por el hiato oscilante entre lo que se nos dona fenoménicamente y su "fuente" invisible, la cual siempre se ha sustraído al pensamiento representacional y metafísico. Desde Heidegger sabemos que esa diferencia entre el ser y el ente es tanto el *locus* de una temporalidad que constituye tanto nuestra

[68] Este "puede" es condicional y no lo atribuimos a una mera voluntad subjetiva. Como veremos más adelante en el desarrollo de la tesis, este "poder" o capacidad tiene unas características que en muchos casos no dependerá del sujeto sino del acontecer del ser y de cómo este acontecer remueva la sensibilidad del sujeto.

existencia humana, como el temple anímico con los cuales recibimos y respondemos al mundo que nos provoca a la vez que nos ampara.

La diferencia ontológica heideggeriana será para nosotros el fondo problemático desde donde pensar la radicalidad de los procesos de subjetivación y los mundos que se configuran a su alrededor. El concepto heideggeriano de *Dasein*, -que atiende y nombra las sutilezas de ser un "existente humano" y no a un sujeto fundante y constituido-, nos acompañará en este recorrido por las ontologías subjetivas, en la medida en que la diferencia ontológica subraya la apertura que caracteriza la condición existencial del ser humano, el estar abiertos y arrojados a un concreto estar arrojado al mundo.

Dicho de otro modo, colocamos la reflexión por la subjetivación en el intersticio oscilatorio entre aquella donación que se muestra entitativamente, y que provoca nuestra identificación con ella, a la vez, que se nos sustrae la "fuente" de dicho aparecer, lo "inaparente" del plano ontológico. Lo digno de ser pensado para Heidegger, -y que nosotros lo asociaremos críticamente en el capítulo quinto de la tesis, con los conceptos budistas de la vacuidad y la "clara luz de la mente". Las "respuesta" que provoca tal devenir óntico - ontológico de los fenómenos en la aperturidad que es el *Dasein* y que ya corresponden al orden antropológico, determina y condiciona los modos de integración a la "subjetividad de la época" (Lacan). En definitiva, se trata de volver a considerar la "diferencia ontológica" pero desde la óptica de los procesos de subjetivación. A partir este fondo hermenéutico de corte heideggeriano que una veces será explícito y otras implícito, planteamos el siguiente recorrido heurístico:

La onto-historia elaborada por Heidegger nos permite dar cuenta filosóficamente del Antropoceno, el cual, a su vez, nos explica cómo la mano técnica del hombre ha quedado materializada en la geología misma del planeta gracias a una "psicogeofísica"[69] que tiene como antecedente antropotécnico los modos de subjetivación humanistas.

[69] Este término es de Jussi Parikka, presente en su libro *Una Geología de los medios*. Caja negra. 2021

En esta historia de *subjetivación antropocénica, antropogénica* y, antropocéntrica priman los artefactos, los artilugios, pero, sobre todo, las *antropotécnicas*, que tal como lo plantea Peter Sloterdijk, son modos técnicos de operar sobre el existente humano y la especie en general constituyendo la dimensión antropológica de la hominización. Las antropotécnicas han creado tanto los mundos o esferas de sentido cultural, como el mundo material civilizado que se deriva de ello, como también el desenlace pavoroso (temple de ánimo subyacente a la Gestell, y a la penuria del pensar) que nos lleva a revisar -una vez más desde Heidegger- esta historia de dominio sobre todo lo ente como una dramaturgia prometeica y fáustica que nos exige y obliga epistémica y moralmente encontrar salidas o aceptar el colapso finisecular.

El "paso atrás" heideggeriano será uno de los conceptos que nos permitirá mirar el panorama en su conjunto, y lograr una nueva conciencia justamente transfigurada por haberlo dado. Como dijimos, de los sueños de la razón nacen monstruos, de los monstruos, la razón despierta de sus sueños dogmáticos, revelándose caminos ignotos e inexplorados. Incluso lo monstruoso puede aparecernos menos hostil y convertirse en una "máquina" de guerra"[70] que da qué pensar. Pero recordémoslo, es sólo una posibilidad.

Sin embargo, hay otra posibilidad con más probabilidades de consumación histórica. Nos referimos a la posibilidad de que la humanidad siga soñando bajo el cobijo de una razón tecnocientífica desbocada, desbordada, delirante, sin límites morales, ni jurídicos, que nosotros reconocemos en el movimiento transhumanista divulgado siempre en el marco del "solucionismo" tecnológico, siendo el que más publicidad y aceptación tácita está teniendo en las sociedades hipermodernas, en la medida en que el terreno de asimilación para sus propuestas ya viene aligerado por los usos y consumos globales de las tecnologías comunicativas digitales, el éxito exponencial de las Inteligencias Artificiales, el advenimiento de la Internet de las cosas, la robótica postindustrial, y los avances biotecnológicos en la nueva medicina posthumana.

[70] Moraña, Mabel (2017)

Todo ello está configurando un ambiente de receptividad muy proclive a la aceptación acrítica, pues si algo tienen las tecnologías digitales de la comunicación interactiva es su gran poder de adicción psico química y de persuasión subjetiva, poder que se retroalimenta diariamente por las intensas excitaciones "dopamínicas" que el sistema nervioso recibe a partir de millones de fotos agradables, millones de *likes* de reciprocidad emotiva, millones de TikTok para el entretenimiento light, millones de mensajes que sin los cuales sería prácticamente imposible la coordinación de las acciones cotidianas. La vida digital asimilada de los últimos treinta años es el disolvente universal de toda resistencia política, advertencia moral, o alarma cognitiva sobre el impacto de las tecnologías en la subjetividad humana, y la puerta de entrada regia a las ofertas transhumanistas de vivir en paraísos de silicón indoloros y gratificantes donde se ha expulsado para siempre los males de la corruptible naturaleza humana, demasiada humana.

1.8. El devenir trans y post humanista de los procesos de subjetivación.

Hoy vivimos un mundo híper tecnológico que ha condicionado la vida sobre la tierra, la sociabilidad cultural y la productividad material. Esta colonización de los mundos de la vida ha llegado también a los mundos bióticos, a la materia inorgánica, a la intimidad psíquica. Estas son realidades ineludibles porque ya se encuentran presentes entre nosotros. No defendemos ni un determinismo tecnológico de corte tecnofóbico, ni una tecnofilia entusiasmada que tiene más de ingenua que de sensata. Nos situamos en un prudente punto medio aristotélico que nos ofrezca la perspectiva necesaria para darnos cuenta como la vida social contemporánea no es posible sin las hipermediaciones tecnológicas que la condicionan de múltiples maneras y de las cuales se derivan múltiples sistemas complejos de comportamiento social, económico, cultural y subjetivos.

Sin embargo, lo que interpelamos no son las miríadas de artefactos, gadgets y herramientas analógicas o digitales que pueblan la cultura material de la civilización tardo moderna, sino lo que su trasfondo ontológico provoca y condicionan ineludiblemente. Gracias a Heidegger sabemos que la esencia de la técnica no es ella misma técnica sino un modo epocal de desvelamiento del ente en su conjunto, un modo de darse la verdad de la

época como provocación, engranaje (Gestell) y almacenaje de existencias, lo que trae aparejado una disposición óntica-subjetiva de apropiación de ese mundo y de las realidades que lo constituye acorde a ese desvelamiento, lo cual supone, por lo tanto, modos de ser técnicos muy en sintonías con el capitalismo cognitivo y el propio transhumanismo del cual se alimenta psico-políticamente.

La pregunta que se nos impone, sin embargo, -bajo el temple de ánimo del estupor y el atestiguamiento de ver el despliegue omnipotente de un mundo técnico y maquinal que penetra todos los rincones del planeta y de la subjetividad-, es si aún quedan los recursos psíquicos-espirituales[71] para levantar, no ya el vuelo intelectual de una crítica rigurosa, sino, y prioritariamente, la capacidad humana de remontar, resistir y enfrentar con otras propuestas de vida esta colonización técnica / tecnológica[72] del sentido. Si irremediablemente la vida técnica es la única posible de esperar en el futuro o si hay lugar para otras maneras y formas de vivir la vida incluida, la técnica misma.

Cuando el humanismo aún regía los procesos de subjetivación normativa, desde el Renacimiento europeo al republicanismo moderno e ilustrado, al sujeto todavía le quedaba espacio mental, moral y político para contrastar una vida humana de cualquier forma de deshumanización. Lo humano fue pensado desde la Ilustración liberal como proyecto de perfección continua, cuyo fundamento es la libertad, la racionalidad, el poder de decisión, la responsabilidad moral y la autonomía deliberativa. Todos estos valores y principios actuaban como telón de fondo sobre el cual contrastar cualquier intento de cosificación, de tutelajes o de imperativos mesiánicos. Cuando estas cualidades instrumentalizan el ámbito de la libertad humana a favor de fines totalitarios, la humanidad como proyecto de perfección que el humanismo defendía, se ve agraviada, resentida, bloqueada.

---

[71] Entendemos por "recursos psíquicos-espirituales" a eso que Foucault llamaba una reflexión ética sobre los propios actos humanos en libertad. Esta reflexión no puede hacerse si perdemos las capacidades cognitivas, racionales, y poéticas que llevan a un sujeto abrirse a su ser en tanto diferencia ontológica.

[72] La diferencia entre técnica y tecnología será desarrollada ampliamente en los capítulos dedicados al transhumanismo. Sin embargo, por ahora diremos que la técnica no será asumida solamente en su dimensión instrumental y utilitaria, sino como un modo de producción y desvelamiento de la verdad histórica que acontece al final de la metafísica. Y por tecnología, el conglomerado o ensamblaje científico-industrial-capitalista que configura esta era como siendo dominada por ella.

Pero después del derrumbe del humanismo antropocéntrico debida -según algunos autores poscoloniales[73]- y a su tácito contubernio con las colonialidades del poder eurocéntrico, esta posibilidad de contraste crítico y denunciante ha quedado clausurada o debilitada o inhibida en sus raíces[74]. Pese a esta crítica, nosotros no queremos "botar al niño con el agua de la bañera". Proponemos una recuperación de lo mejor que tuvo el humanismo renacentista y moderno, pero bajo la égida de una postmetafísica que lo descentre del egotismo constituyente que está en su núcleo y lo dirija hacia una coalescencia posthumanista que amplifique sus virtudes más allá de su consabido radio de acción basada en la exclusividad humana. Esta propuesta la haremos de la mano de las filosofías del cuidado y del budismo moderno y tradicional en la medida en que ambos discursos y prácticas -aunque milenarias en su origen- conllevan unas sabidurías que no se han dejado contagiar del antropocentrismo o egoísmo propio de la modernidad otrora triunfante y sus prácticas patológicas de explotación codiciosa de la naturaleza, de los racismos excluyentes o del patriarcado violento y represivo.

Cuando preguntamos si aún quedan recursos psíquicos-espirituales para responder adecuadamente al envite técnico sobre un mundo construido a imagen y semejanza de su lógica y desarrollo, lo hacemos porque para cierta cultura y para ciertos científicos y filósofos, el candidato más idóneo para reemplazar el humanismo antropocéntrico es el transhumanismo cibernético y biotecnológico que se presenta a sí mismo, como la oportunidad histórica más apropiada para continuar con el perfeccionamiento humano que el programa humanista empezó, pero que hoy en día, reclama ser superado tanto en el plano antropotécnico como en el ontológico.

Para el transhumanismo no hay naturaleza humana, sólo sistemas de información genética y cibernética que pueden ser alterados y "mejorados" continuamente si conocemos

[73] Ver Castro, Santiago Gómez; *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada* (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

[74] Las raíces del humanismo antropocéntrico moderno se encuentran probablemente en la concepción que del hombre hiciera el renacimiento, aunque podemos remontar su impronta a tiempos bíblicos, a los tiempos del Padre de la ley judía, Moisés.

los códigos o algoritmos que los determinan. Las preguntas que se nos impone inmediatamente son: ¿de dónde provienen estos ideales de perfección? ¿Qué entiende el transhumanismo por mejoría de la condición humana? El objetivo de superación de la finitud humana y de perfeccionamiento de sus capacidades biológicas y cognitivas, que este movimiento llama Humanity +, ¿hacia dónde se dirige? ¿Qué sucederá con la mente y el cuerpo humanos – "materia prima" de trabajo de los humanismos de todas las épocas- cuando se alcance un estado cyborg? ¿Pierde o gana el ser humano con esta mutación ontológica de su condición histórica? ¿Realmente es limitada, frágil y cuasi discapacitada la mente y la razón humanas, incluyendo el cuerpo, como lo pinta el diagnóstico transhumanista?

Para el transhumanismo el hombre debe proseguir la senda angelical de perfeccionamiento continuo, pero ya no de la mano del humanismo clásico, que es lento, tedioso, esforzado, y perseverante, sino de la mano de las tecnologías cibernéticas y/o biotecnológicas. Prosiguiendo las ideas darwinistas de una evolución continua de la especie, -pero sin esperar que la selección natural haga su trabajo a lo largo del tiempo-, el transhumanismo propone unos avances cuantitativos y cualitativos más rápidos y selectivos en el ser humano por medio de una voluntad de poder técnica que diseñará al superhombre del futuro, más inteligente, más saludable, más longevo. En esta "evolución" tecnocientífica el transhumanismo deposita sus esperanzas de trascendencia posthumanas, donde "posthumano" significa, en este contexto, un humano transfigurado técnicamente, que ya no se reconoce su fisonomía, su anatomía y fisiologías naturales[75].

Propondremos en esta tesis que el transhumanismo representa el ilusionismo supremo de la razón técnica, aislada abstractamente de las otras dimensiones del ser y, que por ello mismo, impone un imperialismo moral, un "deber ser" basado en la fe ciega sobre el poder de la tecnología. Pensamos que el ideal de trascender la finitud del ser humano en base a un *diseño* tecnocientífico representa la versión más acabada del *olvido del ser* (Heidegger), el deseo de olvidar la otra cara de la moneda de la existencia, su lado misterioso, el lado que arruina los planes de la razón. El transhumanismo desea el cierre definitivo de la brecha

[75] Algunas de las descripciones que hacemos en esta introducción del transhumanismo las hemos extraído de: *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica de mejoramiento humano*. Antonio Diéguez (2017).

ontológica, obtura la oscilación existencial, dirige y resume al ser humano a ser un interfaz dejándolo huérfano de sus recursos psíquicos-espirituales potenciales y "explotables" desde otras vías que si bien implica tecnologías de sí, no son las del transhumanismo, sino aquellas que se derivan de experiencias de éxtasis, meditaciones, acontecimientos existenciales, de reflexiones sapienciales, como lo veremos desarrollado en esta tesis y así optar por otras modalidades de existencia más emancipadas y con la inteligencia suficiente para desarrollar un *saber hacer* con el carácter impositivo y provocativo que el modo de ser técnico genera en la subjetividad.

Haremos una crítica detallada y rigurosa del transhumanismo y su propuesta de una subjetivación cyborg. Así mismo, queremos elaborar una perspectiva hermenéutica que se interrogue sobre los peligros que este tipo de "hombre-máquina" representa para la liberación de los potenciales humanos inherentes a su modo de existir, pero inhibidos o clausurados justamente por su devenir técnico. Paradoja dramática, e irónica, si tomamos en cuenta que sin el auxilio técnico el ser humano jamás hubiera evolucionado como lo ha hecho.

1.9. Del extravío existencial transhumanista a las sabidurías del cuidado posthumanistas.

> *¿Y hacia dónde se dirige ese "cuidado" si no es en la dirección que trata de reconducir nuevamente al hombre a su esencia? ¿Qué otra cosa significa esto, sino que el hombre (homo) se torna humano (humanus)?*
>
> Heidegger. Carta sobre el humanismo.

El posthumanismo crítico no es un antihumanismo y menos un transhumanismo tecno fascinado por el mejoramiento de la condición humana por vías exclusivamente derivadas de la tecnociencia corporativa. El posthumanismo que acá defendemos se deriva de la crítica heideggeriana al humanismo metafísico que no supo estar a la altura de su proveniencia existencial originaria, que no supo dejarse interpelar por el ser, es decir, por haber olvidado que su auténtica vocación de habitar el mundo es *poiética*, un habitar que proviene de saber

estar serenamente en las cercanías de la "clara luz" del acontecer de la verdad del ser, una experiencia extremadamente cercana al taoísmo y al budismo. En vez de ello, todos los humanismos históricos se limitaron a establecer el fundamento de la "naturaleza" humana desde perspectivas ónticas y desde ellas sostener el sentido de la vida humana. En la *Carta sobre el Humanismo* (2013) Heidegger se expresa en los siguientes términos:

> Por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo (...) siempre coinciden en el hecho de que la humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad. Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. (Heidegger, 2013: 27 - 28)

El posthumanismo, por lo tanto, deberá ser postmetafísico, pero no por ello dejará olvidado al "hombre", si por hombre o por humanismo entendemos:

> (...) el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, en ese caso el humanismo variará en función del concepto que se tenga de "libertad " y "naturaleza " del hombre. Asimismo, también variarán los caminos que conducen a su realización (Heidegger: 27)

El posthumanismo es una potente corriente de pensamiento contemporáneo que se abre a múltiples senderos de reflexión multidisciplinar, a partir de esta crítica radical a la metafísica de una naturaleza humana pensada ónticamente. Su tarea histórica es pensar, con una buena dosis de originalidad y creatividad especulativa, cuales podrían ser los caminos o senderos para realizar su esencial libertad y cercanía son el ser. Estos caminos o senderos ya empiezan a mapearse en una considerable producción de literatura posthumanista a cargos de filósofas post feministas, artistas y escritores de ciencia ficción, ambientalistas provenientes de las ecologías profundas, -muy inspiradas en Heidegger- en sociólogos y

antropólogos conscientes de la necesidad de abandonar las categorías zombi[76] que han venido diagramando la episteme moderna de los últimos cien años.

En este contexto interpretativo el transhumanismo nos aparece como la consumación *in extremis* de la metafísica en la era técnica. Aunque paradójicamente el transhumanismo tampoco cree en una "naturaleza humana" substantiva, la sigue pensando ónticamente, pero en clave cibernética; flujos de información, campos de fuerzas y energías, códigos algorítmicos y genéticos, por ejemplo, son algunas de las descripciones que usan los transhumanistas para dar cuenta de la "materia" sobre la que operan. Con el agravante de que concebida científicamente así, la naturaleza humana se prestaría con mayor eficiencia a ser manipulada por su maleabilidad constitutiva ya que se reduciría a ser puro datos, códigos e información procesables por sistemas de cómputos y algorítmicos.

El pensamiento posthumano que provienen de esta raigambre filosófica asume la crisis radical de la civilización moderna, el calentamiento global, el declive o impotencia que las democracias liberales están demostrando para enfrentar los desafíos políticos que se derivan de las nuevas subjetividades post normativas, y sobre todo, la desesperación existencia subjetiva, como el totalitarismo tecnológico. Una de las maneras de asumir estos desafíos y plantear "líneas de fuga" o salidas plausibles a las diferentes crisis radica en retomar las tradiciones sapienciales del *cuidado de sí* y de los otros, pero en diálogo con la contemporaneidad y sus actuales condiciones de existencia material, sociocultural, psíquica y espiritual.

Las tradiciones del cuidado que analizaremos desde un contexto posthumanista no se limitará a las del Occidente, sino que explorará también las que provienen del Oriente, aunque ya se encuentran incorporadas en nuestras sociedades modernas desde más de una centuria. En este último caso será el budismo moderno y contemporáneo el que nos prestará su sabiduría para dialogar -atravesando el umbral de posthumanismo- sobre otros modos de

[76] El término "categorías zombis" es del sociólogo alemán Ülrich Beck. Lo empleó en su libro *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz* publicada en el 2005*,* para denunciar la necesidad de ir superando los conceptos dominantes en las ciencias sociales porque han perdido su capacidad explicativa debido al aumento de la complejidad social de la globalización.

subjetivación que no terminen en vidas cerradas, encapsuladas, impotentes, y angustiadas, o anuladas en el anonadamiento que puede *pro-vocar* los interfaces cerebro-máquina que ya se vislumbran en el horizonte del mercado digital. Un diálogo necesario y urgente entre lo mejor del pensamiento occidental que ha sabido madurar con la crítica antropocéntrica y las sabidurías y las *phronesis* del desapego y la ecuanimidad sensible. Explorar las posibilidades que se abren cuando los peligros ya no sólo acechan a la vida humana, sino que ya son vívidos en la carne de la historia. Despertar a vidas abiertas, compasivas e inteligentes, sensibles pero realistas con la tragedia humanista pero serena y sensata a la hora de lidiar con ella e ir más allá.

No abordaremos al budismo desde un abordaje que lo considera una religión exótica, como mal se lo ha interpretado en occidente, sino como una sabiduría práctica muy cercana a las filosofías del arte de vivir de Occidente. Dentro de las muchas escuelas budistas que están vigentes entre nosotros, escogeremos el budismo mahayana en su versión indo-tibetana y el Dzogchen. Este último representa la máxima expresión filosófica del budismo en la medida en que ha podido elaborar y transmitir la sabiduría del despertar mental a unos niveles que nos recuerdan al pseudo Dioniso Areopagita, al maestro Eckhardt, o al mismo Jakob Böhme, pero yendo, -incluso-, más allá que ellos por su capacidad de análisis de lo que significan la vacuidad y la "naturaleza última de la mente. De hecho, el neoplatonismo, -tanto el pagano como el cristiano-, es un excelente interlocutor para estos menesteres, más aún cuando ha quedado demostrado por los recientes estudios, que estos autores han sido una de las fuentes más inspiradoras para la nueva fenomenología francesa, especialmente en la desarrollada por Jean-Luc Marion.[77]

Hay algunos trabajos filosóficos de excelente calidad que ya han realizado estudios críticos comparativos entre la filosofía budista indo-tibetana con la fenomenología, la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas, pero, por lo general, son análisis detallados de la naturaleza de la actividad cognitiva y consciente de la mente, preguntándose si dentro de

[77] A este respecto consultar la reciente publicación de la revista *Patrística et Mediaevalia* (2023) dedicada íntegramente a las influencias neoplatónicas en la obra de J. L. Marion. Link de la publicación: http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/petm/index?fbclid=IwAR1uUV9Z-t9QFes1CeQ7yCpExAizX2EHTurLjTnWRZVmB6xS9GxxtIDne64

esta actividad hay o no como el Yo, el *self*, el sí mismo, o la autoconciencia[78]. Si bien estos aspectos serán abordados por nosotros referencialmente, lo que realmente nos interesa no será esta actividad mental *per se*, sino la "fuente emanante" de esta actividad; no es ni la actividad epistemológica, lógica o psíquica lo esencial, sino lo que posibilita esta actividad, que en resumidas cuenta se denomina como la "naturaleza de la mente" o *dharmakaya* cuya esencia se revela al meditante como vacuidad (no dual) y luminosidad (cognoscente) espontánea[79].

El diálogo con el budismo y el Dzogchen se lo hará nuevamente trayendo al Heidegger de la "diferencia ontológica" a escena. Consideramos los siguientes aspectos temáticos de encuentro y desencuentro entre estas dos posturas fundamentales para dar cuenta del tema del *cuidado* en un contexto posthumanista:

1) La diferencia ontológica heideggeriana y la unión espontánea de las dos verdades (relativa y absoluta) como fruto de una mente que ha realizado la experiencia de la vacuidad del Yo según el budismo mahayana.
2) La diferencia entre vida *propia* y vida *impropia* que Heidegger elabora en Ser y Tiempo será retomada en el contexto del pensamiento meditativo en torno a la técnica y la serenidad (¿ataraxia?). Esta reflexión se hará en diálogo con la enseñanza budista sobre la causa del sufrimiento - la *avidya*-, que se traduce como ignorancia de nuestra condición esencial, y el *prajña* o sabiduría discernimiento no dual.
3) Si bien Heidegger no dejó escrita ninguna ética, nos interrogamos por la ética implícita que se encuentra en Serenidad y que nada o poco tiene que ver con un conjunto de preceptos que orienten como faros el camino de la vida práctica. Esta "ética postmetafísica" la haremos dialogar con la propuesta budista del cuidado ético de los actos kármicos para generar las mejores condiciones que nos lleven a un

[78] Ver; *Self, or not self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions*. Edited by Mark Siderits, Evan Thompson, and Dan Zahavi. Oxford University Press, 2011.

[79] Como referencia bibliográfica especializada relativa a las características lógica-cognitiva de la mente según la epistemología budista usaremos el libro de su Santidad Dalai Lama, *La Mente. Ciencia y filosofía en los clásicos budistas indios. Volumen II*. Edit: Kailas, 2023.

despertar de la mente, lo que implica la condición de una atención excelsa y serena en el continuo mental del sujeto.

4) En un plano ontológico, queremos hacer dialogar el concepto del "claro del ser" (*Lightum*) con el concepto Dzogchen de *Rigpa* que entre las variadas traducciones existentes[80] nos quedaremos con el de "perfección o plenitud espontánea" y que se asocia al concepto budista de la "naturaleza clara de la mente". El aspecto "claridad" -en este contexto- indica una *gnosis* primordial que no pertenece ni al entendimiento, ni a la razón humana, sino al ser mismo, pero en co-emergencia con el meditador o *Dasein*.
5) En el plano de las prácticas o *ejercicios espirituales* repasamos los métodos del cuidado occidental -recogidos en buena medida en la *Hermenéutica del sujeto* de M. Foucault- y las prácticas meditativas budistas, tanto las exotéricas, como algunas esotéricas que están prescritas en los tantras[81]. Respecto a las meditaciones convencionales budistas como *shamatha* (calma mental), -un entrenamiento mental para el logro de la atención plena de los actos del sujeto-, haremos unas comparaciones con las prácticas estoicas y neoplatónicas del silencio interior, buscando similitudes, pero, sobre todo, resultados similares en aras de una trascendencia del yo y del apego a la mundanidad del mundo.
6) Por último nos interesa abordar las poéticas de la *cuaternidad* de Heidegger para hacerla dialogar con el enfoque tántrico de la vida: La fuerza transformadora de los elementos constituyentes del ser y el cosmos.

Nota Final:

Es indudable que debemos justificar racionalmente los diálogos propuestos entre la tradición filosófica, el posthumanismo filosófico, ciertos aspectos del psicoanálisis y el budismo de la Vía Media, el Tantra y el Dzogchen. Juega a nuestro favor saber que ya no estamos en las épocas donde las fronteras categoriales y disciplinarias eran pétreas y

[80] Rigpa también puede significar: talidad, gnosis, despertar, luminosidad.

[81] Tantras es un término que significa etimológicamente "continuidad". Pero en este contexto significa los textos que enseñan y transmiten las prácticas del mantra secreto.

dogmáticas. La necesidad de disolver las fronteras epistémicas surge no solo por la creciente complejidad de los llamados "hiperobjetos"[82] que desafían al pensamiento científico, social y filosófico actual, sino también porque el saber y el conocimiento deben estar atravesados por una sensibilidad subjetiva que impulse a ir más allá de la ortodoxia epistemológica, sin dejar de lado la tradición heredada. Entre la filosofía, el psicoanálisis y el budismo hay una complicidad muchas veces no esclarecida, o simplemente negada, o poco observada, pero cual hilo de Ariadna está presente en los deseos de auxilio y atención a la condición humana y el mundo en el que la existencia ha horadado un lugar. Fernando Bárcena en su *Meditación sobre el estudio. Un ensayo filosófico* escribe:

> "Mundo" (...) es la palabra con la que nombramos la novedad en qué consiste nuestra presencia en él, una presencia que abre algo -un agujero, un hueco- o un adentro (...) el mundo es lo abierto por la existencia del ser humano, una apertura que supone ese adentro, un acogimiento, una hospitalidad, un cuidado, desde el nacimiento (aparecer) hasta (y hacia) la muerte (desaparecer)[83].

Consideramos que una actitud o postura poshumanista, sensata y sabia respecto a la crisis ambiental, la crisis de la subjetividad, los conflictos psico políticos actuales, la claustrofobia tecnológica y los embates del transhumanismo a la "esencia" de lo humano, puede surgir de un cuidado por "dejar-hacer disponible" el acceso humano a la "naturaleza de la mente" (Budismo-Dzogchen), lo que puede sintonizar con un *dejar ser al ser* al manifestar de lo ente en un "pensar meditativo" en el medio de una cuaternidad donde humanos, dioses, cielo y tierra se reflejan mutuamente (Heidegger). Joan-Carles Mèlich ha escrito en *La fragilidad del mundo*, lo siguiente: "El ser finito no es el que se limita a habitar el mundo, sino el que habita su fragilidad"[84].

[82] Timothy Morton (2024) acuñó este término dentro de la Ontología Orientada a Objetos (OOO) para romper con la idea de que la naturaleza es solo un fondo pasivo y que los humanos son los únicos sujetos activos. Los hiperobjetos son un concepto filosófico desarrollado para describir entidades que están tan masivamente distribuidas en el tiempo y el espacio que superan la capacidad de comprensión humana, como el cambio climático, la radiación nuclear o los microplásticos

[83] Bárcena, Fernando (2023)

[84] Mèlich, J-C (2021)

1. CAPÍTULO I
ESBOZO PARA UNA GENEALOGÍA DEL DISPOSITIVO DE SUBJETIVACIÓN HUMANISTA

«Homo homini sacra res»

Séneca.

1.1. Proemio

¿Siguen presentes, vivos, activos y legítimos los ideales del humanismo? ¿Podemos y debemos seguir apelando a los modelos pedagógicos, formativos, éticos y estéticos que los diferentes humanismos a lo largo de su cosmopolita tradición han propuesto para contrarrestar las fuerzas inerciales y entrópicas de la violencia irracional y la deshumanización? ¿Están los seres humanos en la capacidad receptiva (espiritual, sensible y cognitiva) de dejarse instruir por estos modelos "humanizantes"? ¿Saben las instituciones y especialmente los más jóvenes, qué fue realmente el humanismo? ¿Pueden reconocerse sus valores y, sobre todo, sus prácticas, a la hora de necesitar una orientación normativa y una decisión ética y resuelta?

Estas y otras preguntas surgen una y otra vez a la reflexión crítica de filósofos, sociólogos, historiadores, antropólogos, humanistas, y científicos que acompañaron su formación académica con reflexiones basadas, muchas veces, en lecturas de obras clásicas avaladas por los humanistas. Preguntas que surgen y revientan en un clima de aciaga incertidumbre moral y "esquizofrenia epistémica"[85], porque ya es de sentido común, darse

[85] Usamos la metáfora / concepto "esquizofrenia epistémica" en un sentido psicoanalítico y no meramente alegórico. La esquizofrenia ordinaria, -término acuñado por Jacques Alan Miler,- es un tipo de psicosis contemporánea en la cual el sujeto padece de una laxitud subjetiva para enfrentar el mundo en el que vive porque su anudamiento estructural y estructurante (Real - Simbólico - Imaginario) que le daba sentido de pertenencia y propósito existencial, está debilitado debido al eclipse del Nombre del Padre, el levantamiento social de los mecanismos represivos, los consumos culturales banales, la infoxicación, el relativismo extremo, todos los cuales expresan una precariedad simbólica cuyos síntomas ordinarios se ven en los despistes de la

cuenta que estamos viviendo en un mundo caótico, fragmentado, polarizado, descompuesto. Los límites entre lo que antes se consideraba "correcto" en oposición a lo "incorrecto", "verdadero" en oposición a lo "falso" se han desdibujado, relativizado, a tal punto, que la denominada post verdad, la desinformación cínica y la hipocresía narcisista campean en los escenarios públicos y virtuales de la política y la economía. Tampoco es menos crítico el asunto en los campos culturales, atravesado como está, de pugnas ideológicas, extremismos militantes, cancelamientos intolerantes. Lo que antes se pensaba sobre la cultura como el mecanismo de sublimación más eficaz contra la barbarie, -al decir de Freud-, hoy presenta el mismo rostro cansado, ansioso y agrietado de la vida moderna misma[86].

Sin embargo, debemos tomar en cuenta que estos desgarros socio culturales de la modernidad tardía no deben considerarse como excepcionales, inauditos y sorprendentes. No ha habido civilización humana que no haya sido marcada por la violencia personal o social, el crimen espontáneo u organizado, la violación justa o injusta de normas y leyes, o donde no haya comportamientos antisociales, corrupción, discriminación, racismos, etc. De eso no se trata. La violencia y el antagonismo[87] son constituyentes de la condición humana, están inscritos en el *cuerpo libidinal* de lo social, y en la psique de los sujetos.

Podemos decir, incluso, que detrás de esa violencia ciega o causada se esconde la fuerza vital de la existencia, el potencial liberador de yugos y ataduras. Pero una cosa es la "fuerza intempestiva de la vida", aquella que Nietzsche glorificó hasta el paroxismo, y otra, la fuerza que se encuentra en los poderes civilizatorios que reúne y mantiene unidas las partes, los fragmentos, las individualidades, y que dependiendo de las cosmovisiones históricas que contextualizan estos poderes, hicieron posible una convivencia llevadera, un

memoria, la desorientación del sentido, el aturdimiento cognitivo, y el extrañamiento con el entorno, entre otros. Para ampliar este concepto ver: Miller, J.-A., y otros: *La psicosis ordinaria*, (2003).

[86] Cfr: Han, Byung-Chul (2010).

[87] Michel Foucault desestima hablar de antagonismos esencialistas donde un término se opone a otro bipolarmente, sino de agonismos, donde el conflicto y las luchas históricas se constituyen en relaciones de incitación recíproca y reversibles. Como veremos en el caso del humanismo renacentista, los saberes que emergen en disputa a la escolástica medieval vienen ejerciendo una presión y un recambio institucional en base a luchas discursivas y no discursivas agonistas, que terminaron con el desplazamiento del saber medieval y, a la postre, con el orden político monárquico y papal dando inicio a la modernidad temprana. Como referencia histórica en este punto, nos remitimos al libro El Otoño del Renacimiento (Bouswama, 2001), y al libro colectivo, Renacimiento y Modernidad (2017).

diálogo entre "iguales", y unos entendimientos consensuales[88]. Lo que Rousseau llamó el contrato social.

De eso sabían muy bien los antiguos griegos cuando hacían depender su *paideia* de la *polis*[89]. Es decir, para que un ciudadano griego sea tal, antes debe ser formado en la *ley* de la ciudad, formación que implicaba una educación rigurosa centrada en una cosmovisión omniabarcante, en las relaciones y deberes para con los dioses y la propia nación, o como también se dió en otros pueblos, para su comunidad tribal. Como lo señala Jacinto Choza en su obra, *Historia cultural del humanismo* (2009):

> En no pocas culturas paleolíticas la palabra que se usa para decir «hombre» es la misma que se utiliza para designar a la propia tribu. Así, «mundurucu» y «comanche» significa a la vez «hombre» y «miembro de la tribu de los mundurucu » o «de los comanches». Correlativamente, los que no pertenecen a la propia tribu son frecuentemente designados con una palabra que significa «no ser hombre» o «no saber hablar» como es el caso de término griego bárbaro, o con una palabra que significa a la vez «extranjero» y «enemigo», como es el caso del vocablo latino *hostes.* (Choza, 2009: 48)

Lo que queremos dejar asentado desde el comienzo en esta breve genealogía del humanismo, es que existió desde los inicios históricos de la humanidad una conexión, una ligazón, un pegamento simbólico-mítico entre el individuo (exento de individualismo en el sentido moderno) y la comunidad de pertenencia que bien podía incluir a las esferas celestes, una religión, una ciudad - estado, una academia de eruditos, o al lenguaje, sea este el culto latín o las lenguas vernáculas nacionales. Sentirse hombre / humano era sentirse y reconocerse perteneciente a una comunidad, incluso a un cosmos. Nuevamente Choza nos ilustra al respecto:

---

[88] Por ahora no estamos discriminando críticamente lo que esas fuerzas y poderes implican para la imposición de jerarquías y sistemas de gobierno. Análisis detallados que M. Foucault realizó a lo largo de su obra genealógica de los poderes, empezando por su *Arqueología del saber* (1970), y continuando en *Vigilar y Castigar* (1976). Nos interesa, en cambio, resaltar desde el comienzo, que la constitución de una identidad cultural e individual adscrita a una comunidad pasa por procesos de subjetivación amalgamadores, que enfatiza unas prácticas y valores y excluye otros. Más adelante se desarrollará este punto cuando asumamos el concepto de dispositivo de subjetivación.

[89] Para ampliar y profundizar este punto -que retomaremos algunas veces a lo largo de este capítulo- ver la monumental obra de Werner Wilhelm Jaeger, *Paideia* (1962).

> Formular un concepto de hombre que albergue al propio grupo y a todos los demás requiere un trabajo arduo y prolongado. Mediante él los humanos se definen a sí mismos, identifican a los grupos que quedan incluidos dentro de ese concepto e identifican a los que excluyen. Pero ese trabajo nunca está definitivamente concluido, pues hay que volverlo a hacer cada vez que se producen cambios culturales de máxima envergadura, como es el de nuestro momento histórico. (Choza, 2009: 48)

Ese trabajo "arduo y prolongado" lo diseñó, proveyó y operativizó por siglos los diversos humanismos, a tal punto, que buena parte de la identidad de la cultura occidental lleva incorporadas en su piel las improntas humanistas más allá de las idiosincrasias nacionales de los pueblos europeos. El trabajo arduo y prolongado fue repartido entre instituciones y maestros dedicados a la tarea, - educadores, artistas, científicos e intelectuales humanistas-, que conformando una *República de las Letras*[90] armaron el caparazón psíquico-cultural que inmuniza[91] contra la ignorancia de los prejuicios, la barbarie anti civilizatoria, el desánimo espiritual, la estupidez humana, y la inmoralidad pasional[92]. William J. Bouwsma, en su obra sobre la historia cultural de Europa, el Otoño del Renacimiento (2001), escribía a este respecto:

---

[90] En síntesis, la *República de las Letras* era una comunidad intelectual forjada por intercambios epistolares a distancia, y reuniones concentradas en salones y universidades, sin fronteras ni gobiernos tutelares, formada por estudiosos de todas las ramas del saber interesados en el civismo ilustrado y el comercio amistoso de ideas, que busca un conocimiento integral del espíritu humano más allá de la especialización y la remuneración. Fumaroli, Marc. (2013). Bouwsma, W. (2001)

[91] El concepto de inmunidad e inmunización en relación al dispositivo de subjetivación humanista es crucial para entender cómo la formación humanista desarrolla "anticuerpos" espirituales, críticos e intelectuales contra los vaivenes emocionales que producen las crisis religiosas, políticas y sociales. Este concepto lo recogemos de tres filósofos contemporáneos: Giorgio Agamben (1995), Peter Sloterdijk (1998), y Roberto Esposito (2002). Los tres autores, pero con razonamientos diferenciados, plantean que el humanismo provee al ser humano "educado" de un ambiente simbólico o esfera psíquico cultural de inmunidad contra los peligros amenazantes y hostiles presentes en la naturaleza externa, y en la propia sociedad. Fenómeno subjetivo-cultural que también conlleva su contraparte oscura en términos de solipsismo y aislamiento como fue el caso de Petrarca, infatuación, exclusiones, discriminación y disputas dogmáticas con el que piensa o tiene un credo diferente, con el inferior social, o el "bárbaro" extranjero.

[92] Habría que advertir en este punto que las pasiones tenían buena prensa entre los humanistas de los siglos xvi y xvii, a tal punto, que las consideraban más fundamentales que el alma racional platónica, y que junto a la "voluntad" podían ejercer un dominio saludable siempre y cuando el cuerpo congeniaba con una razón bien encaminada, es decir, relacionada con el corazón, epicentro de la vida fisiológica como moral-espiritual. Las meditaciones de autoconocimiento desde Agustín a Montaigne son ejemplo de esto.

> De este modo, bien a través de relaciones en las universidades, afiliaciones en academias, el turismo, los libros o las correspondencias, los pensadores y artistas constituían una verdadera república de las Letras internacional. En el seno de esta gran comunidad había subgrupos basados en intereses comunes, de tipo ocultista, erudito, científico, legal, histórico, religioso, estético e incluso utópico. Tales comunidades proporcionaban apoyo social y espiritual a las actividades culturales en una época en la que las repúblicas burguesas, antaño grandes mecenas de la cultura renacentista, desaparecían progresivamente en Italia, y las universidades de todas partes estaban en declive (Bouwsma, 2001: 28 - 39).

Este trabajo colectivo, que amalgamó una comunidad cultural e intelectual en Europa desde los siglos XV al XVII, se debió en gran medida a la persistencia de ideas, proyectos y programas humanistas, que a fuerza de estudio y dedicación, de divulgación y debates, orientó saberes y aptitudes, señaló rumbos y objetivos éticos y normativos, que tuvo la capacidad de lograr una "formación humanizante" diferenciadora y distintiva. Este trabajo con el paso de los años se encarnó, de modos, a veces contradictorios y ambivalentes, en lo que Foucault llamó, un dispositivo[93].

Hacer la genealogía del humanismo implica hacer la genealogía de los procesos humanistas de subjetivación, pues, no hay humanismo sin humanistas, y no hay humanistas sin una subjetividad que no haya sido forjada en ese trabajo arduo y prolongado que se necesita realizar para serlo.

[93] El concepto de dispositivo será clave en este trabajo doctoral, que será ampliado en el capítulo 2 dedicado al "anti-humanismo" de M. Heidegger y M. Foucault. Por ahora, basta decir que el dispositivo es un engranaje sociopolítico disciplinario que articula la subjetividad y la sujeción humanas a sistemas de dominio y control social por medio de instituciones, prácticas y discursos.

2. Humanismo y Renacimiento

"Hay humanistas aristotélicos y humanistas platónicos, humanistas escépticos o profundamente religiosos, humanistas republicanos y monárquicos, satíricos y moralizantes".

María Morras Ruiz-Falcó,
Manifiesto del Humanismo (2000)

Para acometer una descripción crítica y hermenéutica del proceso de subjetivación renacentista y humanista hay que diferenciar, por un lado, el renacimiento del *cuatrocientos* que tiene a Petrarca como su fundador, del periodo de su otoño premoderno en el cual el sueño del humanismo renacentista se va trocando en un ácido pesimismo cultural, pero lúcido e interpelante, y que probablemente tenga en la figura de Montaigne la cúspide más destacada.

Por medio del análisis de los talantes subjetivos e ideas y conceptos de algunos de sus representantes más conspicuos de ambos períodos construiremos una síntesis descriptiva que perfile las características más relevantes que encontremos a fin de contornear lo que pueda ser el dispositivo de subjetivación humanista, para posteriormente, en los capítulos siguientes, defender la tesis de su irremediable crisis epocal y generacional, y plantear las alternativas que se proyectan a partir de los anti humanismos modernos y posmodernos, que a la postre terminaron alimentando dos corrientes en boga y en pugna en nuestra contemporaneidad, me refiero al transhumanismo bio cibernético, y al posthumanismo crítico y filosófico.

2.1. Los comienzos.

En el *Manifiesto del Humanismo*, una obra que recoge opúsculos de Petrarca, Bruni, Valla, Pico della Miranola y Alberti se menciona que el humanismo es:

> (...) un movimiento de renovación intelectual cuyos primeros indicios se asocian a la práctica de la retórica en los estados del norte de Italia, singularmente en Padua, a principios del siglo xiv, y que llega hasta el siglo xvi, extendiéndose con intensidad diversa por todos los rincones de Europa e incidiendo en grado y modo variados en casi todos los ámbitos del saber (Ruiz-Falcó, 2000:13)

Este movimiento de renovación intelectual, sin embargo, conllevaba una transformación en la subjetividad de la época, marcada como estaba en los siglos XIV y XV por el predominio de la mentalidad escolástica y las supersticiones populares de una edad media sumida en la pobreza y la opresión de las monarquías europeas. Dicha transformación subjetiva y paulatinamente epocal que representa el movimiento humanista se basó fundamentalmente en un método y en una inquietud intelectual compartida por todos los humanistas; la de hacer de la palabra y el lenguaje los medios privilegiados para alcanzar un saber universal válido y útil para la sociedad en la que se vivía[94].

Confrontando públicamente las ideas rancias y anquilosadas del establishment profesoral de las universidades medievales, los humanistas quisieron expandir sus artes retóricas y sus habilidades argumentativas -alejados de todo tecnicismo estéril- a todos los campos de saber y del hacer social, llevando unos modos de pensar nuevos y fecundos a todos los rincones de europa, empezando por las ciudades italianas más humanistas como fueron Florencia, Roma, Venecia, hasta alcanzar versiones originales en pensadores que vivían o trabajaban en París, Amberes, Lyon, Basilea, Ginebra, Salamanca, entre otras de menor importancia.

Para ir dilucidando en qué fue consistiendo este dispositivo humanista de subjetivación, debemos, antes, entender que el humanismo originario no surgió al interior de una voluntad de sistematización doctrinal ni metodológica. Esto se fue concretando con el tiempo y con los *ismos* articulados a las diferentes escuelas, devociones espirituales y religiosas, autores, países y regiones europeas, y posteriormente, en el mundo colonial, y el

[94] Los humanistas renacentistas emplearon varios géneros literarios en defensa de sus ideas y críticas sociales como prólogos, epístolas, oratorios, diálogos y discursos, y opúsculos.

mundo moderno. Es por ello que el humanismo no puede definirse de un modo dogmático, cerrado y abarcador, pues el espíritu e ímpetu humanista originado en el Renacimiento temprano (siglos XIV - XV) obedece primariamente a una voluntad histórica de resistencia y repudio al escolasticismo academicista y recalcitrante de finales de la edad media, resistencia e impulso, que a su vez, se alimentaba de una nueva forma de conciencia histórica amparada en el júbilo del redescubrimiento de los clásicos greco-romanos y en el gozo interpretativo que de ellos hicieron autores como Petrarca, Bruni, Valla, Pico della Mirandola, Alberti, Ficino, entre otros.

Debemos detenernos un rato en estos calificativos exaltados porque en ellos vemos algo parecido a lo que sintieron los antiguos griegos al acuñar los términos θαυμα (thauma), que significa "asombro" o "maravilla", o el verbo θαυμάζειν (thaumazein), que describe la acción de "maravillarse" o "asombrarse" ante algo. Mientras los griegos quedaron deslumbrados ante la transfiguración de la *physis*, los renacentistas quedaron entusiasmados al redescubrir los textos de la cultura clásica, -sean estas obras filosóficas, mito gráficas, o dramatúrgicas, y especialmente lírica y poéticas-, porque en ellos vieron expresados de un modo riguroso, bello y profundo un modo de pensar y contemplar el mundo humano en correspondencia a un cosmos divino. Si algo tenían en común los humanistas del renacimiento, de Italia a España, es el amor al lenguaje, al estilo retórico, a la alabanza erudita y exaltada, la elocuencia persuasiva y elegante. Todo ello exigiría de suyo el aprendizaje y cultivo del lenguaje en sendos programas de estudio, los célebres *studia humanitatis*, un programa educativo que elaboró Leonardo Bruni, que derivado de la Paideia griega, constaba de cinco disciplinas que servirían de medios para la formación del carácter y la personalidad, el desarrollo de la libertad y la creatividad (Rodríguez, 2002). Tales disciplinas eran la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral. Cada una de ellas entregaban no solo sus contenidos programáticos sino valores excelsos para el cultivo de nuestra humanidad, teniendo la primacía la retórica, el *logos* poético, y después la gramática.

Sin embargo, no limitemos el análisis a un gesto subjetivista del asombro renacentista, pues, en verdad, el redescubrimiento de las obras antiguas -que se fueron dando a lo largo de los siglos- se daba en el contexto de un periodo de crisis histórica profunda,

pues tanto la Iglesia de las *indulgencias*, el excesivo poder papal e imperial de los absolutismos monárquicos estaban hartando a sabios, artistas e intelectuales que, a la postre, irían reclamando un recambio generacional y epocal sin precedentes. Aunque no todo el Renacimiento fue humanista, los que sí lo fueron cultivaron arraigados inconformismo en los núcleos intelectuales formados por figuras prominentes, advirtiendo de las funestas consecuencias que se avecinan de continuar postrados por estos poderes. Es en este contraste histórico epocal en el que debemos situar el entusiasmo humanista por la literatura clásica y los modelos de virtud que encontraron en ellos.

¿Cómo materializaron los humanistas el entusiasmo interpretativo que practicaban sobre las obras clásicas, tanto las procedentes de la antigüedad greco-romana como la que procedía de la antigua Constantinopla por mediación árabe? Hay autores que afirman que el humanismo no es una doctrina filosófica en *sensu estricto* (Rodríguez, 2002) sino una perspectiva y una postura frente a la vida, que procuró sacar el máximo provecho del fabuloso potencial humano en una época oscurantista y retardataria (Rodríguez, 2002: 2) Como perspectiva y posicionamiento vital, el humanismo -al menos el "originario"- nunca terminó encerrándose en un corpus sistemático, pues aborrecían los que ya existían en la escolástica, y sí, más bien, en una actitud crítica, abierta y práctica que juzgaba hermenéuticamente la realidad acontecida, equilibrando optimismo por las capacidades y los potenciales humanos, con un deliberante pesimismo político que los asistía a la hora de enfrentarse a los poderes dominantes de la Italia de la época[95].

El estancamiento académico de los doctores de la iglesia, perturbaba el clima espiritual e intelectual renovado y entusiasta de los primeros maestros humanistas, los cuales se afanaban en inculcar en sus alumnos y discípulos el *iuvat vivere*, es útil y hermoso vivir, sobre todo si esta vida está animada por la asimilación intelectual y espiritual de la lectura y estudio de los clásicos, lo cual llevaría a una vida virtuosa, emulando la *virtus* romana, o incluso, como en el caso de Petrarca o más tarde con Erasmo, una vida sagrada. Si algo tenían

[95] Lo mismo sucedía en los diferentes países europeos donde los humanistas ejercían una crítica a los poderes de sus sociedades medievales. Erasmo en los países Bajos, Montaigne en Francia, Antonio de Nebrija en España son algunos ejemplos.

en común todos los humanismos y sus renombrados apologetas fue el amor al lenguaje, al estilo retórico, la alabanza y la elocuencia persuasiva y elegante, manifestada en oratorias fulgurantes o en escritos repletos, -muchas veces-, de palabras ampulosas y grandilocuentes.

Pero más allá del estilo farragoso de los humanistas renombrados, lo que nos importa rescatar de tales manifestaciones literarias o científicas es la visión que ellos tenían del lenguaje como medio de formación virtuosa de la personalidad y el carácter, y como ámbito de realización espiritual, ya que muchos de ellos eran devotos cristianos, aunque no clericales. Como nos lo indica Rodríguez (2002) en su texto:

> Lo más destacable es el hecho de haberse percatado de la perfección y los valores clásicos, contrapuestos a una superstición medieval a la que los propios humanistas tildaban como propia de bárbaros y fue gracias a lo cual por lo que volvieron a descubrir el *orgullo de ser hombres*[96] por encima del peso de una autoridad arbitraria y ensimismada que no hacía más alienar y humillar a sus semejantes, encasillando e inmovilizando a las personas en nombre de Dios. En contraposición a esto, se encontraba la *educación*, la única forma de perfeccionar y de transformar a cualquier persona en virtuosa, ideal renacentista, provocando, asimismo, una incipiente movilidad social entre artistas o burgueses. Por tanto, si se podía transformar a una persona, sobre ésta el mundo podía ser también transformado (Rodríguez, 2002: 3)

Recuperar los valores clásicos por vía de una interpretación filológica rigurosa de las obras de los sabios griegos y romanos permitiría liberar al hombre no sólo de la mentalidad escolástica y clerical, sino de los límites impuestos por el dogma. El alma humana quedaba liberada y expuesta a nuevos horizontes de creatividad y fe renovada en el futuro. Como bien lo menciona Rodríguez en su texto:

> El hombre volvió a ser el centro de todas las cosas y partícipe activo de la creación divina, de ahí que la creatividad y, por consiguiente, el arte fuera valorado como un quehacer supremo. El universo era concebido como una obra de arte y la técnica, el arte y la ciencia respondían a su propia dinámica. Al contrario que en períodos medievales, donde prevalecía el inmovilismo y la pertenencia desde la cuna a una actividad y un papel determinados, ahora el sujeto podría transformarse e interactuar con lo que tenía a su alrededor (Rodríguez, 2002: 3).

[96] Los subrayados son nuestros.

La diosa fortuna no era un destino indestructible y predeterminado por un orden estático. El destino estaba abierto a la imaginación, a usufructuar de la creación divina por medio de la creación artística, de la invención y la producción ingeniosa de nuevos artefactos, y el cuerpo humano mismo, se convirtió en objeto de aventuras investigativas que pronto repercutirán en la naciente ciencia médica en los siglos venideros. Fue Leonardo Da Vinci quien plasmó esta cosmovisión renacentista en su famoso hombre de Vitruvio.

> Y es que, si el hombre gozaba y participaba de esta voluntad divina, "*el hombre es el alma del cuerpo y el mundo es el cuerpo del hombre*". El "*conócete a ti mismo*" volvió a adquirir un significado realmente metafísico, porque su condición concentraba en su naturaleza la naturaleza del mundo. Esta premisa que armonizaba el microcosmos con el macrocosmos, perfectamente representado en el hombre vitruviano, hizo que todas las cosas cobraran una nueva dimensión que era digna de estudio y observación y, por supuesto, potenció el individualismo y el respeto a su dignidad, de la misma forma que la *virtus* y su participación creativa y participativa en el mundo puso de manifiesto la libertad radical de su condición (Rodríguez, 2003: 3).

El humanismo renacentista, ya sea el italiano o el español, no sólo hizo hincapié en la retórica y la gramática como medios de alcanzar la sabiduría y el perfeccionamiento del lenguaje humano, sino que buscó comprender de forma certera las enseñanzas de otros tiempos y de otras latitudes, buceando "arqueológica" y hermenéuticamente en las tradiciones sapienciales de otros mundos, siempre en el afán de encontrar el *arjé* natural de las cosas, y a al mismo tiempo, interpretarlo libre y críticamente, esquivando todo dogmatismo. Ese fue el caso de la escuela platónica florentina fundada por Marcilio Ficino, filólogo, médico y filósofo neoplatónico, protegido y financiado por Cosme y Lorenzo de Médicis, y quien vio en las tradiciones herméticas, los oráculos caldeos, los clásicos neoplatónicos, la alquimia y la astrología fuentes inagotables de conocimiento, que unido a su particular modo de entender el cristianismo oficio un perfil del hombre del renacimiento como pocos sabios de su época.

2.2. El "hombre del Renacimiento".

Para llegar a ser un "hombre del renacimiento" debía uno primero encontrar una comunidad de sabios humanistas y formarse, ya sea, en las universidades cursando las

mencionadas *studia humanitatis* o asistir continuamente a los cenáculos que existían en algunas ciudades europeas, cenáculos que estaban liderados por alguna figura prominente como la de Ficino en la mencionada escuela platónica de Florencia. El modelo o imagen de que el hombre del renacimiento era un "hombre completo" se debía a que en su educación residía una visión comprensiva de que el ser humano era todo el cosmos, que el hombre es el *locus* de armonía entre el microcosmos y el macrocosmos. Por medio de esta visión omnicomprensiva de una especie de hombre cósmico es que debían cultivarse todas las artes y las ciencias de la época, y llegar a ser universales en comunión con las dinámicas del universo. Aunque nos pueda sonar extraño, el "hombre del renacimiento" era un hombre interdisciplinario, que, aunque pueda "especializarse" en alguna disciplina, no dejaba de saber y conocer que todo estaba relacionado.

2.3. Del Humanismo a la subjetivación humanista (El caso Petrarca)

"(...) el humanismo fue en muchos puntos el proceso de transmisión, desarrollo y revisión de las grandes lecciones de Petrarca"

Francisco Rico (2014)

Nos toca ahora trazar un cartografía genealógica tratando de caracterizar y deducir del programa de formación humanista los *modos* de subjetivación implicados en esos procesos formativos vectorizados en los consejos proferidos en epístolas y opúsculos, o agazapados en las apologías y debates contra la enseñanza oficial universitaria, e incluso, comentando críticamente la vida política y cotidiana de la gente de la época, sabiendo, obviamente, que estos procesos nunca fueron tematizados por ninguno de los autores clásicos

del humanismo renacentista, porque permanecían "impensados[97]", ocultos, pero, sin embargo, inscritos en la episteme[98] de la época.

Para empezar, debemos partir del gestor de lo que posterior y retroactivamente se denominará el humanismo italiano, Francesco Petrarca. María Morras Ruiz-Falcó lo afirma al decir en su prólogo a la obra mencionada anteriormente:

> El humanismo no fue en buena medida sino el proceso de transmisión, desarrollo y revisión del legado de Petrarca, al que ya sus contemporáneos y las generaciones sucesivas de humanistas reconocieron como maestro y guía. Él creía que había sido el primero en ver con claridad cómo la recuperación del espíritu de la Antigüedad a través de los textos constituía un poderoso medio para crear una cultura nueva (...) su diálogo con los clásicos se origina en la percepción de la distancia histórica que media entre un presente que rechazaba y en el que se sentía extraño, y el pasado que añoraba. (Ruiz-Falcó, 2003: 14 - 15)

Más adelante la autora nos dará las claves de lo que Petrarca fue como fundador del humanismo renacentista italiano, centradas todas ellas en la personalidad paradójica y a ratos contradictoria del autor del Cancionero:

> (...) en la personalidad de Petrarca domina el desgarro: entre una religiosidad profunda y fuertemente influida por los santos padres y el deseo de lograr una autonomía moral modelada sobre el ideal estoico de los filósofos paganos; entre la inclinación a la reclusión y el estudio característicos de una vida contemplativa y la urgencia de llevar una vida activa, interviniendo en la turbulenta política de los estados italianos, a la manera de su admirado Cicerón; entre su aspiración a la regeneración interior de su alma y el fuerte deseo de conseguir la fama y el reconocimiento público. Si de un lado el anhelo de Petrarca de crear una ética de índole filosófica, no opuesta pero sí independiente de la fe, anuncia el secularismo del mundo renacentista, de otro su religiosidad está enraizada en el Medioevo (Ruiz-Falcó: 15)

En esta cita encontramos el talante matricial de lo que caracterizará el temple de ánimo del primer humanismo renacentista: *el desgarro*, que, sin embargo, no dejará de

[97] Lo "impensado" se ha vuelto un concepto muy recurrente en los trabajos académicos en torno al posthumanismo en los últimos años. Katherine Hayles, filósofa dedicada a esta corriente de pensamiento, desarrolló toda una reflexión teórica sobre la cognición no consciente, pero presente y determinante, por ejemplo, en las filosofías antropocéntricas de la modernidad. Sin lugar a dudas, esta perspectiva crítica nos auxiliará para exhumar los mecanismos de subjetivación agenciados, pero no tematizados, en los diferentes programas de educación o formación humanistas, tanto en el Renacimiento temprano, como en el tardío.

[98] Episteme que, como veremos enseguida, se centrará básicamente en la semejanza o analogía entre la retórica y la filosofía, o entre la literatura y una ética para la vida buena.

alumbrar, a partir de él, el horizonte de un mundo que empieza a configurarse tanto existencialmente (el talante de vocación humanista) como proyectarse cultural y políticamente en términos de una misión: cambiar el mundo a partir de un sueño[99] de renovación espiritual y material.

El desgarro que experimenta Petrarca templa una sensibilidad que se halla entre dos épocas, entre dos modos de habitar el mundo: el medieval que quiere dejar atrás, pero lo ha educado en su fe, y una modernidad en devenir que todavía no asoma su rostro. Supone comprender un modo del *estar-en-el-mundo*[100] que se reconoce desgarrado entre el deseo de trascendencia y la conciencia de la finitud, entre el amor a lo divino y el amor humano, entre la unidad y la dispersión. Petrarca experimenta la tensión de vivir arrojado entre dos mundos que se excluyen, a la vez que se necesitan. La vida de Petrarca es el síntoma de ello, y su pensamiento y obra poética son la expresión sublimatoria que alumbró su obra meditativa.

En términos heideggerianos, podríamos hablar de un *Stimmung* (temple de ánimo) que revela el modo en que el mundo se le abre a un hombre que ya no vive en la plena confianza teológica del Medioevo, pero que todavía no ha conquistado la serenidad secular del humanismo. Petrarca encarna un estado de templanza intermedia que siente la soledad de la subjetividad moderna, pero aún la vive bajo el peso de una culpa cristiana. Debemos recordar en este momento que una de las obras medievales que caló hondo en la sensibilidad de nuestro autor, fue la lectura de las *Confesiones* de San Agustín, en la cual, el converso de Hipona, busca redimirse de su pasado por medio de una confesión genuina y liberadora que lo lleva a encontrar a Dios en su fuero íntimo. El mismo Petrarca busca y encuentra algo parecido cuando cuenta -en una de sus cartas más famosas[101]-, el anhelo de trascendencia que

---

[99] Usamos el calificativo de "sueño" en alusión directa al título de la obra de Francisco Rico, *El sueño del humanismo*, trabajo fundamental para comprender en qué consistió el programa humanista y por qué, aparentemente, fracasó. Petrarca es uno de los autores analizado con mucha prolijidad filológica y de consecuencias filosóficas notables que emplearemos en nuestras reflexiones.

[100] De ahora en adelante empezaremos a emplear la hermenéutica heideggeriana como hilo conductor del razonamiento crítico sobre el dispositivo humanista de subjetivación en este periodo histórico. El rigor de su empleo por medio de ciertas claves se ampliará en el siguiente capítulo dedicado a las críticas anti humanistas en Heidegger y Foucault.

[101] La epístola *Familiares IV, I*, fue redactada en 1353 y tuvo como destinatario a Dionisio del Santo Sepulcro, un monje agustiniano, quien, a su vez, le había obsequiado las *Confesiones*.

sintió después de su ascenso al monte Ventoso, abriendo azarosamente una sus páginas y encontrarse con un llamado a la mirada interior lo que le produjo una especie de epifanía.

El desgarro de Petrarca no es sólo un conflicto psicológico ocasional y pasajero, sino una modalidad ontológica de su existencia: el hombre humanista se experimenta como una escisión viviente, como un ser que busca un sentido que no puede encontrar completamente ni en Dios (plenitud) ni en sí mismo (autonomía). En este sentido, el temple del desgarro anticipa lo que más tarde Kierkegaard llamará la *angustia* —esa oscilación entre infinitud y finitud, entre posibilidad y necesidad. Petrarca vive la angustia de quien sabe que no puede ser plenamente ni ángel ni bestia. Ser humano, -para Petrarca-, significa vivir en una oscilación ontológica entre dos modos de ser y estar en el mundo, en el claroscuro de una existencia desgarrada. La vida y la obra de este autor representan, en cierta medida, la diferencia ontológica que posteriormente abordaría Heidegger, una diferencia manifestada a través del enfoque poético y que alimentó los fundamentos del humanismo originario.

Abordado desde un plano histórico-existencial, el desgarro es un síntoma del umbral renacentista, ya sea porque el sujeto descubre su *interioridad* (la conciencia, el yo, la voz propia), aunque todavía no sea un refugio estable, sino un campo de agonismo[102] permanente, debido, en buena parte, a la época convulsa que les tocó vivir.

Petrarca inaugura la melancolía del yo, la conciencia dividida entre la *vita activa* (política, amorosa) y la *vita contemplativa* (espiritual, filosófica). Cuando sube la montaña y lee a San Agustín contemplando la vasta naturaleza desde lo alto, Petrarca, en vez de consolidar el punto de vista del que ve a lo lejos en tanto señor soberano del mundo, le provocará más allá del asombro un recogimiento culposo: su mirada premoderna se entremezcla con el luto medieval. El desgarro, entonces, es el temple del hombre que despierta, pero cuyo despertar duele: abrir los ojos significa perder el paraíso de la inocencia y contemplar el futuro como dilema y propósito.

[102] Estamos calificando el clima político - cultural del Renacimiento de agonista con reserva (agonismo, del griego ἀγών, agón, «conflicto», «disputa») porque este concepto, aunque extraído de la filosofía política moderna para pensar los antagonismos sociales respetando ciertas reglas del juego democrático, comprende que las disputas políticas no se deben interpretar en base a un telos de consenso definitivo, universal y armonioso, sino como formas propias de las diferencias presentes en un conglomerado humano amplio y complejo.

El desgarro, por lo tanto, puede ser comprendido como una forma de *verdad* del ser humano. Algo que no debe curarse, sino algo que debe asumirse estoicamente. Petrarca es consciente de que su deseo de plenitud es infinito, pero que su ser es finito; de que su amor por Laura[103] y su amor por Dios son inconmensurables, pero inseparables. En esa tensión —no resuelta, no resoluble— se revela la dignidad trágica del ser humano: la de ser un ser escindido que, sin embargo, puede poetizar su herida y darla a conocer por un medio que pueda estar a la altura de este temple revelado y asumido, la palabra, en especial, la palabra o *logos* poético, aunque también estarán el *diá-logo*, la lectura inmersiva y la escritura meditativa, que en estos primeros humanistas del renacimiento, son verdaderos *ejercicios espirituales*[104].

2.4. La preeminencia de la palabra *metafórica* sobre la demostrativa en el humanismo renacentista según Grassi.

> *La auténtica libertad humana se ejerce a través del lenguaje, a través de las disciplinas, ya en la vida civil, ya en la contemplación. Porque con esas herramientas puede el hombre dominar la tierra, edificar la sociedad, obtener todo conocimiento y ser, así, todas las cosas (un microcosmos), realizar verdaderamente las posibilidades divinas que le promete el haber sido creado a semejanza de Dios*
>
> (F. Rico, 1993: 14)

[103] Laura fue a Petrarca lo que Beatriz a Dante. Laura fue la musa y el amor idealizado del poeta y cuya figura inspiró su famoso Cancionero. Petrarca describió a Laura con atributos celestiales, y aunque su amor era imposible porque ella estaba casada, se convirtió en la fuente de su poesía y en el motor de un amor perpetuo, tanto en vida como tras su muerte. Sin embargo, aunque no hay certeza sobre su existencia real o su identidad, se la considera, más bien, como una construcción literaria que estimuló al poeta a escribir con tanta belleza y probidad estilística. En todo caso, la presencia idealizada de la mujer en la poesía renacentista simbolizó tanto el amor cortés como la mujer culta, agraciada, bella, respetuosa y, muchas veces, obediente. Resaltamos estas características para dejar indicado lo que se esperaba de la subjetividad femenina en aquellos tiempos, lo que no es, sino, el resultado ideal de lo que buscaba la educación humanista en ellas.

[104] Emplearemos el concepto foucaultiano de *ejercicios espirituales* en este y en los siguientes capítulos de esta tesis, por su relevancia hermenéutica para atisbar los efectos subjetivos que los procesos de *transformación de sí* implican al practicarlos disciplinadamente.

Si Petrarca es el modelo originario de un humanismo renacentista que nace en el desgarrado subjetivo del alma poética, provocado no sólo por la transición hacia una época todavía difusa, un viaje alquímico hacia la reconfiguración de una cosmovisión que se vislumbraba entre los desechos de un mundo que empezaba irremediable su ocaso, la metáfora y los giros del lenguaje poético serán el mejor modo de expiación.

Los humanistas italianos del Renacimiento otorgaron a los *tropos*[105] retóricos del lenguaje virtudes filosóficas, morales y cívicas que exceden con creces el mero uso ornamental de una lengua. En los discursos, disertaciones y oratorios que presentaban humanistas eximios al comenzar un nuevo curso de algunas de las disciplinas de los *studia humanitatis* a los profesores y académicos universitarios, se podía experimentar la gracia y elocuencia con lo que lo hacían, demostrando, no sólo un dominio gramatical sobre el latín, sino, y sobre todo, un poder de persuasión psicológica que rayaba en el entusiasmo y la admiración por el orador y por el contenido que podía aprenderse en su curso.

Alabar la elocuencia y el deseo de cautivar el interés de los públicos cautivados por la belleza expresiva siempre fue un signo de cultura y distinción entre los humanistas. Poliziano o Valla son ejemplos de italianos reputados en lo mencionado, como Nebrija y Brocar lo fueron de España. Pero lo que nos interesa apuntar es la confianza firme que los humanistas, gramáticos, juristas, y filólogos tenían en el poder de la palabra cuando esta se encontraba bien articulada por estrictas reglas léxicas y gramaticales. Cuando esto sucedía, el discurso elocuente, la argumentación bien sostenida o el razonamiento pulcro e impecable podrían tener la capacidad de movilizar conductas, cambiar pareceres, destruir enemigos, azuzar voluntades. Por ello, las *humanitas*, no debían recibirse pasivamente, sino una doctrina que debía conquistarse en un largo y sostenido trabajo de estudio y aplicación. Francisco Rico lo expresa de esta manera en su obra *El sueño del humanismo*:

> (...) la auténtica libertad humana se ejerce a través del lenguaje, a través de las disciplinas, ya en la vida civil, ya en la contemplación. Porque con esas herramientas puede el hombre dominar la tierra, edificar la sociedad, obtener todo conocimiento y

[105] Los tropos retóricos son figuras del lenguaje que cambian el significado literal de una palabra por uno figurado, para añadir estilo y profundidad al discurso, como la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la hipérbole. También incluyen figuras más complejas como la alegoría, la ironía y la perífrasis, que operan en la construcción de frases y oraciones.

> ser, así, todas las cosas (un microcosmos), realizar verdaderamente las posibilidades divinas que le promete el haber sido creado a semejanza de Dios (Rico, 1993: 171).

La facultad inventiva e ingeniosa del hombre, antes de ser depositada en la razón o en las técnicas materiales de transformación de la materia, los humanistas la depositaban en la palabra poética, en la palabra metafórica, en el buen decir y escribir.

Humberto Martínez, al reseñar en la Revista *Fuentes Humanísticas* el libro *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra* (1993) del discípulo heterodoxo de Heidegger, Ernesto Grassi, sostiene que para los humanistas del Renacimiento la palabra poética y retórica adquiere una primacía y un cometido propio sobre el pensamiento y el lenguaje racionales. Que a la palabra lógico-racional de la tradición onto-teológica occidental, los humanistas le oponen la palabra metafórica, la palabra poética y la ironía, lo que hacen patente lo que el pensar y el hablar racional no son capaces de desvelar[106]. Es el lenguaje poético, alegórico y no el lógico el que tiene la misión de hacer accesible el sentido del ser, de la cosa. Lo originario, lo indecible, lo primigenio e insondable, no es susceptible de ser manifestado directamente.

Para Ernesto Grassi (2006) es la palabra indicativa / evocativa y no la demostrativa la que puede respetar la manifestación del fenómeno del "aquí" y el "ahora", y lo hace por medio de metáforas, del lenguaje mítico-poético y no racional. En este sentido, y contra la postura hegemónica, Grassi sostiene que el humanismo es una filosofía por derecho propio, pero radicalmente diferente de las filosofías racionalistas que existieron en la antigüedad clásica o en la escolástica medieval. Todavía en Cassirer, -en continuidad con lo que dejó sembrado en la mentalidad de cientos de historiadores, J. Burckhardt-, se podía observar que el humanismo era pensado como una "pre-filosofía" cercana al sentido común o, a lo sumo, una antropología literaria. Lectura que emanaba del triunfo moderno de un racionalismo

[106] Tomamos muy en serio estas palabras porque si hay algo que todavía es defendible, rescatable y recuperable de los restos dejados por el declive o derrumbamiento de la tradición humanista en el aciago presente transhumano, es justamente este aspecto que defendía Grassi contra la -según él- lectura unidimensional que hacía Heidegger del humanismo general, y del italiano en particular. Para Grassi, el *logos* poético desvela lo oculto, hace acontecer el ser, permite realizar la aperturidad óntico-ontológica del *Dasein* humano. Para este tema me remito a su obra, *Heidegger y el problema del humanismo* (2006).

clásico e ilustrado y sagaz en sus juicios clasificatorios y jerárquicos, que se extiende por toda la Europa del periodo clásico desde Descartes a Kant:

> Estimaba mucho la elocuencia y estaba prendado de la poesía, pero pensaba que una y otra eran dones del espíritu más bien que frutos del estudio. Los que poseen un razonamiento más robusto y digieren mejor sus pensamientos con el fin de hacerlos claros e inteligibles, serán siempre los que mejor convenzan de lo que se propongan, aunque no hablen más que bajo-bretón ni hayan aprendido nunca retórica, (R. Descartes, 1980: 9)

Efectivamente, las humanidades no aportan ningún fundamento claro y distinto, y menos, podrían servir para encontrar en ellas certezas apodícticas o verdades indubitables. Descartes estaba convencido de poder presentar su método a espíritus más originales fuera de la tradición humanística, que sólo se dedicaban a cultivar la *litterae.* Grassi pensaba, y en eso lleva razón, que esta postura racionalista remonta su raíces hasta los mismos griegos quienes establecieron que la verdad y el conocimiento de las cosas sólo pueden realizarse por las vías de la razón, por el *nous* que verdaderamente "conoce" la esencia (*ousía*) de las cosas, de aprehenderlas en el concepto, atraparlas en una definición racional, y expresarlas en un lenguaje que pueda abstraer el ser del ente en una adecuada representación, sustraída de todo condicionamiento espacio - temporal. El *logos* representacional reclama el concepto (Hegel), y todo lo demás, quedará adscrito a los accidentes y al cambio. A la postre este será el método de la ciencia moderna que Heidegger hizo remontar hasta los griegos de la antigüedad, aquellos que olvidaron el sentido de la pregunta por el ser, a favor del ente esclarecido por la *ratio*.

Lo que "es", es lo que persiste, lo "siempre y en todas partes" de Aristóteles, dicho en términos kantianos, lo que es por siempre "necesario" y "universal". Por ello, la definición racional (*ratio*) del ente (*res*) será superior -en términos epistémicos- a la palabra creadora, al *verbum* poético que conlleva siempre el peligro de *imaginar* lo que no *es*, y por esto mismo, será incapaz de contemplar el *eidos* imperecedero del ente, lo que llevó a Platón a promulgar el destierro de los poetas de su República ideal.

El lenguaje verdadero será el que pueda concordar con el ente fijado por la razón. La ontología será antepuesta al lenguaje y la metafísica será el fundamento de toda poética excluyendo de ella todo significado múltiple y figurado de las palabras, y esto "por lo absurdo de una ontología que, como la de los sofistas, sólo tratase de accidentes"[107].

Sin embargo, se sabe extensamente que el humanismo, especialmente el que parte de Dante, Petrarca, Bruni, Pontano, Guarino, Valle y Salutati, reconoce que lo distintivo del ser humano es que posee *logos*. Término filosófico que está presente en vocablos como lógica, y diálogo, y que por lo general los diccionarios definen como "razón" o "racionalidad", auspiciados como están por la idea aristotélica que define al hombre como animal racional. Pero, el mismo Aristóteles también dice que esa racionalidad del hombre lo caracteriza también como un ser social y comunicativo, es decir, que tiene logos, palabra, que tiene la capacidad de discursar, articular palabras, dialogar y persuadir. Por este doble significado de logos, es que Brenno Kenji Kaneyasu afirma en su texto *La doble cara del humanismo: el hombre como medida de todas las cosas*, publicado en un número especial de la revista *Disputatio* de la Universidad de Salamanca dedicado a la actualidad del humanismo:

> Con el logos, la historia del humanismo se divide en dos partes, interdependientes, entrelazadas y en constante tensión: por un lado, el logos como «razón» nos lleva por los caminos de la filosofía y la ciencia, caminos que en algún momento fueron uno solo y que, siguiendo a Descartes y al Kant de la primera Crítica, permanecen más o menos unidos en los departamentos de filosofía analítica de las universidades angloamericanas. Por otro lado, el logos como «discurso», «lenguaje», «palabra» nos lleva por los caminos de la retórica y las artes liberales, disciplinas que conforman lo que comúnmente se llama «humanidades» (Kenji, 2019: 96)

Dos sendas que coexisten en la tradición filosófica de occidente y que llega al humanismo sin mayores cambios, a pesar de que para los maestros que se dedican a los s*tudia humanitatis*, el logos primordial no será el racional, sino el *logos* poético, retórico. En este sentido continúa explicandonos Kenji en el texto mencionado:

> Es curioso y revelador que estas dos sendas de la historia del humanismo se perciban, desde el inicio, como rivales. Es conocida la doble hostilidad de Platón hacia la retórica de los sofistas, por un lado, y hacia las construcciones de los poetas, por otro, ambos defensores de otro logos, otra lógica: una lógica circunstancial y relativista por parte de los sofistas, que siempre toma en

[107] En este punto nos remitimos a la obra de Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles* (1974: 131)

> cuenta quién habla y a quién se habla; y una lógica analógica-metafórica por parte de los poetas, que busca la identidad en la diferencia —¿qué es la metáfora sino eso?— y la diferencia en la identidad —¿sería otra cosa la ambigüedad, la pluralidad de sentidos y voces que habitan la épica y el teatro griegos? En ambos casos, ese otro logos —el logos de los retóricos y los poetas— parecía apropiarse justamente de aquellos elementos que el logos filosófico de Platón y la filosofía que se origina en él abominaba: lo contradictorio, lo particular, lo contextual. En respuesta a cada uno de estos elementos centrales del logos como retórica, el logos como razón contraponía la identidad, lo universal, lo absoluto (Kenji, 2019: 96).

Desde los sofistas griegos el lenguaje prueba su potencia creadora, comunicativa y persuasiva, -y no sólo denotativa y descriptiva o definitoria-, en la facticidad del momento expresivo, en el "ahora" de una experiencia del aquí, del *ahí* del ser en-un-mundo que se nos muestra relacionado de suyo con el lenguaje (metafórico). Es desde esa condición de arrojado al mundo y al lenguaje que el humano (*Dasein*) habita en el lenguaje siendo en cada momento que habla (*rede*). Su *ahí* existencial determina ese "centro" desde el cual el hombre enuncia su palabra y con la cual mide su entendimiento de él y de sí mismo. No es casualidad que haya sido un sofista[108] -Protágoras- quien inmortalizó esa celebérrima frase: "el hombre es la medida de todas las cosas", cuando "hombre" mienta en especial su *ser logos*. Martinez -siguiendo en ello a Grassi- nos lo precisa al afirmar:

> Los humanistas encuentran que es el lenguaje poético, metafórico, mítico, analógico, el único que puede dar cuenta del sentido en que un ente se nos revela de manera distinta en diversas situaciones y al que hay que responder adecuadamente por medio de la palabra. Y es ésta -la palabra poética- la que "fijará" y determinará al "ente" en cada momento de su carácter histórico. Hay una transparencia y un desvelamiento que opera la expresión poética. En autores como Salutati, la "poesía" es la forma originaria del saber" (Martínez, 2019: 118).

Debemos decir que es el segundo Heidegger el que está detrás de la defensa que esgrime Grassi del humanismo italiano, deseando con ello "corregir" a su maestro en la

[108] Barbara Cassin, en *El efecto sofístico* (2008), plantea -con suficiencia de causa- la curiosa y atrevida tesis de que los sofistas son el *alter ego* de los filósofos, en especial, de los filósofos metafísicos, con Sócrates y Platón a la cabeza. En su actitud de no filosofar, cuando discurren de cualquier tema de interés ocasional, el sofista arrincona al filósofo en su trinchera obligándolo a tomar la defensa de la verdad, del ser, del fundamento.

interpretación que tenía del humanismo latino. Grassi ve una coincidencia hermenéutica al atribuir ambos al lenguaje poético una cualidad o capacidad de iluminar la senda del ser y con ello manifestar una vida y un habitar apropiador del misterio que conlleva ser-en-el-mundo, sobre todo, cuando ese mundo se ha extraviado hasta el paroxismo en los modos de vida cibernético, propio de la *Gestell* moderna. Para Grassi los humanistas latinos antecedieron a Hölderlin, y el Renacimiento italiano, al idealismo alemán y al romanticismo de los siglos XVIII y XIX.

Sin embargo, hay que ser enfáticos al afirmar que Grassi no es un mero intérprete del humanismo en clave heideggeriana, sino, que reconociendo la originalidad del pensamiento de su maestro, polemiza con la interpretación de éste al pensar el humanismo como un antropomorfismo ingenuo:

> Uno de los problemas centrales del humanismo, empero, no es el hombre, sino la cuestión del contexto originario, del horizonte o "patencia" en el que aparecen el hombre y su mundo. Lo sorprendente, que usualmente se pasa por alto, es que estos problemas no son tratados en el humanismo por medio de una confrontación especulativa lógica con la metafísica tradicional, sino más bien en términos de análisis e interpretación del lenguaje, especialmente del lenguaje poético (Grassi, 2006: 10).

No será en los análisis lógicos del lenguaje, ni en la verdad entendida como correspondencia donde Grassi ubica el valor filosófico del lenguaje poético en el humanismo italiano:

> El problema del lenguaje trae a la luz la cuestión decisiva de la relación entre palabra y objeto, entre verba y res. Aparejado a esto va el reconocimiento de que la "cosa" (res) revela su significado sólo en y por medio de la palabra (verbum). (...) Ya no preguntamos más por la relación lógica entre cosa y pensamiento o por la verdad lógica, sino más bien por la aparición histórica de la cosa en el lenguaje, por la cual se revela un mundo diferente (Grassi: 10).

En este sentido escribe Jéssica Sánchez Espollanque, en su artículo sobre el papel rehabilitador que del humanismo hiciera E. Grassi:

> (...) lo que Grassi viene a proponer a propósito de esta cuestión es un paralelismo entre el planteamiento humanista (crítico de la preeminencia del lenguaje racional) y

> el heideggeriano (que hace lo propio a través de su crítica a la Metafísica tradicional), basado en la convicción de que el problema del Ser no puede resolverse partiendo del problema de los entes. Dicho en otras palabras: a pesar de la mala interpretación que, a juicio de Grassi, Heidegger lleva a cabo del pensamiento humanista (al que considera un eslabón más de la cadena de la Metafísica occidental, esto es, de la cadena del olvido del Ser), Grassi cree que su maestro no hizo otra cosa que mantener una tesis similar a la de algunos humanistas del Renacimiento, a saber: la defensa del valor especulativo de la poesía y de la retórica (Sánchez, 2011: 29).

En otras palabras, Grassi ha sido el filósofo que ha reivindicado el valor filosófico del humanismo en tanto este ha sido un estudio riguroso de la Antigüedad, en la medida, en que ellos -los humanistas italianos, y algunos españoles- han sabido llevar los saberes de la retórica e incluso de la filología a niveles hermenéuticos relacionados con el ser, y no sólo históricos o literarios, saberes que sólo se abocaron al ente. Este error se debió a que Heidegger -según Grassi- interpreta el humanismo al interior de la historia de la metafísica entendida como la historia de un olvido esencial, y por ende, como una mera continuidad histórica del racionalismo antropocéntrico:

> (...) el problema de semejante errónea interpretación por parte de Heidegger se encuentra en que éste había dado por supuesto que todo humanismo comienza con una definición de 'la esencia' del hombre; o sea, que todo humanismo parte del problema del ente hombre y no del ser. En cambio, para el filósofo milanés existe una corriente dentro del Humanismo renacentista que parte del problema de la preeminencia de la palabra, al que, como hemos mencionado anteriormente, denomina "humanismo retórico". El problema radica en que dicha corriente humanista ha sido prácticamente sepultada y olvidada por la tradición racionalista (es decir, aquélla en la que se basa Heidegger para interpretar el Humanismo) (Sanchez, 2011: 30).

Para Grassi, Heidegger no conoció la verdadera tradición humanista, -que aquel denomina "humanismo retórico"- y sólo siguió la interpretación tradicional que ve a lo sumo una "filosofía antropológica" que quedó circunscrita al neoplatonismo iniciado por Marsilio

Ficino[109] y Pico della Mirandola que considera la *hominis dignitate* como problema fundamental de la filosofía.

Para concluir este punto, Sánchez termina afirmando:

> (...) la cuestión fundamental radica en que la tesis principal del humanismo retórico en torno a la importancia filosófica de la retórica, según Grassi, es la misma que posteriormente Heidegger, pese a su actitud antihumanista, quiere establecer: que gracias a la actividad retórica y poética —no a la de la razón abstracta— el hombre es capaz de percibir el desvelarse del Ser, captar el Ser en su historicidad; lo que, en última instancia, supone la negación de la preeminencia del problema de la "verdad" de los entes y la afirmación de la importancia del problema del originario desvelarse del Ser de los entes (Sanchez, 2011: 30).

Lo que debemos rescatar de este debate en torno a si el humanismo posee únicamente un carácter metafísico, antropológico y literario - erudito, un mero periodo de transición entre la Edad Media y la Modernidad, un propulsor del idealismo alemán, o si, en cambio, el humanismo posee una fuerza especulativa tal que atendiendo al asunto de la palabra (retórica) se remite al problema de lo *originario* del mundo humano, al "claro" o apertura en la que tanto hombre, cosas y mundo aparecen conminando al lenguaje poético a emerger como el medio más adecuado de expresión. Es en la poesía -por ejemplo, de un Petrarca- donde el ser se desvela en nuestra humanidad acaeciendo como pertenencia a la tierra:

Cuando la noche expulsa el claro día,
y nuestra oscuridad brinda a otra alba,
miro contrariado el crudo cielo,
que me ha compuesto de sensible tierra;
y maldigo el día aquel que vi la lumbre
que me hace parecer criado en selva[110].

[109] También cabría decir que hay autores -como el mencionado profesor Humberto Martinez- que consideran que tampoco M. Ficino como N. de Cusa son exclusivamente metafísicos (como, en cambio, sí los considera Grassi) ya que ambos en algunos de sus escritos emplean el lenguaje mítico-poético-espiritual propio de la intuición intelectual, que se caracteriza por ser a-conceptual, metafórico, místico y evocativo de una experiencia inefable. *Di Amore* como la *Docta Ignorantia* serían ejemplo de esto.

[110] Primera estrofa del poema *para todo animal que habita tierra*. Fragmento XXII, Cancionero I. Edit. Cátedra. Colección Letras Universales. 2006.

Retomando el planteamiento de Grassi sobre el humanismo retórico como fuerza poética desveladora del ser, por lo tanto, de alcance ontológico (en el sentido heideggeriano) y no metafísico, debemos proceder a aclarar cómo interpretan los humanistas el papel de la retórica *filosóficamente* asumida. Es decir, cómo el estudio de la retórica como su asimilación subjetiva demostrada por el uso elocuente y persuasivo del lenguaje, demuestra una subjetivación más allá de la *ratio* cartesiana, capaz de exaltar la existencia, fundar la historicidad de un pueblo, crear comunidad de pertenencia o sublimar la finitud desgarrada[111].

3. Retórica y Filosofía en el Renacimiento.

Repetir, como algunos, que el Humanismo fue un fenómeno no 'filosófico', puramente literario y retórico, y que los humanistas sólo fueron maestros de elocuencia y de gramática, significa ante todo dar por aceptada una visión del filosofar que, por el contrario, se encuentra en discusión; significa también no comprender adecuadamente, esos studia humanitatis, esa 'retórica', esa 'literatura'.

Garin,1983

El lenguaje no es una herramienta de que se pueda disponer, sino el fenómeno que dispone de la más alta posibilidad del ser del hombre

Martin Heidegger, *La esencia de la poesía.* 1983

Fue Aristóteles quien puso a la retórica en el centro de sus estudios filosóficos sobre la *polis*. Comprendió que el lenguaje persuasivo, oral o escrito, no sólo servía para conmover o influir en las audiencias que asistían al ágora griega, sino que -y tal vez, por ello mismo, se

[111] En el capítulo siguiente dedicado al "anti humanismo" de Heidegger ampliaremos la propuesta de Grassi de ver en Dante, Brumi, Boccaccio, Salutati y Vico, -autores primordiales del humanismo poético-, que también, al igual que Heidegger, intuyeron y "pensaron" la relación de co-pertenencia del *ser* al *Dasein* en el claro primordial de su acontecer, y que nosotros rescataremos a la hora de hacerlo dialogar con un posthumanismo sensible tanto a la diferencia ontológica como con un budismo que mucho tienen que decir a este respecto.

trata de una dimensión esencial de la vida humana, política y racional. No se trata sólo de saber las reglas técnicas -los tropos- para aprender a escribir y hablar bien, sino que su estudio nos permite comprender cómo la *palabra produce verdad,* opinión, acción y comunidad. El ágora fue un espacio vital para la democracia griega, era donde la asamblea de ciudadanos libres tomaba las decisiones en base al discurso bien articulado, convincente y veraz. Lo mismo pasaba en los tribunales y en la educación. La técnica retórica se volvía necesaria para la vida pública.

Así como la dialéctica permitía el examen racional de un diálogo, la retórica se encargaba de comunicar ese mensaje persuasivamente a un auditorio. Tanto la dialéctica como la retórica comparten lo verosímil, lo debatible, y por extensión, el interés por la comunicación humana. En las antípodas de una visión decadente y moderna que ve en la retórica el arte de manipular y mover masas, Aristóteles la ve como una forma de razón práctica, un *logos* que gobierna la acción mancomunada.

Existe un vínculo fraterno entre el arte retórico que emplea técnicas y métodos para construir argumentos lógicos, veraces, y persuasivos, -lo que dará credibilidad y un *ethos* especial al orador-, y la conexión atenta y emocional (*pathos*) con el público. La *doxa* "correcta"[112] y aceptada públicamente dependerá notablemente de este arte de la palabra. Con la retórica Aristóteles dota de un método al discurso (persuasivo) para convertir lo opinable en algo racionalmente argumentado.

Aristóteles sabe que la vida cotidiana y pública del ser humano es un ámbito de verdades relativas, donde rara vez hay verdades absolutas, donde el diálogo es el vínculo que arma la paz o la guerra, por ello afirmará que el hombre es *zoon logon echon*, un ser viviente que tiene *logos*, pero donde logos no es solo palabra racional, o simplemente razón, sino palabra significativa, el medio por el cual *bios politikon* manifiesta lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo perjudicial. Estudiar la retórica es, entonces, comprender cómo el logos configura lo humano mismo. A través del discurso, los hombres construyen comunidad, deliberan sobre él y se orientan hacia la virtud. Es por medio del diálogo virtuoso que se

[112] Aristóteles distingue entre *episteme* (conocimiento) y *doxa* (opinión). La primera es un conocimiento necesario y riguroso, la segunda es lo probable o razonable. La retórica se encarga de la segunda categoría.

configura la razón ética y, por ende, una comunidad políticamente sana. Reconociendo el poder persuasivo del lenguaje, Aristóteles busca hacer razonable la persuasión, integrando la ética y la prudencia (*phronesis*) a la praxis[113]. Esto explica, en buena medida, el rechazo que los griegos de la época clásica tenían hacia los sofistas, los cuales eran leídos como "sabios" oradores que enseñaban cómo usar el lenguaje para manipular audiencias. Incluso Kant, en su *Crítica del juicio*, definía a la retórica como "el arte de engañar mediante la apariencia hermosa" (Kant: 1984).

No es una casualidad que el poeta y ensayista mexicano Octavio Paz, en su obra Posdata, de 1970, haya afirmado: *Cuando una sociedad se corrompe, lo primero que se gangrena es el lenguaje,* pues lenguaje, democracia y mundo / civilización están relacionados inextricablemente. Teniendo a sus espaldas la tradición antigua sobre el papel de la retórica y el lenguaje en la vida política de los pueblos, pensadores y escritores, de George Orwel a Heidegger, han hecho notar esta relación como síntoma de esplendor civilizatorio o de decadencia moral[114]. El escritor, editor, y traductor venezolano, Teódulo López Meléndez, reflexionando en un ensayo sobre el paralelo que hay entre política y lenguaje, y a propósito de Orwell, comenta:

> La política como discurso ha sido objeto de estudios desde hace mucho tiempo, en particular el lenguaje que corresponde al totalitarismo. George Orwell lo abordó en su obra fundamental 1984, pero también hay consideraciones suyas muy interesantes en un artículo publicado en 1946 bajo el título "La política y el lenguaje inglés", donde insiste como la decadencia del lenguaje tiene causas políticas y económicas y de cómo el lenguaje se vuelve tosco por lo disparatado de nuestros pensamientos, pero al mismo tiempo la dejadez de nuestro lenguaje hace que pensemos disparates. Orwel observa como la voz de los políticos va careciendo de lenguaje nuevo, llenándose más bien de oscuras vaguedades[115].

---

[113] "La facultad de considerar en cada caso lo que puede ser persuasivo" (Retórica, I, 2, 1355b).

[114] Mariano Sverdloff, en su artículo *Retóricas de la decadencia: los tópicos de los discursos sobre la declinación desde la antigüedad hasta la modernidad, nos aclara que: "*Los antiguos no pensaban la "decadencia" como un concepto opuesto al de "progreso", precisamente porque no tenían una idea de "progreso" similar a la moderna, entendida ésta como un avance general de la humanidad en todos los planos (Sverdloff, M, 2015). Sin embargo, nos dice, que sí tenían una idea de caída o deterioro o mutabilidad, tópicos que se encuentran desde Hesíodo, Platón y Aristóteles hasta los historiadores romanos como Tucídides y Polibio. Recordemos como muestra, la frase fúnebre de Pericles: *"todo lo que es decae"* (Th., 2.64.3).

[115] Teódulo López Meléndez (2015). Ensayo presentado en la web de Ediciones Siglo XXI: https://teodulolopezmelendez.wordpress.com/2015/03/07/politica-y-lenguaje-deterioro-paralelo.

Retomando la relación entre retórica y filosofía debemos recordar que fueron los humanistas del Renacimiento los que empezaron a reflexionar el problema de la palabra filosóficamente por medio de la valoración de la poesía y la retórica, a las cuales el racionalismo posterior y la metafísica tradicional negaban cualquier papel especulativo (Grassi, 1992). Este humanismo retórico empezó con Petrarca, Bruni, Poliziano, autores cuyas obras tenían inquietudes[116] ético-políticos, y cuya misión moral consistía en presentar y defender la retórica y la elocuencia como disciplinas propiamente filosóficas y necesarias para la vida civil. Sin embargo, no hay que olvidar, según Grassi, que había una segunda corriente humanista, de corte antropológico y metafísico, cronológicamente posterior, -siglo XV- que dejará de lado estas inquietudes subjetivas y contemplativas[117] de los primeros poetas italianos.

Fundamentalmente será con Marsilio Ficino y su proyecto de reconciliación de la escuela neoplatónica con el aristotelismo y el cristianismo donde este segundo tipo de humanismo cobrará relevancia, y esto, debido -otra vez, según Grassi- al cambio político y cultural efectuado entre la república de Florencia y el establecimiento en el poder de los Médicis. Jessica Sánchez puntualiza este aspecto histórico de la siguiente manera:

> En este primer humanismo se considera que la dignidad humana ya no está en seguir los dictados de Dios sino en la actividad que el hombre realiza en el mundo. En cambio, a partir de Ficino y con el humanismo antropológico o humanismo platónico se vuelve a pensar que la nobleza humana se encuentra en su esencia divina (Sánchez, 2011: 9)

Es verdad que algunos autores como Eugenio Garin sostienen que este giro hacia la metafísica, o de un humanismo cívico a otro cortesano, se debió a cierto hartazgo evasivo con la crisis política, pero, sobre todo, con el uso evasivo de los aspectos estilísticos del

---

[116] El concepto de "inquietud" nos será crucial a la hora de configurar los modos de subjetivación humanistas heredados del renacimiento y la antigüedad greco-latina. La inquietud de sí, por ejemplo, en los últimos trabajos de Michel Foucault, es el detonante subjetivo para romper con las subjetivaciones biopolíticas y disciplinarias, orientando al sujeto hacia una transformación de sí mismo.

[117] A lo largo de esta tesis veremos que hay dos clases de "contemplaciones" humanistas. Una se deriva del desgarro subjetivo que contempla justamente la presencia de la existencia humana en el mundo poéticamente, - cosa que acercará este humanismo al segundo Heidegger, como lo piensa Ernesto Grassi. La segunda clase de contemplación es la metafísica, de origen platónico, que en relación al cristianismo hermético y primitivo de algunos "humanistas esotéricos" como Ficino, Giordano Bruno, Nicolás de Cusa, encontraron inspiración en las obras del maestro Eckhart y Dionisos Aeropagita. Para ellos contemplar significa acercarse a Dios por medio de una experiencia extática. Veremos que ambas contemplaciones no están del todo separadas, como usualmente se cree. Esto lo veremos en el quinto capítulo que relaciona al segundo Heidegger con el budismo, encontrando en el posthumanismo existencial de Francesca Ferrando, una novedosa continuidad.

discurso. Hubo cierta exageración de algunos retóricos a dedicarse solamente a meras discusiones gramaticales, perdiéndose el foco de la dimensión formativa, ética-política, que tenían los humanistas originales.

El redescubrimiento de Platón tuvo tanto impacto en los humanistas de finales del *Quattrocento* que impactó en otra cosmovisión del hombre, eclipsando la preeminencia de la vida activa sobre la contemplativa. Otra clave para comprender este giro es la discusión que los humanistas entablaron acerca de la *dignidad humana*, tema que desplazó la idea de que la dignidad se debe a una praxis ética, a otra que, por una vía cristiano-platónicas, vislumbre la necesidad del hombre a aspirar a Dios para perfeccionarse.

> En este primer humanismo se considera que la dignidad humana ya no está en seguir los dictados de Dios sino en la actividad que el hombre realiza en el mundo. En cambio, a partir de Ficino y con el humanismo antropológico o humanismo platónico se vuelve a pensar que la nobleza humana se encuentra en su esencia divina (Sánchez, 2011: 10)

Dejando, por ahora, este segundo y no menos importante humanismo, retomemos los orígenes del humanismo donde la palabra poética y la retórica filosófica eran los medios formativos de una subjetividad sensible a la verdad del acontecer del logos en el mundo, o a la inversa, de un mundo aconteciendo en el logos humano, creando comunidad, historicidad, y, sobre todo, acción transformadora.

> El discurso retórico, a diferencia del racional, representa un discurso subjetivo e histórico. Con él no se obtendrá nada que sea válido para todo tiempo y lugar, sino que atiende a una situación y un contexto determinados, (...) En cambio, el discurso racional pretende ser, como hemos recordado, objetivo y ahistórico, ya que excluye todo lo cambiante (Sánchez, 2011: 11 -12)

Excluye lo cambiante, porque el discurso racional busca verdades permanentes, evidentes, indubitables, universales y necesarias, abstractas, en definitiva. En cambio, el saber retórico y poético se adecua a la situación, no se rige por reglas fijas e invariables, obedece más a una *phronesis* discursiva que a una *episteme* científica. El uso de imágenes, metáforas, fantasías, de alegorías mitológicas y de vocablos populares preñados de connotaciones comunitarias, tendrán un valor simbólico exaltado, contrario a las palabras desconectadas de la realidad que se usan en el discurso racional, pues la palabra y la cosa mantienen, en el filosofar retórico, una comunión sagrada, a tal punto, que en quienes lean

poesía podrá manifestarse en ellos sentimientos munificientes, o momentos que colinda con las epifanías religiosas:

> (...) asumir esta consideración filosófica de la retórica trae como consecuencia un cambio radical en la interpretación tradicional de la filosofía, a saber, el reconocimiento de la capacidad cognoscitiva del «ingenio». Con los humanistas, el ingenio, como facultad humana, adquiere un poder que había sido olvidado por la historia del pensamiento. Sólo por la fuerza del ingenio, y no a partir de la razón, veremos que es posible captar y expresar metafóricamente las relaciones de semejanza entre las cosas que han dado lugar a todas las creaciones humanas. La lógica ingeniosa se encuentra, por tanto, bajo esta nueva consideración de la filosofía. Una filosofía, pues, que lejos de negar la traslación de significaciones apuesta por un conocimiento fruto de la elocución metafórica (J. Sánchez: 28).

El ingenio en el empleo de la palabra poética y metafórica será el encargado de llevar la experiencia del mundo a su nivel originario, es decir, y más allá del ámbito literario, a la *casa del ser* para usar una célebre expresión heideggeriana empleada en su carta sobre el humanismo. Para los humanistas el uso de la metáfora no se reduce al ámbito literario, porque estos filósofos consideran que el pensar metafórico se encuentra en la base del conocimiento humano, siendo además el modo originario del saber (Sánchez: 15).

La metáfora muestra lo que la deducción desde primeros principios no puede revelar la unión inextricable entre palabra, pensamiento y ser[118]. La metáfora nombra la esencia mutable y transfigurada de las cosas, las *hace ser* en su movilidad histórica y lingüística como ya lo había previsto Giambattista Vico:

> Por esta razón, para Vico, la tópica (el arte del descubrimiento, de la invención) precede a la crítica (arte de la argumentación), puesto que sería el ingenio la facultad inventiva encargada de mostrar al hombre las similitudes entre las cosas, a partir de las cuales comienza a razonar y a juzgar críticamente. De todo lo cual puede concluirse que la tarea de establecer las relaciones entre las cosas no pueda ser deductiva, sino ingeniosa, esto es, inventiva. De ahí que, a su vez, podamos inferir la preeminencia ontológica de la metáfora (Sánchez: 15)

Poliziano, también hermanó filología y filosofía, siempre y cuando aceptemos lo que ellos proponían; el carácter retórico del pensar verdadero. Como nos lo recuerda Jessica Sánchez, el Toscano creía al igual que Aristóteles, que el hombre es por naturaleza un

[118] La relación íntima entre pensamiento y ser en el logos creador es lo que vio Heidegger en el poema de Parménides, relación que fue obliterada por el racionalismo socrático - platónico.

philomythos, un fabulador amante de los mitos, porque el asombro que en ellos reverbera es el mismo que inició la filosofía. El gramático es el filósofo del humanismo retórico, porque su labor es "interpretar" la palabra antigua mediante la imaginación hermenéutica y el ingenio creador y no mediante la abstracción conceptual. Se trata de una filosofía dialogante, que dialoga y conversa con el texto.

Podemos decir, en este contexto, que esta visión entusiasta y generativa que contiene el logos poético la volveremos a encontrar en los poetas románticos, en Hölderlin, por ejemplo. Para Heidegger, Hölderlin no es solo un poeta —es un *pensador del ser* cuya palabra poética guarda y cobija una verdad ontológica y epocal. Los poemas del autor de Hiperión tienen la virtud de devolvernos el *decir del ser* desde el asombro y la relevación y no desde la abstracción: "El poeta nombra lo sagrado, y en su decir funda lo que permanece." (Heidegger, 1989 b)

En textos como *El origen de la obra de arte* (2010) y *Construir, habitar, pensar* (2015) Heidegger asocia la palabra poética con el habitar sobre la tierra bajo el cielo. Y es Hölderlin quien expresa este habitar en la forma más alta, porque el poeta es quien funda el lugar del hombre entre los dioses y la tierra, quien recuerda el modo en que los mortales están llamados a vivir. En *poéticamente habita el hombre* (1994)*,* Heidegger pregunta:

> ¿Quién, entonces, entre los que reflexionan, se atreve a declarar, sin meditarlo y desde una altura un tanto problemática, que el habitar y el poetizar son incompatibles? Tal vez ambos son compatibles. Más aún: tal vez, incluso, uno lleva al otro, a saber, que éste, el habitar, reposa en aquél, lo poético (Heidegger, 1994: 166)

En el *Origen de la obra de arte,* Heidegger escribe que "la esencia de la poesía es la fundación de la verdad (1988), donde fundación significa "otorgamiento", "asentamiento" y "comienzo", y "verdad" un proceso de desvelamiento o desocultamiento, traducción aproximada -según los expertos heideggerianos-, de la palabra griega *aletheia*. La verdad comprendida como revelación, o desvelamiento, aproxima a Heidegger, -más allá de sus intenciones- con el *verbum* poético humanista. Como lo señala Roger Scruton (2019), en su texto *Poesía y Verdad*:

> «La verdad», escribe él, «es el combate primigenio en el que se disputa, en cada caso de una manera, ese espacio en el que se adentra y desde el que se retira todo lo que se muestra y retrae como ente». La verdad es un proceso que se gana a través de la realidad de las cosas. Esta realidad consiste en lo que muestran las cosas, y lo que ellas retienen, cuando son puestas al descubierto. Y la poesía juega una parte especial en este proceso: es un «surgimiento» que también es un «otorgamiento» (Scruton, 2019: 19)

Lo que la poesía otorga al existente humano es levantar el velo de lo ente a favor de una aperturidad abismal manifestante. No es por casualidad, que desde este punto de vista, la poesía colinda con lo sagrado. Muchas religiones y espiritualidades desde antiguo nos han advertido sobre la opacidad en la que vive el hombre cotidiano, ya sea este el hombre masa de Ortega y Gasset, o el hombre sin atributos de Musil, en definitiva, el hombre alienado de la cultura instrumental al decir de la Escuela de Frankfurt.

A su vez, estas religiones ofrecen esclarecer espiritualmente esa opacidad, o ignorancia primordial, por medio de otras formas de conocimiento. A través de ejercicios espirituales tales como la oración, la plegaria, la meditación, el ayuno, o la recitación litúrgica de sílabas sagradas, prometen purificar la visión mundana, despejar el "velo de maya" y al fin poder ver la verdad de las cosas desde el "ojo de Dios". Heidegger con su pensar meditativo nos ofrece una versión secular de esta idea, y ve en los poetas los misioneros más representativos de esta:

> (...) al atribuir el proceso de revelación a la poesía –en otras palabras, a un producto humano, en el cual el significado es a la vez creado por los seres humanos como también «otorgado» por ellos– se puede entender que él aboga por la revelación sin Dios. En esto estuvo de acuerdo con el poeta Rainer Maria Rilke, quien, (...) es la verdadera inspiración para la visión de Heidegger de la poesía (Scruton, 2019: 19).

Hemos hecho este brevísimo repaso por algunas ideas de Heidegger y la poesía sólo para dejar refrendado lo que Ernesto Grassi afirmaba sobre la cercanía entre el primer humanismo de corte retórico y metafórico, y la obra de su maestro. Relación que dejaremos subrayado cuando, a continuación, hagamos una caracterización sumaria de lo que implica el dispositivo de subjetivación humanista, el cual, por lo tratado hasta ahora, se puede discriminar en dos modalidades, uno antropocéntrico y metafísico, que se asemeja a los

dispositivos biopolíticos y disciplinarios descritos y analizados por Michel Foucault[119], y otro, una subjetivación de apertura al misterio, que partiendo de la *inquietud de sí*, genera una subjetividad filosófica que experimenta el mundo en la medida en que es poetizado metafóricamente, lo que conlleva unos modos de vida transfigurada y atenta al acontecer del mundo.

4. Los modelos humanistas de subjetivación en la Grecia clásica y la Ilustración alemana.

Antes de proponer al final de este capítulo un modo de caracterizar la subjetivación humanista en general, debemos tratar brevemente de describir el bastidor histórico a partir del cual estos procesos se ponen en marcha, permitiéndonos, además, encontrar disponible el conjunto de valores, ideales, normas, protocolos, prácticas, reglas y ejercicios que materializan el dispositivo que opera en ella. Estos dispositivos son instituidos por la episteme de la época, e instituyentes de las subjetividades que les corresponden. Lo haremos haciendo un recorrido sintético por las significaciones de las nociones de *paideia* y *bildung* presentes en el primer Renacimiento, como el segundo en la post ilustración alemana.

Como lo hemos venido mencionando al comienzo de este capítulo, ni el término "humanismo" y menos el concepto de "dispositivo humanista de subjetivación" existieron en la antigüedad clásica, ni en el Renacimiento. Jamás los llamados, -retroactivamente[120]- humanistas, explicitan en sus obras y discursos apologéticos los mecanismos y procesos psíquicos-culturales por los cuales un ser humano adquiere una "subjetividad humanista". Encontramos alabanzas, epístolas y oratorios en torno a las virtudes del lenguaje, la retórica, la filología y la gramática. También existe toda una literatura edificante[121] que enaltecen los logros y beneficios obtenidos en el cultivo del carácter y la personalidad del humanista, cuando se dedica con empeño y entusiasmo al estudio de las letras latinas.

---

[119] Decimos que se asemejan, pero no son idénticos, ya que en el Renacimiento aún no se había consolidado la episteme moderna que es donde realmente emerge el dispositivo biopolítico.

[120] La palabra *humanismus* aparece por primera vez en Alemania a comienzos del siglo XIX, usada por Friedrich Immanuel Niethammer en 1808 para designar un *modelo educativo* centrado en el estudio de los clásicos grecolatinos.

[121] El *Emilio o de la Educación* de Rousseau (2004) es un claro ejemplo de lo mencionado.

4.1. El fenómeno griego: la *paideia*[122].

Franco Vergara (1989) al querer definir el concepto griego de *Paideia* nos dice:

> Una definición de Paideia que no sea unilateral resulta imposible. Se ha vertido al español como: "educación", "cultura", "formación", "instrucción", etc. El término griego en realidad abarca todas estas traducciones y, además, posee un carácter dinámico. Recorriendo su devenir y desvelando su compleja naturaleza es la única forma en que podemos hacernos una idea de este fenómeno cultural, el fenómeno griego por antonomasia. Pero a lo que queremos llegar en última instancia es a su carácter, a su tendencia general y a sus implicaciones, o, para designar esto con una palabra moderna, a su espíritu. (Vergara, 1989: 156)

Werner Jaeger, en su su monumental obra *Paideia: los ideales de la cultura griega,* parte del supuesto de que toda civilización organizada, al hacerse consciente de sí misma, comienza a crear una serie de mecanismos y saberes educativos para hacer perdurar su patrimonio cultural y mantener su orden social. Así, el rasgo característico de la cultura griega antigua fue ser la única civilización que acuñó un término tan específico como *paideia* para referirse a esta formación, no solo intelectual sino holística, porque atraviesa los aspectos físicos y espirituales al tiempo que se integra en todas las esferas de la vida humana.

Esta perspectiva de una armonía entre el ser humano, su actuar individual y el cosmos que lo rodea será una piedra angular para el edificio de la cultura occidental, que visto en retrospectiva desde la óptica renacentista, todo comenzará al parecer, con una fascinación por el "fenómeno griego". Presente primero en el romano Cicerón, y siglos después, -a cuestas de la Edad Media- resurgido en el Renacimiento en una progenie de sabios, poetas y letrados que van de Petrarca a Ficino, y posteriormente, -en el otoño del Renacimiento-, alcanzará a Montaigne y Erasmo, hasta llegar al idealismo alemán de los siglos XVIII y XIX, como a los filósofos y poetas románticos Herder, Hölderlin, y Goethe entre otros.

Antes de continuar con esta fascinación por la cultura griega recibida o redescubierta por los humanistas del renacimiento, y que ciframos en la *paideia*, debemos decir algo breve

[122] Etimológicamente el término παιδεία (*paideía*) proviene del griego παῖς (*pais),* niño, e inicialmente se refería a la crianza de los niños y la transmisión de valores, para evolucionar posteriormente designando la formación integral del ser humano, tanto intelectual como moral y físico. En la Grecia clásica, especialmente en Platón, Isócrates y Aristóteles, *paideía* no se limitó a la instrucción técnica (*téchne*), sino que apunta -como veremos en este subcapítulo- a la formación del alma según la medida del bien y la verdad.

pero significativo por el padre latino del humanismo y que tanto deslumbró a los humanistas como Petrarca; Cicerón:

> La originalidad de Cicerón no está en la novedad, sino en la creación de un perfecto ensamblaje con los materiales del legado griego, en la selección de lo relevante y lo pertinente y en la nivelación de picos y asperezas para entregar al futuro humanismo un todo coherente y lleno de sentido (Gilbert, 2010: 59)

Cicerón pone la cultura griega al servicio de los ideales cívicos de Roma. Con elegancia estilística y eclecticismo filosófico amalgama elementos heterogéneos sustraídos de los diferentes sistemas de pensamiento griegos, tomando lo bueno donde se encuentre, suavizando radicalismos, y siempre potenciando los recursos existenciales del ser humano. Es de sobra conocido la admiración que profesaba por los estoicos y los epicúreos, pero de ellos rechazaba sus opiniones extremas o dogmáticas. Cicerón participaba de los ideales de orden cósmico y totalidad armónica de los griegos, con Platón a la cabeza, considerando a su filosofía como el más adecuado marco epistemológico para lograr un libre y armonioso desarrollo de las cualidades humanas (García, 2010). Sin embargo, sus intereses se encaminan más hacia la filosofía práctica, hacia una ética que buscara el bien y la felicidad en una sabiduría prudente y muchas veces escéptica.

En las *Tusculanas*, se pone al servicio del mandato délfico y socrático del autoconocimiento, que, sin embargo, debe sentirse unido a la mente divina. Está convencido de la tesis estoica de que la virtud proporciona la felicidad. Se opone firmemente a la máxima de Teofrasto que dice que es la diosa fortuna quien rige la vida y no la sabiduría. La considera una creencia enervante y debilitante de una *paideia,* que, en cambio, debe encaminar el espíritu del hombre hacia una ética racional que nos dirija hacia una vida buena y sensata. Para Cicerón, la idea del libre albedrío será la piedra de toque de su pensamiento proto humanista, y dirá que el primer deber del ser humano es "cultivar" su espíritu. No olvidemos que fue Cicerón el que acuñó el término "cultura" para los propósitos de formación intelectual del hombre:

> Lo cierto es que la mente es, para Cicerón, como un campo que hay que cultivar de modo adecuado para que produzca frutos y que la filosofía es, por antonomasia, el ejercicio de la *cultura animi,* "el cultivo del alma". (García: 61).

Una de las cualidades que destacaría a Cicerón era su elocuencia y defensa del lenguaje. El Lenguaje es el distintivo humano por excelencia y la vía expedita para desarrollar y expresar nuestra humanidad cultivada. Fue el que acuñó el término *humanitas* para designar esa cualidad esencial que vinculaba a los hombres entre sí y nos separaba de las bestias o de la decadencia moral. Por eso la elocuencia es el arte supremo de la *humanitas.* Concibe a la Retórica como una disciplina integral y de contenido ético y filosófico que sirve, a la vez, para implementar las cualidades humanas y para la búsqueda de la verdad.

Es por ello que el padre del humanismo nos advertirá de la inutilidad de la sabiduría sin elocuencia, y de la elocuencia sin sabiduría[123], y que un buen orador es un imprescindible agente social de cambio. En uno sus textos *Sobre el orador* nos dicen:

> ¿Quién puede animar con más ardor a la virtud, quien más acremente apartarnos del vicio, quien con más aspereza denostar a los malvados y con mayor ornato ensalzar a los buenos? ¿quién con mayor pasión quebrantar en la invectiva el inmoderado deseo?, ¿quién aliviar en el consuelo con mayor dulzura la tristeza? (citado en García, 2019: 62).

No debe sorprendernos, entonces, que los humanistas del renacimiento encabezados por Petrarca vieran en Cicerón la fuente inspiracional de sus propias ideas y posturas culturales y políticas. El mismo Petrarca había confesado en una de sus cartas que Cicerón había sido quien le había llevado a hacerse escritor y declaraba orgulloso que conocía su alma con fraterna intimidad, sentimientos de admiración que compartiría décadas después Erasmo y Montaigne.

Cicerón fue quien instauró el género epistolar como el medio de expresión más querido y practicado por los humanistas posteriores, llegando a Voltaire en el siglo xviii y los grandes pensadores cultos de los siglos XIX y XX como Sigmund Freud e irónicamente el "antihumanista" Heidegger.

[123] El manejo elocuente y estilístico del lenguaje ha sido una característica de los grandes sabios de todos los tiempos, pues sin una buena y adecuada expresión u oratoria que permitan, no sólo la comprensión, sino el entusiasmo por la sabiduría transmitida, esta sería infértil. Al mismo tiempo, una retórica rebuscada y fatua sólo exhibirá ignorancia y vana infatuación de quien así proceda.

Para terminar este apretado resumen del legado que dejó Cicerón a la posteridad, y al humanismo en especial, diremos que estimó como el qué más el valor de la amistad, una amistad concebida sin dependencias emocionales ni intereses utilitarios, porque la verdadera amistad humanista debe fundamentarse en la gratuidad y no en la conveniencia. Para Cicerón, cuando se tiene la suficiente confianza en uno mismo y se está dotado de virtud, de bienes espirituales e intelectuales, no se necesita de nadie y, sin embargo, y por eso mismo, más se sobresale en cultivar y mantener amistades. Sin amistad no hay vida digna ni libre.

4.2. El encantamiento con los griegos.

Tres grandes campos definen la fuente de este misterioso encantamiento con los griegos. Franco Vergara en su ensayo sobre la *Paideia griega* los cataloga de esta manera:

> ¿Qué es lo que constituye el encanto de los griegos? ¿Cómo acercarnos a ellos para captarlos? (...) Mencionaremos sólo tres de los más notables. Primero, el camino de la estética en sentido moderno. Es el camino que siguen quienes toman a la producción artística como guía para la penetración en el alma griega, pues consideran al griego como un pueblo de artistas por encima de cualquier otra cualidad. Y sin duda aciertan en ello. Segundo, el camino de la política, el cual considera a la forma de organización social como lo más propio e imperecedero del pueblo griego, porque esa organización social sirvió para desarrollar a ese pueblo tanto en su conjunto como en sus individualidades. Desconocer esto sería absurdo. Tercero, y para citar por último una corriente muy fuerte, la vía de quienes consideran como lo más propio de los griegos el intento de configurar la existencia de acuerdo con el ideal del hombre sabio, llámese este sofista o filósofo (Vergara, 1989:155)

En esta larga cita encontramos descritos los tres ámbitos luminosos que encandilaron a latinos, renacentistas y modernos. El camino del arte, tomado en su dimensión estética, es decir, en su aspecto sensible y por ende relacionado a la armonía y las formas bellas. El camino de la política, en el cual encontraremos los ideales de orden cósmico y terreno, de comunidad racional (polis), de formación democrática, etc., y por último, el camino del sabio quien no sólo piensa, sino, y sobre todo, educa.

No nos detendremos en los dos primeros caminos, importantes y relacionados con la educación humanista, por supuesto, sino en el tercero, en el camino del sabio, y esto porque

es en la figura del sabio donde encontraremos los aspectos formativos, intelectuales y espirituales en los que se centrarán los modelos pedagógicos humanistas y en especial el tipo de hombre que todo humano debería aspirar a ser para estas doctrinas basados en la *paideia* y posteriormente en la *bildung*.

El texto filosófico que funda la visión y misión del sabio griego se encuentra en la celebérrima Alegoría de la Caverna de Platón[124]. En ella se nos cuenta la situación de unos hombres - troglodítas los llama Platón- encadenados en una gruta donde miran fijos hacia un muro en el cual se proyectan sombras que figuran cosas borrosas y se escuchan ecos sonoros que a dichas sombras acompañan. El texto indica que esta visión humana no sólo se debe a la posición rígida de los cuerpos sino de una situación mental ante la realidad de las cosas, de ellos mismos, de los otros que acompañan, de las palabras, etc. Platón escenifica un estado de miseria espiritual en la cual los prisioneros están absortos. Platón hace decir a Sócrates, -para darle más dramatismo al relato completo-, que estos hombres encadenados están acostumbrados a esta penuria existencial tomada como "natural", se han apoltronado a ella, a tal punto, que se resisten a salir de la caverna, por ende de la situación deplorable, ya que esto les causaría dolor y sufrimiento al momento mismo de querer mover o girar sus cuerpos y sus mentes hacia la salida de la gruta donde resplandece el sol divino, dador de luz y vida, símbolo del bien supremo y eterno.

El impresionante poder simbólico que tiene esta alegoría para interpretar el "camino del héroe" filosófico griego, es innegable, y ha sido usado para describir los caminos espirituales de iluminación tanto religiosos como seculares a lo largo de la historia de Occidente. Jaeger nos dice que el mismo Platón explica su propia alegoría:

> (...) nos limitaremos a resumir lo que el propio Platón dice acerca de lo que los dos símiles empleados aportan (...) El símil del sol y el símil de la caverna agrupados en una unidad (...) representan una sola encarnación simbólica de la esencia de la *paideia*. (...) lo presenta como una alegoría de la naturaleza humana y de su actitud ante la cultura y la incultura, la *paideia* y la *apaideusia* (Jaeger, 1995: 694 - 695)

[124] Platón (2006): *La República*, 514a - 515d.

La alegoría nos muestra que puede haber un camino de avance (hacia la luz del conocimiento último) o un camino de retroceso (retorno a las sombras de la ignorancia), viene a poner de manifiesto cómo se comporta nuestra naturaleza ante este objetivo (1995: 695). La alegoría se narra desde el punto de vista del hombre, de la verdad relativa, que por medio de una ascesis de purificación y transformación del alma puede contemplar el ser supremo. La dialéctica y las matemáticas serán enseñadas por Platón como métodos para la formación del hombre, y por medio de ellos alcanzar la región de la luz y de la verdadera realidad. La esencia del proceso espiritual es vivir la dinámica de ese *pathos* sin el cual el logro de la metamorfosis espiritual operada en el alma será imposible. Tal es la virtud de la *paideia*.

Retomando el hilo narrativo de la alegoría, ¿cómo se pone en práctica la *paideia* platónica?

> Es aquí cuando Sócrates - modelo ideal del sabio griego- pregunta: "¿Qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas, curados de su ignorancia, y si, conforme a su naturaleza, les ocurriera salir?" (Vergara, 1989: 155)

Podemos completar el texto y decir: ¿qué les ocurriría a esos esclavos de la ignorancia si se sometieran a una *paideia*? Es ésta la que podría poner al troglodita en camino de realizar su propia humanidad, su propia naturaleza[125]. Pues de lo que se trata en esta alegoría es de llevar al hombre a vivir *como* hombres. Podríamos precisar estas expresiones y decir que de lo que trata la *paideia* es de hacer humanos a los humanos, pues para Platón como para todos los griegos pensantes de la época clásica, no se es humano por haber nacido, y vivir de cualquier manera, sino:

> Se es hombre en el ejercicio adecuado de la naturaleza humana y ello puede hacerse si el hombre posee Paideia. No se trata de la materialidad del hombre sino de vivir en ella la forma humana. Recurriendo al ejemplo de la escultura: No basta el mármol; si bien en él se halla la capacidad de ser la estatua, se necesita plasmar la estatua (Vergara, 1989: 157)

[125] El concepto de "naturaleza" será crucial para dilucidar la problemática de la subjetivación que estamos desarrollando, en la medida en que este concepto puede señalar tanto una visión metafísica de esta, como otra de carácter postmetafísico. Trataremos de ir aclarando este punto, a medida que vaya apareciendo en los diferentes contextos interpretativos, en especial, cuando abordemos las relaciones posibles entre Heidegger, el budismo y el Dzogchen.

El escultor necesita de una materia prima, de unas herramientas y de una destreza artística para dar forma a la obra (estatua), desplegando una *poiesis* (proceso productivo), gracias a una *techné* (técnicas) inspirados en un ideal o *eidos*, sea este epistémico (*episteme*) como ético - moral (*areté*):

> En ello consiste la acción de la Paideia. Se halla en ella una voluntad plasmadora, de ver y hacer surgir la forma. Según el ejemplo, el artista interviene o pone algo en el bloque de mármol, pero ese poner o plasmar es simultáneamente un descubrir algo que ya estaba en él. Ello justifica la afirmación de Platón: "si los obligamos a actuar conforme a su naturaleza". La naturaleza humana se tiene, pero se encuentra al final mediante el paciente, duro y sabio trabajo forjador del artesano (Vergara: 158)

Si la *paideia*, por lo tanto, es un trabajo constante de hacer salir la *forma* conforme a la *naturaleza* que ya está presente en el ser humano, ocultada en el estado de arraigada ignorancia en que se encontraban los esclavos de las apariencias, significa que la *paideia* es un modo de des-subjetivar lo que antes ya ha sido subjetivado, representado por las cadenas, el cuerpo agarrotado, y la mirada enfocada y acostumbrada a las sombras.

En esta interpretación foucaultiana de la paideia platónica encontramos que este trabajo de hacer salir la forma de la verdadera condición de lo seres humanos, es decir, conforme a su naturaleza inherente, nos indica que este proceso educativo no es primariamente instructivo, -aunque haya instrucciones- sino liberador y transformador del alma, de un estado de ignorancia a otro de sabiduría. El problema filosófico de esta manera de pensar la *paideia* es que se interpretará esa liberación de la ignorancia como un liberar la *forma* que uno ya *es* ontológicamente. Pensada de esta manera, la paideia se volverá la manera de hacer armonizar la esencia humana con el fulgor del bien supremo, lo que convertirá a este pensar, un pensar metafísico.

Aunque retomaremos en los últimos capítulos este tema de la visión metafísica de la subjetivación liberadora de la ignorancia de nuestra condición esencial, recordemos con Jaeger, que Platón aborrecía la idea corriente de *paideia* como el derramar o verter un saber en el interior de un alma ignorante, como si se pudiera infundir la visión a los ojos de un ciego. Por el contrario, para Platón “la verdadera educación consiste en despertar las dotes

que dormitan en el alma. (...) podríamos decir que la cultura del hombre consiste en volver certeramente el alma hacia la fuente de la luz, del conocimiento (...) desviarnos con toda el alma` del cuerpo del devenir, hasta que aquélla se halle en condiciones de soportar la contemplación de las capas más luminosas del ser " (Jaeger: 696).

Por lo tanto, la esencia de la educación filosófica consiste en una "conversión". Consiste en hacer *girar* el alma hacia la luz de la *Idea* de bien, la cual es el origen del bien y origen de todas las cosas.

Comparando este trabajo del sabio educador que esculpe la ignorancia petrificada, con la interpretación de Heidegger cuando piensa la obra de arte como una "puesta en obra de la verdad", veremos, en cambio, otro modo de pensar la naturaleza humana.

Poner en obra la verdad que la obra de arte muestra es *aletheia,* un desocultar, un hacer surgir de lo telúrico, de la tierra como fondo existenciario donde se haya arraigado el *Dasein*, lo que ya estaba ahí pre comprendido (el ser) pero sustraído en la manifestación, que, sin embargo, por acción poiética del artista o del pensador adquiere su forma de ente, fundando con ello un mundo. Se trata de otro modo, de un modo no-metafísico que no ve en la verdadera naturaleza humana una forma, un *eidos* perfecto y eterno, sino una "nada creadora" manifestante.

La *paideia* es por ello un arte *que forma*, que *da* forma, que *in-forma*, pero dónde esta forma es ideal, pensada al modo platónico como un *arjé* fijo e inmutable, o un arte que ayuda a des-velar, a liberar el potencial humano de darse formas, sin quedar fijado en ninguna, porque en vez de ser concebidas fijas y eternas, son impermanentes y vacías de existencia inherente. No es casual que Michel Foucault en una entrevista donde le preguntaron por la relación entre sujeto y verdad, contesta que en el siglo XX sólo conoció dos maestros de la verdad, Heidegger y Lacan, y qué él mismo quisiera continuar en esa estela con su última obra, haciendo alusión a sus cursos sobre la *Hermenéutica del Sujeto*.

Podemos aventurar la hipótesis de que el *cuidado de sí y de los otros* que Foucault preconizaba como prácticas y resultados de una subjetivación transformadora y emancipatorias de la subjetividad disciplinaria, hayan sido pensados como una "estética de

la existencia", como un "arte de la vida", que no deja de tener, para este autor, resonancias antiguas, tanto griegas como latinas, épocas pasadas a las que el filósofo confiesa, les tenía nostalgia.

5. El *dispositivo* humanista de subjetivación.

Cuando Michel Foucault trabajó a partir de la arqueología de la locura, la enfermedad, el crimen y las disciplinas humanas, es decir, las epistemes y las formaciones discursivas, configurando el saber de una época, y posteriormente, estudió la genealogía de las relaciones de poder, y los modos de subjetivación, en el fondo él estaba continuamente preguntándose por las relaciones entre sujeto y verdad, o lo que es más preciso, las relaciones entre veridicción y subjetivación. La pregunta que Foucault elabora es: ¿qué experiencia puede tener el sujeto de sí mismo cuando se encuentra en la posibilidad o en la obligación de reconocer, a propósito de sí mismo, algo que se asume como verdadero? Llevando esta pregunta a nuestro campo de interés, ¿cuándo un sujeto se asume y se reconoce como humanista, y es a la vez, reconocido como humanista al interior de una comunidad lingüística que participa de los mismos juegos de lenguaje, las mismas referencias compartidas de sentido cultural? ¿Qué experiencias subjetivas se obtienen? O dicho en terminología foucaultiana, ¿qué juegos de verdad deben estar activos en una época determinada para que advenga subjetivaciones en un sentido humanista?

Estas preguntas son fundamentales en la medida en que "la subjetivación se muestra como el proceso de constitución y transformación del sujeto a partir de la relación con aquello que se asume como verdadero" (Jesús Ayala-Colqui, XXX). La veridicción y la subjetivación se compenetran porque sin juegos de verdad que obligan a ciertas consecuencias subjetivas no hay sujeto. Sin embargo, lo que interrogamos son los procesos de subjetivación que como tales no tienen sujetos, ni al comienzo, ni al final, pues, como bien lo explica Etienne Tassin:

> La subjetivación definiría un extraño "llegar a ser sujeto" incesantemente diferido, el devenir inacabado del sujeto (y no su acabamiento) o incluso el devenir sujeto en el no acabamiento de sí, en su diferencia (*différance*) (E. Tassin, 2012: 37)

Siguiendo esta conceptualización foucaultiana de la subjetivación donde el análisis se centra en el movimiento de diferir constantemente un resultado definitivo, podemos quedar liberados de atender, ya sea, a un sujeto - efecto, fijado a una identidad como resultado final, ni a una conciencia fundante previa, apriorística, como lo pensaba la metafísica. Esta manera de pensar la subjetivación nos remite a la dimensión de exterioridad o de extranjería del ser consigo mismo, cercano a una filosofía de la ex-sistencia, y muy lejana a una teoría psicológica de la identificación.

En relación con el dispositivo. Un dispositivo es definido por Foucault como una red compleja de discursos, instituciones, leyes, normas, prácticas y saberes que tiene como finalidad regular, controlar y dirigir el comportamiento de los individuos dentro de una sociedad. El concepto de dispositivo en Foucault abarca elementos tanto materiales como inmateriales, y actúa de manera estratégica para ejercer poder sobre los cuerpos y las mentes de las personas. Foucault lo describe como un conjunto heterogéneo que incluye discursos, instituciones, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas y morales, entre otros. Todos estos elementos funcionan conjuntamente para influir en la manera en que los individuos actúan, piensan y se comportan en determinados contextos históricos.

El dispositivo también está estrechamente vinculado a la idea de biopolítica, ya que a menudo es a través de estos dispositivos que el poder se ejerce sobre las poblaciones, regulando aspectos como la salud, la sexualidad, la educación y otros ámbitos de la vida social. En relación con nuestra temática, asumimos la parte que dice que un dispositivo regula, controla y dirige el comportamiento de los individuos para influir en la manera en que los individuos actúan, piensan y se comportan en determinados contextos históricos.

Por ello, la subjetivación es también política. Con ello queremos indicar que los procesos por los cuales deviene un sujeto, una sujeción y una subjetividad en la cual "maduran" formas y modos de ser en el mundo, no consiste en el agenciamiento de una voluntad individual, o de un sujeto anterior y previamente fundado, constituido, que sea auto existente. Tampoco termina, al final del proceso, en algo determinado, bien contorneado, fijado y consolidado como el *yo* cree ser. Ni lo uno, ni lo otro, tampoco es una autodeterminación incondicionada, una especie de autoconciencia monádica. El proceso de

subjetivación es un proceso "ex-timio", es decir, son procesos que están a la intemperie, "comienza" en las condiciones exteriores por las que el existente humano entra a ser parte, y donde llega a ser otro de lo que es, pero en el que puede, sin embargo, reconocerse como inmerso en un movimiento que tiene que ver singularmente con el *quién* es (Tassin: 37).

Dicho en términos heideggerianos, la subjetivación para un ser existente empieza con su ser / estar arrojado al mundo. Es en esa trama de remisiones constituyentes donde el mundo, en tanto estructura existenciaria del *Dasein*, activa los procesos de subjetivación y por ende una vida humana -con sentido- empieza a emerger. Estas "condiciones externas" en el que el *Dasein es* en tanto arrojado al mundo, está condicionado, a su vez, por fuerzas de poder (Foucault), por fuerzas políticas que son introyectadas en el doble movimiento de ser existencialmente significativas, pero también incorporadas psicológicamente, resistidas o moduladas.

Porque el sujeto nunca es un punto fijo sino movedizo en el campo de fuerzas que lo van tanto in-formando (subjetivación disciplinara) como de-formando (des-subjetivación liberadora) en el trayecto de una vida histórica. Este doble movimiento al desplegarse en una vida humana provee de historicidad al sujeto, y por ende, una capacidad política de afectar al mundo que antes afectó al sujeto en proceso de constitución.

Aludimos a esta problemática compleja y difícil -que autores como Rancier, Foucault y Hanna Arendt, cada uno desde sus propias perspectivas filosóficas han trabajado-, porque nos permite pensar los impactos que el humanismo ha tenido en la cultura de occidente, cómo lo ha marcado en su ADN civilizatorio por siglos. Pero también, nos ayuda a comprender por qué, - en la hipermodernidad tecnológica de hoy-, el humanismo ha ido perdiendo su influencia cultural, por qué se ha ido desvaneciendo el impacto moral e intelectual en las subjetividades y en las instituciones. La direccionalidad que antes imprimía en la vida cívica a partir de la educación formal, hoy ya no se reconoce con claridad, lo cual, nos está indicando, no sólo una profunda crisis de legitimación del paradigma humanista en las

sociedades posmodernas, sino un vació nihilista sentido en las formaciones éticas de los sujetos[126].

5.1. Caracterizando el dispositivo *humanista* de subjetivación.

Por caracterización vamos a entender la descripción y determinación de rasgos o cualidades distintivas de un fenómeno, lo que nos permitirá diferenciar en este amplio, complejo y sinuoso movimiento histórico y sociocultural que denominamos humanismo, el dispositivo[127] de subjetivación en el que se ha sostenido, ya sea como proyecto o programa educativo humanizante o como el conjunto de procedimientos operantes que tanto la *paideia* como la *bildung* implementan para alcanzar sus objetivos.

Al caracterizar de modo sumario los rasgos, atributos, cualidades, y propiedades que configuran el dispositivo de subjetivación humanista a nivel micro, -y no macro[128]- es decir, al nivel donde se va concretando subjetivamente un "sujeto humanista", deviniendo una subjetividad que hace del humanismo su horizonte de sentido, que si bien, es un proceso magmático y fluido, abierto e inacabado, va dejando inexorablemente huellas psíquicas, trazos de personalidad y referentes culturales asimilados e incorporados en el inconsciente y "reflejados" en la vida consciente por medio de conductas y comportamientos socialmente reconocidos. En definitiva, nos estamos refiriendo al *ethos* humanista.

---

[126] Peter Sloterdijk en su conferencia *Normas para el parque humano* (1999) ya adelantaba una hipótesis polémica que hay que atender. La formación humana ya no depende del humanismo y sus protocolos formativos basados en las letras, sino de los nuevos procesos comunicativos y tecnológicos que proyectan al ser humano a otro dispositivo antropotécnico de subjetivación; el cibernético. Este punto lo trataremos en el capítulo dos dedicado a los antihumanismos.

[127] Sabemos que hubo varios humanismos, y por lógica, debe haber varios dispositivos de subjetivación. Sin embargo, haciendo abstracción de la variabilidad histórica, consideramos posible determinar -con cierto margen de relatividad- los componentes básicos y constantes que caracteriza a todo dispositivo humanista, que de faltar uno o varios componentes, ya no sería posible identificarlo como humanista.

[128] Los niveles micro y macro no los pensamos como capas o círculos claramente delimitados que se hallan en una relación mecánica y espacial como en las muñecas rusas (matrioskas). Más bien los concebimos como una "banda de moebius", es decir, una superficie topológica continua que a partir de una torsión en ella, se crea la ilusión de un interior y un exterior, pero donde realmente hay continuidad. Jacque Lacan lo usó como una metáfora que representa la relación de continuidad que hay entre lo inconsciente y lo consciente, en vez de pensarlos separados por niveles como se los representó, en cambio, Freud. La banda de moebius psicoanalíticamente empleado ayuda a concebir que lo inconsciente impacta constantemente en la vida diaria y en las acciones conscientes.

Regresando a nuestra caracterización del dispositivo humanitas de subjetivación podemos decir que es a partir de las determinaciones que fueron configurando los juegos de verdad presentes en la *paideia* griega y renacentista, como la *bildung* ilustrada o romántica, que un sujeto en continuo tránsito hacia sí mismo, se ve obligado a "responder"[129] (subjetivar) cuando es interpelado por ellos, deviniendo en la subjetividad correspondiente, ya sea actuando, pensando o comportándose de una manera humanista.

5.2. El horizonte ontológico del *ethos* del humanista.

Nada más admirable que el hombre

Pico della Mirandola

El ethos humanista se enraíza en una visión antropocéntrica del ser: el hombre es imagen del cosmos y su único intérprete. El saber se convierte en forma de salvación secular: conocerse a sí mismo y conquistar el mundo por la vía de las humanidades le da sentido de vida al hombre humanista.

Desde el Renacimiento hasta el siglo xix se fundamenta la creencia que el ser humano es la medida y centro del mundo (*homo mensura*). Su *ethos* puede definirse como un modo de ser que afirma la posibilidad de una autorrealización racional, ética y estética a partir de la educación y la cultura. Puede entenderse, entonces, el *ethos* del humanista como un talante moral e intelectual que caracteriza al sujeto formado en la tradición humanista. No se trata solo de haber recibido una educación formal programada y organizada en torno a las ideas

[129] El tema del llamado y la respuesta nos va hacer de mucha relevancia en esta problemática de la subjetivación, porque este doble juego puede ser entendido tanto desde un punto de vista metafísico como postmetafísico. La llamada como la respuesta es metafísica cuando se la piensa proviniendo desde un Otro (la cultura de la época) y la respuesta es la de un sujeto cuya naturaleza es la razón. En cambio, la llamada es postmetafísica cuando es el "ser" quien llama en su propio desocultamiento y destinación, y el humano por y en su ex-sistir responde dejando ser al ser y actuar en correspondencia.

humanistas, sino de una *actitud existencial*, de una ética frente al mundo, el saber y los otros seres. Podemos distinguir algunos rasgos fundamentales:

- La raíz latina *humanus* tiene, al menos, tres significados distintos: *humanus* como equivalente a naturaleza humana (metafísica); *humanus* en el sentido de benevolente y compasivo (altruista); *humanus* como persona culta y virtuosa, aunque todas ellas quieren referirse a la *humanitas*, es decir lo que significa ser esencial y auténticamente humano.
- *Talante o disposición sensible* marcados por la experiencia de desgarro o incompletud que conlleva la experiencia humana como tal. Intelectualmente, se manifiesta en la necesidad inexcusable de expresar tal sentimiento existencial en un lenguaje poético, o al menos, en formas lingüísticas enaltecidas y elocuentes, forjadas en la disciplina de la lectura provechosa, el estudio riguroso, la escritura asidua, y las conversaciones edificantes. El humanista clásico es epistolar y dialógico.
- *Trascendencia espiritual* en defensa de la dignidad racional del ser humano y en contra de todo poder inhumano, bestial, bárbaro, irracional.
- *Amor por el conocimiento y la formación integral* (*bildung*): El ethos humanista parte de la convicción de que el ser humano puede —y debe— perfeccionarse mediante la educación, la lectura y la reflexión. No se busca acumular información, sino cultivar el juicio, la sensibilidad y la libertad interior. Este ideal de formación (*bildung*) orienta la vida hacia el crecimiento moral e intelectual constante. La tenacidad y la templanza son valores humanistas por antonomasia.
- *Autoconstrucción ética y cultural:* el saber lo transforma interiormente. Para un humanista genuino el saber no es acumulación de conocimientos enciclopédicos, -aunque puede llegar a tenerlos- sino un modo de autotrascendencia que ve en paso de la ignorancia a la sabiduría el ideal más alto. En este punto hay humanistas platónicos como aristotélicos.
- *Pertenencia y responsabilidad ante el mundo*: El ethos humanista implica una conciencia de responsabilidad hacia la comunidad humana, es decir, respeto por la pluralidad. Existe y persiste un ideal de cosmopolitismo muy agudo, una voluntad de construir una verdadera "república de las letras". No se limita a un desarrollo individualista, sino que concibe la cultura como universal, a pesar de que muchos

humanistas defienden lo nacional, o las raíces nacionales, pero sólo cuando esto se ve amenazado por fuerzas anónimas al servicio de un globalismo industrial, por ejemplo.

- *La Palabra y el pensamiento se ponen al servicio de la justicia, el diálogo y la convivencia.* De Cicerón a Montaigne, el humanista ha sido alguien que piensa con autonomía, pero también con sentido de lo público.
- *Dignidad y libertad*: El humanismo clásico funda su ética en la dignidad del ser humano como fin en sí mismo (idea que Kant retoma posteriormente). De ahí nace una actitud de respeto hacia la diversidad, la alteridad y la libertad de pensamiento. El ethos humanista rechaza todo dogmatismo, fanatismo o reducción instrumental del ser humano a medio o recurso (valor que Heidegger también defenderá, pero paradójicamente contra el humanismo al considerarlo metafísico)
- *Respeto por lo divino y búsqueda del misterio*: Los humanistas neoplatónicos, pero ya desde Petrarca, puede observarse este deseo por saber acerca de la divinidad o el misterio. En sus ansias por el conocimiento en todas sus formas, humanistas como Ficino o Pico della Mirandola, estudiaron astrología, magia hermética, cábala, los misterios griegos y los mitos caldeos. Su amor por Hermes Trimegistro y la esotérica egipcia, fascinaba a los humanistas de la escuela platónica, impulso que compartieron con Paracelso y Giordano Bruno[130].
- *Reflexividad y autocrítica*: Ser humanista supone una disposición crítica frente a la tradición, pero también frente a uno mismo. El ethos humanista no idolatra el pasado, sino que lo estudia para pensar el presente con lucidez. De Petrarca a Nietzsche, el humanista es un lector del mundo y de sí mismo, capaz de ironía, duda y revisión interior.
- *Universalismo y apertura*: El ethos humanista trasciende fronteras nacionales o religiosas: cree en la unidad del género humano a través de la cultura. El conocimiento de las lenguas, las artes y las filosofías diversas amplía su horizonte. Este universalismo no es abstracto, sino una apertura al diálogo intercultural y a la comprensión mutua.

[130] Para este punto nos hemos referido al tratado de Frances A. Yates, *La tradición hermética y Giordano Bruno*, Edit. Erasmus, 2023.

5.3. En conclusión.

Los rasgos esenciales del modo de ser humanista, frutos de los procesos de subjetivación los podemos resumir en los siguientes puntos:

- *Amor por el saber y autonomía racional:* confianza en la razón humana como guía del conocimiento, la búsqueda de la verdad y la acción moral (de Cicerón a Kant).

- *Dignidad y valor universal del hombre:* cada individuo posee un valor "intrínseco", no derivado de su función o utilidad. Lo importante es tener conciencia de la dignidad humana y defenderla contra los enemigos que la deseen vejar.

- *Formación del carácter***:** la *paideia* griega y la *bildung* alemana orientan la educación hacia la virtud y la libertad interior.

- *Universalismo:* el humanista aspira a una comunidad de espíritu, fundada en la cultura, la apertura crítica, el lenguaje y el diálogo.

- *Responsabilidad ética y cívica:* la acción debe responder a "principios", no a intereses creados, ni impulsos irracionales.

Muchas de estas características del humanismo que hemos simplificado *in extremis* y que dejaron su rastro en la subjetividad del humanista, las vamos a emplear para ubicar los puntos en los que se centraran las críticas "anti humanistas" de Heidegger y que se hallan explícita o implícitamente en su *Cartas sobre el humanismo,* escrita en 1946, pero publicada en 1947, a raíz de unas preguntas que un discípulo suyo, -Jean Beaufret- le hizo en torno a si se puede aún recuperar el sentido de la palabra humanismo, justamente después de la penuria en que quedó Europa luego de la segunda guerra mundial.

CAPÍTULO II: LA CRÍTICA ANTIHUMANISTA EN HEIDEGGER Y FOUCAULT

1. Heidegger y la *Carta sobre el humanismo*.

1.1. El Humanismo moderno

El hombre es el único concepto del cual debe partirse y al cual todo debe retrotraerse.

D. Diderot. 1755[131]

No es nuestro conocimiento el que se rige por los objetos, sino más bien lo contrario: los objetos deben regirse por nuestros conocimientos.

I. Kant, 1787

Nada es sin razón. Nada sucede sin una causa.

Leibniz, 1710

En estos tres epígrafes de Diderot, Kant, y Leibniz, podemos reconocer inmediatamente lo que implicó el "giro copernicano" que efectuó la Ilustración para la gestación de la modernidad filosófica. Nunca más la verdad y el conocimiento de lo real se regirán por la manifestación espontánea del ente en su totalidad como lo fue para la antigüedad griega (*physis*), sino por lo que el hombre "pone" en tanto condiciones apriorísticas y posibilitante del conocimiento del objeto. Wolfgang Welsch lo expresa de esta manera: "(...) si el mundo puede ser comprendido por el hombre en sus rasgos fundamentales es porque está constituido por el hombre" (Welsch, 2008: 86), y es en este sentido que las críticas kantianas convergen en la pregunta fundamental: "¿qué es el hombre?[132]".

[131] *El Discurso Preliminar de la Enciclopedia de Diderot* (S. XVIII) es posiblemente una de las mejores introducciones a la Ilustración francesa, al proponer la idea de que el hombre posee la capacidad, mediante su propia inteligencia y análisis, de alterar las condiciones de la vida humana.

[132] Kant en su *Lógica* de 1781 resume la filosofía en cuatro preguntas, donde la última condensa todas las anteriores: "¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me es permitido esperar?, ¿Qué es el hombre?". Con

Con esta pregunta nace la antropología filosófica fundamentada en una "metafísica de la subjetividad" que partiendo de Descartes, -según Heidegger-, llegará a su cúspide en Nietzsche hasta alcanzar, incluso, a la fenomenología de Edmund Husserl. En la modernidad ilustrada es donde se establece que el "hombre" es el centro del sentido del mundo. Será el intento, inclusive, de hacer de esta antropología una filosofía primera, la madre de todos los saberes, tanto de los epistémicos o gnoseológicos como de los pragmáticos y éticos. Este "principio antrópico" que nutrirá tanto al antropocentrismo[133] como al antropologismo[134] será la marca indeleble de la filosofía de la modernidad, sea racionalista, empirista, trascendental, positivista, existencialista o fenomenológica. El punto de vista antrópico será el *locus* de enunciación epistemológica y moral de un nuevo humanismo, basado en el poder de la razón humana.

Cómo vimos en el capítulo 1, el humanismo renacentista (siglos XV–XVI) había concebido al hombre como imagen de Dios (*imago Dei*) y centro armónico del cosmos: un ser dotado de dignidad, racionalidad, y capacidad para ascender hacia lo divino mediante el conocimiento y su genio artístico: Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, y Erasmo de Roterdam son algunos ejemplos destacados. En la modernidad ilustrada este centro divino sufre un desplazamiento: el hombre ya no se define por su relación con Dios o con el orden cósmico, sino por lo que el sujeto *es* y piensa. El hombre se convierte en fundamento de *sí mismo*[135].

Como bien lo señala Rémi Brague en su obra *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno* cuando define la ruptura de la modernidad con el orden cosmológico

---

Kant, la pregunta "¿qué es el hombre?" se convierte en el eje de la filosofía moderna y el punto de partida de la futura antropología filosófica. Kant (2000).

[133] El antropocentrismo sostiene que el ser humano es el centro del universo y el fin absoluto de la naturaleza. Los intereses, valores y necesidades del ser humano son la medida y la prioridad suprema. Todo lo demás (animales, naturaleza, el cosmos) se valora en términos de su utilidad o relación con la existencia humana.

[134] El antropologismo es una postura epistemológica que afirma que los principios de la verdad y el conocimiento se basan o se reducen a la naturaleza, las facultades o la experiencia del ser humano.

[135] Lo que nos interesa resaltar de este concepto es la diferencia establecida entre el "sí mismo" de la modernidad racionalista que centra esta mismidad en una substancia como el yo o el sujeto, transparente a sí mismo, idéntico y auto referido, representador, y el "sí mismo" (*Selbst*) o mismidad heideggeriano o post metafísico que, en cambio, tiene que ver con el ser arrojado, la existencia abierta y relacional y no con ningún sujeto fundante.

anterior: "*Me queda por encarar lo que resulta de esa ruptura: el rechazo por parte de la humanidad a tener un contexto cualquiera, y a sacar su existencia y su legitimidad de cualquier otra instancia que no sea ella misma."* (Brague, 2016: 4)

El hombre se auto concibe libre y racional, y capaz de darse su propia ley moral (autonomía). Kant lo expresa así en su ética: *"Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como un fin y nunca como un medio*[136]." Este principio deontológico fundamenta el humanismo moral ilustrado, donde el valor del hombre se funda en su dignidad universal y su capacidad de legislarse éticamente a sí mismo.

El desplazamiento ilustrado hacia el sujeto destaca la centralidad de la razón dejando a Dios y la naturaleza en la periferia de sus dominios. Hace del hombre un *ser* dotado de razón (*animal rationale*[137]) y el responsable de que el progreso humano dependa de su uso público y crítico. En su célebre ensayo, *¿Qué es la Ilustración?* de 1784*,* Kant menciona la necesidad de llegar a la "mayoría de edad", a desarrollar la capacidad y decisión de pensar por sí mismo y hacer uso del propio entendimiento humano sin una guía externa. Ser "mayor de edad" es sinónimo de autonomía intelectual y libertad de pensamiento. Un humanismo racional y emancipador que libera al hombre de la ignorancia gracias a una educación (*bildung*) disciplinada y moralmente bien dirigida por los dictámenes de la razón práctica.

Al igual que los humanismos que lo precedieron, los ilustrados -primeros franceses, luego alemanes (la *Aufklärung*)-, siguen confiando en la educación como el medio por excelencia para alcanzar la perfectibilidad humana. Con Rousseau y Condorcet, por ejemplo, se consolida la idea de que el humano puede y debe mejorar a través de la educación, la ciencia y las instituciones encargadas de garantizar dicho proceso, poniendo en primer lugar a la Escuela[138]. El hombre es visto como un ser perfectible, no determinado por la naturaleza,

---

[136] Kant, I. (2012) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial. Segunda edición.

[137] Aristóteles en su *Política* ya había definido la esencia del hombre como de *animale racionale.*

[138] El Emilio de J.J. Rousseau (*Émile, ou De l'éducation*, 1762) es un claro ejemplo de la pedagogía ilustrada. Se trata de una novela filosófica y pedagógica que expone cómo debe formarse un ser humano libre y moral en una sociedad corrupta. El objetivo final de la educación es que el hombre sea libre, capaz de pensar y decidir por sí mismo, y no ser esclavo de la opinión pública ni de las convenciones sociales.

sino capaz de progreso moral y social. Desde el punto de vista antrópico, inaugura el *humanismo del sujeto*, que se puede caracterizar como un humanismo racionalista, autónomo y universal, centrado en la libertad y la razón del ser humano como fundamento de todo sentido.

Este humanismo de corte antropológico y antropocéntrico, racionalista y moderno, creyente en el progreso indefinido, que busca la emancipación y la autonomía del sujeto en su "naturaleza" substantiva, es lo que Heidegger y Foucault rechazaron radicalmente, porque ambos, cada cual a su manera de abordar el tema, consideran al humanismo incapaz de proporcionar una comprensión suficiente y verdaderamente digna del hombre. En contraposición, el autor de *Ser y Tiempo* (1927) y de la *Carta sobre el Humanismo* (1947), tratará de desarrollar una comprensión más originaria del hombre. No comprendiéndolo antropocéntricamente, es decir, desde un *sí mismo* substantivo, sino desde su referencia o proveniencia del ser. El autor de *Las palabras y las cosas* (1966), en cambio, criticará la idea de un sujeto humano unitario y trascendente, argumentando que conceptos como "naturaleza humana" son construcciones históricas y discursivas, no verdades universales.

1.2. Carta sobre el Humanismo

La historia del ser sostiene y determina toda condición y situación humanas

Heidegger, 1947

Tres son las críticas que Heidegger postula contra el punto de vista antrópico. En primer lugar, critica que la tradición humanista piense al hombre ónticamente y no ontológicamente. Esto quiere decir, que el humanismo considera al hombre como un ente entre otros entes. Un ente más. En segundo lugar, el humanismo determina la esencia humana desde una instancia ajena a él, la *animalitas,* y no desde la *humanitas,* su propia humanidad. Y en tercer lugar, observa que el humanismo considera al hombre como un *mero* ser humano y no desde la referencia al ser, a la *esencia* del hombre (Welsch, 2008: 88). Estas tres

determinaciones humanistas no sólo son erróneas e insuficientes para Heidegger, sino que conllevan un peligro[139], como veremos más detenidamente en el capítulo tres dedicado al transhumanismo.

La primera crítica apunta a la metafísica del humanismo, que piensa al hombre como un ente presente, ya dado, entre otros entes. Esta ontología de la presencia fue decisiva para la determinación del hombre del humanismo. Pero esta consideración entraña un error garrafal a los ojos de Heidegger, pues el hombre no es un ente *presente* entre los demás, sino que está especialmente "*determinado en su esencia por su referencia al ser*"[140]. Desde Platón y Aristóteles hasta llegar a la antropología filosófica moderna de Plessner y Gehlen ha persistido el afán de definir la esencia del ente hombre olvidando la cuestión de su ser, da por sentado que este ser es comprensible de suyo.

Heidegger, en cambio, sostiene que esta comprensión es metafísica porque no pregunta por la "verdad del ser mismo" y menos en qué sentido la *esencia* del hombre pertenece o remite a esa verdad del ser. En la *Carta sobre el humanismo* se afirma: "Toda determinación de la esencia del hombre que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser, es metafísica" (Heidegger, 2013: 28), en tal sentido, todos los humanismos, aunque difieran en los detalles, "están fundados en el hecho de la *humanitas del homo humanus* (que) se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, del mundo y del fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad" (Heidegger, 2013: 27). En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico a la hora de determinar la humanidad del ser humano sin cuestionar esta determinación, no pregunta por la relación del ser con el ser humano, es más, impide la pregunta al centrarse exclusivamente en un enfoque óntico.

---

[139] La noción de peligro siempre ha estado presente en la obra heideggeriana, aludiendo con ese término, como en Ser y Tiempo, al riesgo que corre el *Dasein* de quedar prisionero en una vida "inauténtica" envuelto en lo *Uno* de las habladurías propio del modo de *Caída* en el que se está ineludiblemente por su estar arrojado al mundo, o, en la obra tardía, por la amenaza que constituye la *Gestell*, -el engranaje técnico-, para el habitar humano en la tierra.

[140] *Ser y Tiempo,* parágrafo 10. Edit. Trotta. 3ra. edición 2012.

En relación con la determinación de la esencia del hombre apelando a una instancia ajena a él, Heidegger considera que dicha determinación se establece a partir de la animalidad, de la *animalitas* y no, como debe ser, en función de su *humanidad*. La tradición siempre se ha guiado por la consideración del hombre como un "ser vivo", el *homo animalis,* pero, por más que luego esta "animalidad" haya sido pensada como "animus sive mens", -una frase latina que significa "ánimo o mente" y que fue usada por Descartes para referirse a la naturaleza del ser humano como una cosa pensante, sujeto o persona, e incluso, espíritu-, el referente sigue siendo ajeno a la esencia de lo humano, y nada nos dice de la existencia en la que consiste el *Dasein*[141]. Ya en *Ser y Tiempo* (1927), Heidegger había realizado la observación de por qué la vida del ser vivo, -la dimensión biológica-, pudo constituirse en fundamento ontológico del *Dasein*. Más bien es al revés, la biología como ciencia de la vida debería fundarse en la ontología del *Dasein*: "*La vida no es ni un puro estar-ahí ni tampoco es un Dasein. El Dasein, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa*" (Heidegger, 2012: 71)

El hombre fue interpretado por la tradición como una subespecie del reino animal, y secundariamente se interpretó esa especificidad como "animal racional". Ambas consideraciones, sin embargo, se asientan sobre un concepto metafísico previo de lo ente. Heidegger rechaza ambas consideraciones y propondrá como punto de partida una *singularidad*[142] más propia y genuina del ser humano, su remisión al ser.

Respecto a la tercera consideración, Heidegger será enfático al decir que contemplando simplemente al hombre no hallaremos su singularidad. Nada "originario" y propio del ser humano encontraremos remitiéndonos a él mismo; aquí es donde fracasa toda

[141] Sobre el *Dasein* ampliaremos su análisis más adelante en el contexto del uso que hace Heidegger después del Giro (*kehre*) en *Carta sobre el humanismo.*

[142] El término *singularidad* no es fortuito. Designa un aspecto "esencial" pero no substantivo de la existencia humana. Alude a un rasgo distintivo del existir humano, lo que lo define en su mismidad ontológica. El psicoanálisis lacaniano lo emplea para nombrar la especificidad irreductible que cada sujeto tiene de gozar / sufrir sus síntomas o de habérselas con los demás. Es también lo más propio del ser humano, lo que atañe a su deseo íntimo, lo que escapa a las categorías clínicas generalistas. Recordemos que Lacan fue un gran lector de Heidegger y en especial de su magna obra *Ser y Tiempo* en los años 50.

antropología[143]. La mirada pensante sobre la esencia del hombre debe dirigirse a algo que se encuentra más allá de él: su referencia al ser. En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger critica aquel punto de vista: "la esencia del hombre consiste (...) en ser más que un mero hombre", "algo así como un ser humano que únicamente desde sí mismo sea sólo un ser humano, no existe" (Heidegger, 2012: 23).

De hecho, en la obra *Meditación* (2006) Heidegger resalta la siniestra (*unheimlich*)[144] paradoja que para él representa el dogma humanista de que todo lo representado, dicho y cuestionado es humano, que todo sea tomado como una "humanización" o antropologización de todo lo ente. Sin embargo, este dogma conlleva, a su vez, una "deshumanización del hombre", si por ello entendemos -como lo hace el pensador del ser- la separación o eclipse del hombre de su remisión esencial al ser:

> (...) si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad al ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres (...) Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el *peligro* de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir (…) Pero ¿acaso en esta interpelación al hombre, acaso en el intento de *disponer* al hombre para este reclamo no se encierra una preocupación por el hombre? ¿Y hacia dónde se dirige ese "cuidado" si no es en la dirección que trata de reconducir nuevamente al hombre? ¿Qué otra cosa significa esto, sino que el hombre (homo) se torna humano (humanus)? (...) la humanistas sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, "inhumano", esto es, ajeno a su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia (Heidegger, 2013: 24 - 25)

El humanismo antropocéntrico y metafísico que ve todo remitido al hombre, paradójicamente lo "inhumaniza" al alejarlo de su esencia más propia, su proveniencia y remisión al ser. En cambio, se es "verdaderamente" humano y humanista si *cuidamos* de esta mutua remisión, cuando nos preparamos y disponemos a escuchar el llamado del ser, cuando

---

[143] La modernidad elevó la antropología a filosofía primera, pues como afirma Heidegger en su ensayo de 1938, *La época de la imagen del mundo*: "*cuanto más subjetivamente, es decir, más imperiosamente, se alza el sujeto, de un modo tanto más incontenible se transforma la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología*" (Heidegger, 2010: 76)

[144] Los subrayados son nuestros, y lo hacemos para resaltar que en Heidegger hay una relación esencial entre el peligro y la disposición. El *Dasein* en el modo existencial de "caída" propia de su mundanidad, siempre se halla in-dispuesto a escuchar la llamada del ser, y en eso consiste el peligro, estar negado a la remisión esencial al ser en el que consiste su existencia.

aprendemos a habitar la tierra o cuando cultivamos un "pensar meditativo", como veremos más adelante.

1.3. Ser y hombre: *Da-sein*

Para Heidegger la constitución de la esencia del hombre como el de ser "animal racional", *ens creatur* -creadas a imagen divina-, personas, seres vivos, o provenir de una evolución natural desde un primitivismo etnológico, son concepciones derivadas de una instancia más original: la referencia al ser.

El hombre no es *homo*, ni *humus*[145] sino *ser-ahí*. Literalmente *Dasein* significa "ahí (*Da*) del ser (*sein*)". El *Dasein* es siempre "uno mismo". El "sí mismo" es la indicación óntica de que el Dasein es cada vez un determinado *yo* y no otros. Pero este "uno mismo" o "en cada caso yo", no indica una identidad cultural, ni una personalidad psicológicamente determinada, peor, un sujeto substantivo al modo cartesiano, sino que este *yo* es un *índice formal* de mi existencia que no posee contenido alguno. Sin embargo, en la analítica existenciaria de *Ser y Tiempo* se descubre fenomenológicamente que primero el *Dasein* es-con-otros (*Mit-sein*) por su condición de arrojado al mundo. Coexistimos y convivimos (*Mit-dasein*) en el mundo en el sentido de que somos en el entramado de relaciones significativas de un mundo compartido (*Mitwelt*).

Pero el *Dasein* no se tiene primero a sí mismo, en su mismidad existencial, sino que está abocado al otro y, por ello, sumergido en las habladurías mundanas de lo Uno, es decir, en el entramado de normas públicas que configuran el dispositivo de subjetivación, en nuestros términos. Heidegger llamará a este modo de ser arrojado, inauténtico o impropio.

---

[145] Sin embargo, en *Ser y Tiempo*, Heidegger retoma la fábula de Higinio como testimonio pre-ontológico de su interpretación del cuidado. En esta fábula se cuenta que Cura modela una figura con barro a la cual Júpiter dio espíritu o animación. Cura quiere ponerle nombre, pero Júpiter reclama para sí ese privilegio. La Tierra interviene diciendo que es a ella a quien corresponde poner el nombre ya que está hecha de su elemento. Los litigantes al no ponerse de acuerdo acuden como juez a Saturno quien enuncia el siguiente veredicto: Júpiter recupera el espíritu de la figura a su muerte, Tierra tendrá su cuerpo y Cura retendrá la figura mientras viva. Y el nombre de la figura será *homo*, puesto que está hecha de *humus*. Según Jesús Adrián Escudero, esta fábula muestra la primacía del cuidado como determinación fundamental del ser humano. El *Dasein* es primaria y originariamente cuidado. (Escudero, J. A. 2016: 329)

también será impropio cuando el *Dasein* huye de su *sí mismo* fundamental. Hay, por lo tanto, una "mismidad constitutiva" (*Selbstheit*) que es más originaria y fundamental que los modos de ser de la impropiedad. Es sobre esta base constitutiva de nuestro estar-en-el-mundo que el *Dasein* puede existencialmente realizarse de un modo propio -tenerse a sí mismo- o de un modo impropio -perdido en la vaguedad de lo Uno[146] (Escudero, 2016: 227).

Sin embargo, después del Giro y en particular en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger desplaza el acento de la "mismidad" del *Da-sein* al claro (*lichtung*) del ser: "En cuanto ex-sistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su "cuidado" él aquí en cuanto claro del ser" (Heidegger 2013: 37). El giro hacia el ser termina de descentrar todo enfoque antropocéntrico para determinar la esencia del hombre, de su mera entidad, aún sutilmente presente en *Ser y Tiempo*. La pregunta por la esencia del hombre pasa de ser óntica, para convertirse en ontológica, aunque por el estar del *Da-sein*, al menos, en una esencia onto-antropológica[147].

Todo lo que experimentamos surge en esa aperturidad esencial, apertura que Heidegger concibe como un "claro" (*Lichtung*). Esta apertura no es una obra humana, sino una condición o donación previa de la existencia, aunque en estricto rigor, existimos en medio de ella y por ella. A la vista de esta apertura originaria es que Heidegger habla del "ser". Cuando Heidegger quiere recuperar la pregunta por el sentido del ser, y posteriormente, después del giro, por la verdad del ser, lo que está reclamando es atender a esta apertura originaria que abarca tanto a los entes, el percibir de ellos, y obviamente, el ser del hombre, pero sin que quedemos capturados en algún esencialismo humanista.

---

[146] El tema de la *mismidad* que se retomará en *La Carta sobre el Humanismo* en relación a nuestra pertenencia al Claro del ser, nos será de crucial importancia a la hora de entablar relaciones con el posthumanismo y en especial con el budismo, donde esa mismidad, igualmente que en Heidegger, no se referirá a una substancia o alma (atman), sino a la "clara luz de la mente", espacio luminoso no-dual de emergencia de todos los fenómenos, tanto internos como externos.

[147] Con onto-antropológica lo que queremos señalar es lo imposible que al parecer resulta evitar completamente la referencia a lo humano, pues el hombre, aunque descentrado de su supuesta autonomía, sigue estando inmiscuido en el evento del ser, como en la expresión muy famosa de la *Carta sobre el humanismo*; "el hombre es el pastor del ser".

1.4. Humanismo, lenguaje y la historia del olvido del Ser

Cuando Jean Beaufret pregunta si es aún posible recuperar algún sentido para la palabra humanismo, lo que está preguntando es si el hombre aún tiene protagonismo en la historia. Y recordemos que para Heidegger la historia ontológicamente considerada (*Geschichte*) no es la historiografía de los sucesos históricos, ni menos la "fabricada" por la praxis humana. La historia es una dimensión ontológica del *ser mismo*. Es decir, la historia no es un objeto de estudio externo, sino un modo fundamental en que el *ser* se manifiesta se oculta y se revela a lo largo del tiempo.

Especialmente en su pensamiento posterior al Giro (*kehre*), Heidegger afirma que la historia es el envío o destino del Ser (*Geschick des Seins*). Esto significa que el Ser se "envía" o se "da" de distintas maneras a lo largo de la historia, por ejemplo, como *physis* en los griegos, como *ens creatum* en la escolástica, como *objeto* en la modernidad técnica. La historia, entonces, no es una serie de causas y efectos humanos, sino el proceso por el cual el Ser mismo se desoculta de modos diversos en distintos momentos históricos.

El ser humano no "hace" la historia, como creen los marxistas, sino que pertenece a ella. El *Dasein* está inmerso en el horizonte histórico del Ser y del cual extrae su sentido y su lugar. Cada época determina las posibilidades de comprensión del ser humano, el modo en que puede comprender lo que *es*. Por eso Heidegger dirá en *La Carta* que el hombre es el "pastor del Ser", no el autor de la historia es quien guarda la apertura donde el Ser se manifiesta. La historia, en este sentido, es el drama ontológico de la verdad del Ser. Dicho sucintamente, la historia del ser trata de *lo que hace posible que algo ocurra como tal*.

Justamente es por este enfoque ontológico que Heidegger interpreta la historia de Occidente como el olvido (progresivo) del Ser. Desde Platón, el pensamiento occidental habría identificado el Ser con el ente inaugurando la *metafísica de la presencia*. De igual manera, el presente hiper tecnológico no sería un accidente, sino el resultado histórico del modo en que el Ser se ha comprendido científicamente. Comprender la historia significa, entonces, preguntar de nuevo por el Ser, abrir otra posibilidad histórica, *otra* historia del Ser, más allá de la metafísica.

A partir del Giro, Heidegger profundiza esta interpretación ontológica de la historia diciendo que el ser acontece como "acontecimiento apropiador" (*Ereignis*), mediante el cual el Ser y el hombre se pertenecen mutuamente en el pensar y hablar poético. La historia es el proceso en que el Ser se "apropia" del hombre para manifestarse como verdad (*aletheia*) del ser, y el hombre, -al habitar poéticamente el mundo-, debe responder a ese llamado solícitamente.

Retomando el texto de la *Carta sobre el humanismo* es en el Claro donde acontece la mutua pertenencia entre el ser y el hombre, lo que fundamentalmente se da como una relación esencial entre pensar y ser: "*Hemos de pensar la aletheia, el desocultamiento, como el claro que permite al ser y al pensar el estar presente el uno para el otro. El tranquilo corazón del claro es el lugar del silencio*[148]*, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción*" (Heidegger, 2013: 104 - 105)

Es de esta misma y esencial mutua pertenencia con la que se abre la reflexión crítica en torno al humanismo, motivada por la pregunta que Jean Beaufret le hiciera sobre si aún cabe mantener algún sentido para este término:

> El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecersela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre (Heidegger, 2013: 15 - 16)

En La *Carta* se presentan desde el inicio dos ideas rectoras que orientan el despliegue del pensar heideggeriano. La primera, que el humanismo ha perdido su sentido[149], y segundo, si es posible volver a recuperarlo. Para el autor de la *Carta*, lo primero es innegable, y lo segundo no es necesario ni deseable. Desde el comienzo Heidegger retoma su tesis fundamental planteada en *Ser y Tiempo*, la tradición metafísica de occidente ha olvidado la

[148] Sobre el silencio meditativo hablaremos más detenidamente cuando hagamos las debidas relaciones entre la Serenidad, la técnica y la meditación budista en el capítulo 5.

[149] Recordemos que esta carta se escribió en 1946, un año después del fin de la segunda guerra mundial, donde Europa quedó devastada tanto física como moralmente. Las atrocidades cometidas en esta guerra no solo generaron un clima de penuria existencial entre las naciones, sino también entre los filósofos. No es casual que el existencialismo haga su aparición descollante a partir de la conferencia sartreana, *El existencialismo es un humanismo,* y que, entre otras razones, motivó a Beaufret escribirle a su maestro.

pregunta por el ser y es imperioso recuperarla si queremos, por ejemplo, volver a pensar la *humanitas*.

Pero antes de recuperar la fuerza hermenéutica para ese término y volver a pensar la esencia del hombre -a la que supuestamente debe atender todo humanismo- Heidegger observa la terca necesidad de la opinión pública de renovar los *ismos* caídos o en desuso para satisfacer la demanda de novedades. El problema con ello está en que los "ismos", como las ideologías al uso, son expresiones de la cosificación del lenguaje, pero sobre todo, de los nombre y etiquetas de la metafísica con las cuales se cree conocer la realidad de los fenómenos: *"(...) si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad al ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres. Tiene que reconocer en la misma medida tanto la seducción de la opinión pública como la impotencia de lo privado"* (Heidegger, 2013: 24).

En las primeras páginas de la *Carta* se nos dice: "*Cuando el pensar se encamina a su fin por haberse alejado de su elemento, reemplaza esa pérdida procurándose una validez en calidad de τέχνη (techné /técnica), esto es, en cuanto instrumento de formación y por ende como asunto de escuela y posteriormente empresa cultural"* (Heidegger, 2013: 21).

La misma filosofía seguirá este camino convirtiéndose en una técnica de explicación a partir de causas supremas. La tecnificación del pensar de la filosofía, -que explica y deduce a partir de premisas-, llega a todo ámbito, nutre todo *ismos*. Este proliferar de "ismos" es propio de la modernidad y alcanza a expandirse en la opinión pública y la vida privada. Nada tienen que ver con el verdadero "hombre libre" o esencial. El hombre moderno, el hombre que se rinde a los dictados de la opinión pública, -nos dice Heidegger- es el resultado de la "*institución y autorización de la apertura de lo ente en la objetivación incondicionada de todo*", procedentes del dominio de la subjetividad metafísica.

Y no sólo las etiquetas de los *ismos* ideológicos se hallan en el lenguaje de la opinión pública, sino y más arraigadamente -al fin y al cabo, las modas son pasajeras-, en el lenguaje del discurso filosófico de la modernidad:

> La debilidad de estos ismos está en que se tienen que crear unos nuevos de acuerdo con cada época, porque su fundamento no se ha sostenido en la historia de la filosofía. Se trabaja con conceptos como *humanitas*, ente, esencia, existencia, sujeto, persona, entre otros, pero la noción fundamental de la que parten todos estos conceptos es la que ha caído en el olvido: el ser. (...) Por eso en Heidegger se da una *Ontologie* (Ontología fundamental), porque vuelve a su fundamento: al ser, tratando de sacarlo de su olvido y mostrando que más que un fundamento el ser está en un abismo (Cortés, A. 2007: 3).

Desprenderse de las etiquetas cosificantes para recuperar el lenguaje como "casa del ser", pastorear su estancia ontológica y cuidarlo en el uso de una palabra apropiada que dignifique esa morada es lo que Heidegger de entrada quiere dejar establecido. El lenguaje encarna el desvelar de la verdad del ser, pero antes, hay que "destruir" lo que en él queda de metafísico. Esta tarea no se podrá hacer si no se atiende y lee debidamente la misma tradición metafísica, desvelando, deconstruyendo la *onto-teo-logía*[150] que ha condicionado los modos de ser, hablar y pensar desde hace más de dos mil años:

> Para nosotros, la norma para el diálogo con la tradición histórica es la misma, en la medida en que se trata de penetrar en la fuerza del pensar anterior. Sólo que nosotros no buscamos la fuerza en lo ya pensado, sino en un *impensado*[151] del que lo pensado recibe su espacio esencial. Pero lo ya pensado sólo es la preparación de lo todavía impensado, que, en su sobreabundancia, retorna siempre de nuevo (Heidegger, 1988:111)[152]

"Superar" el lenguaje metafísico, pero, sobre todo, la actitud y disposición metafísica presente en nuestros modos de-ser-en-el-mundo no requiere al modo hegeliano, un pensamiento dialéctico superador que suprime el pasado reteniéndolo en dicha superación ya sea por medio del movimiento fenomenológico del concepto y la conciencia o del espíritu absoluto. Para Heidegger se trata, más bien, de dar un "paso atrás" que se dirija hacia el ámbito olvidado e impensado del ser y donde merece ser pensada la esencia de la verdad.

---

[150] La onto-teo-logía en Heidegger es la crítica a la metafísica tradicional, que confunde el ser con un ente supremo, como un "dios" o "causa primera". Ver: La Constitución onto-teo-lógica de la Metafísica Occidental, en *Identidad y Diferencia*, Edit. Anthropos, 1988.

[151] El subrayado es nuestro y lo resaltamos porque es en esta idea de lo "impensado" -que lo inaugura Heidegger- donde encontraremos algunos de los determinantes esenciales del pensamiento posthumano, como del pensamiento oriental que se ponen a dialogar con el pensador.

[152] En *Identidad y Diferencia* (2013c), Heidegger litiga contra Hegel para establecer la diferencia de su pensamiento con el autor de la *Ciencia de la Lógica*. No se trata de subsumir el pensamiento pasado en un nivel superior de comprensión, sino "*que exige la puesta en libertad del pensar transmitido para que pueda entrar en su ser anterior todavía conservado*" (Heidegger, 2013c: 111)

El *paso atrás*, -que está presente a lo largo de la *Carta sobre el humanismo*-, es el "método" que emplea Heidegger para dar cuenta del olvido del ser presente en el discurso metafísico y en el humanismo al cual pertenece. El "paso atrás" permite al pensar retroceder a su asunto más propio, el ser, y desde ahí poder contemplar el conjunto de esta historia de olvido. Lo no preguntado por nadie es lo que le permite a Heidegger abrirse hacia lo impensado y con ello retomar lo que desde *Ser y Tiempo* llamó la "diferencia ontológica":

> El paso atrás va desde lo impensado, desde la diferencia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el *olvido* de la diferencia. El olvido que está aquí por pensar es ese velamiento pensado a partir del encubrimiento de la diferencia en cuanto tal, velamiento que se ha sustraído desde el principio. El olvido forma parte de la diferencia, porque ésta le pertenece a aquel. No es que el olvido sólo afecte a la diferencia por lo olvidadizo del pensar humano. La diferencia de ente y ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es. Por ello, el paso atrás va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica (Heidegger, 1988: 115)

En este párrafo de 1957 podemos encontrar la motivación heideggeriana de porqué es indispensable dar el paso atrás para alumbrar, no sólo lo impensado, el olvido de la pregunta que interroga por el ser, sino, más precisamente, la diferencia ontológica entre ser y ente, la cual ha permanecido velada a lo largo de la historia de la metafísica. Un olvido, que, además, no se le atribuye a un error humano, sino a la misma donación del ser.

Para desandar, despejar o desarticular el camino onto-teo-lógico propio de la metafísica, será necesario, entonces, dar el paso atrás que nos permita abrirnos a la diferencia ontológica olvidada y que el humanismo lo encarna como una de sus manifestaciones más persistentes. "Se trata pues de dejar ver y dejar ser al ser (*sehen lassen*, *sein lassen*); verlo, escucharlo, darle simplemente el espacio para que se muestre" (Cortés, A. 2007: 4).

Nos es muy relevante que Heidegger haya comenzado a responder por el sentido y actualidad del humanismo con el tema del lenguaje, pues, no olvidemos, que es en el lenguaje que los humanistas de todos los tiempos y especialmente en los del Renacimiento grecolatino, donde se encuentra el cultivo de la virtud y la expresión de la dignidad humanas. Dicho con más rigor, se trata de ver en el *logos* (presocrático) la esencia de lo humano, donde el *logos*

es tanto mostrativo del ser - ente y no primariamente razón que conoce. Este logos que no sólo se limita a un "dejar ver" es también un "escuchar" la "voz" del ser que "habla" o llama en el pensar:

> El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser. El pensar, es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser (Heidegger, 2013a: 3)

Esta cita nos es relevante porque aquí Heidegger no encasilla el pensar en una actividad cogitativa, ni en una facultad de la racionalidad humana, sino que pone el pensar en pertenencia al Ser liberando al pensar de una mera reflexividad exclusiva del sujeto humano. El pensar no queda encapsulado en un sujeto, creado y movilizado dentro de unos límites racionales y enfrentado a unos objetos que previamente ha constituido como tales, como sucede en el caso kantiano y husserliano. Si la esencia del hombre es el lenguaje este no puede ser concebido como un ente más, al igual que el hombre que lo habita en su seno. El *Dasein* al no ser un sujeto tampoco puede ser el lenguaje una herramienta o un instrumento utilitario adherido al hombre, una prótesis cultural que le sirve para expresar pensamientos, sino una dimensión propia de su ser, de la esencia del hombre:

> Al olvidar al ser (Seinsvergessenheit) también se ha olvidado al habla como tal, ha quedado reducida a su funcionalidad, a estar al servicio del hombre. Lo que busca Heidegger es hacer ver el habla en su propiedad, es decir, con su característica primordial con la intención de rescatar su esencia y liberarla de su objetivación (Cortéz, A. 2007: 8)

Heidegger se ocupa de ir dejando asentadas las prioridades ontológicas sobre las ónticas, y en lo que respecta al lenguaje, también va a reclamar estar a la altura que amerita, sobre todo en tiempos de devastación del habla y del lenguaje en el concierto de las habladurías públicas:

> La devastación del lenguaje, que se extiende velozmente por todas partes, no sólo se nutre de la responsabilidad estética y moral de todo uso del lenguaje. Nace de una amenaza contra la esencia del hombre. Cuidar el uso del lenguaje no demuestra que ya hayamos esquivado el peligro esencial (...) Pero la decadencia actual del lenguaje, de la que, un poco tarde, tanto se habla últimamente, no es fundamento, sino la consecuencia del proceso por el que el lenguaje, bajo el dominio de la metafísica de la subjetividad, va cayendo de modo casi irrefrenable

> fuera de su elemento. El lenguaje también nos hurta su esencia: ser la casa de la verdad del ser (Heidegger, 2013: 23)

La metafísica de la subjetividad es la responsable de la decadencia lingüística, de la corrosión y cierre de la palabra liberadora de la manifestación del ser. Y al ser la *humanitas* el sustrato metafísico de la modernidad, que desde su centralidad epistémica y racional proyecta el ser del ente, como imagen del mundo, desde el dominio de la representación, hasta alcanzar las cumbres del lenguaje calculante y cibernético que sirven al dominio técnico de todo lo ente, lo que a la postre nos ha conducido a un nihilismo omniabarcador consumado en el transhumanismo de nuestra época contemporánea.

1.5. Del humanismo esencialista al "ahí" del Claro del Ser

Si a las plantas y a los animales les falta el
lenguaje es porque están siempre atados a su entorno,
porque nunca se hallan libremente dispuestos en el
claro del ser, el único que es "mundo"

Heidegger, 2013a

El claro no es algo que el hombre haya hecho;
más bien, el hombre acontece en el claro del ser.

Heidegger, 2008

Ex-sistir-en-el-mundo significa que "somos", en primer lugar, un "afuera", "somos" y existimos en una apertura posibilitante de nuestra humanidad. Nuestra ex-sistencia es una mundanidad, entendiendo por ella, el plexo significativo de posibilidades a partir de las cuales nos proyectamos haciendo posible nuestra existencia humana. El *ser* del hombre y el *ser mundo* se co-pertenecen. Jesús Adrián Escudero, en su *Lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912 - 1927,* nos dice que la expresión alemana *In-der-Welt-sein* está presente desde las primeras lecciones de 1919 hasta la redacción de *Ser y Tiempo* de 1927, y siempre insistiendo en la idea de que el Dasein se caracteriza por su originaria "ligazón con el mundo": "*No es que el dasein salga primero de sí mismo para posteriormente establecer*

un puente intencional con el mundo, sino que el Dasein ya vive de entrada en la apertura del mundo y su urdimbre de significaciones" (Escudero, 2019: 117).

El "estar-en" es un existenciario del Dasein en el cual nos encontramos afectivamente dispuestos, descubiertos e interpretados por el mundo. Estamos inmersos en el mundo en una inmediatez cotidiana y ateórica, donde nos ocupamos a diario de los entes que comparecen en él. El "estar-en" funda nuestro "estar en el mundo", no es una dimensión espacial sino un existenciario, un modo de ser propio del Dasein. Por ello, el Dasein es anterior a toda concreción, a todo individuo y a toda humanidad determinada. La anterioridad significa que es en la pura facticidad de su vida donde el Dasein se encuentra arrojado. Y esa facticidad se concreta en el Da, en el "ahí" fáctico de mi existencia, siempre, en cada caso, se trata de una vida fáctica, pero indicando posibilidades abiertas, en camino, temporal:

> Heidegger dice expresamente que al hablar de facticidad como nuestro propio Dasein en cada caso, ha evitado la expresión "humano" o "ser del hombre" para no confundirlo con algo objetivo, creado por Dios, en sentido bíblico, o como una esencia racional, en sentido griego. El Dasein es lo que es sólo en su Da y precisamente en él; en su "ahí" cada vez, hoy. Pero este hoy tampoco se da aislado, sino dentro de un movimiento o un proceso (Berciano, M. 1992: 437 - 437).

Pero esta "espacialidad" existencialmente considerada en *Ser y Tiempo,* en el contexto de la *Carta sobre el humanismo*, se convertirá en una "espacialidad ontológica", es decir, en el claro del ser:

> La tesis que defenderá Heidegger (...) es que la iluminación[153] del ser ha de entenderse como "claridad", una claridad donde el *Dasein*, cada vez con menos énfasis, debe conformarse con un papel subalterno, de espectador ante el "acontecimiento propiciante" (*Ereignis*) del ser (...) como lo demuestra el constante uso de metáforas espaciales en su pensar posterior, como el habitar o la nueva definición de ex-sistencia, no como una necesaria condición de "estar arrojado", sino como "pertenencia o llevar-a-cabo" al ser (Garrido. 2015: 307)
>
> Esta contraposición, por ejemplo, entre sujeto - objeto, se da porque, de alguna manera, con anterioridad, ya hay, ontológicamente, un "en frente abierto" que posibilita el antagonismo,

[153] La expresión "luz del ser" que Heidegger emplea en *Ser y Tiempo,* como el de "claro del ser" que caracteriza la apertura del ser (Lichtung) que se usa después del Giro (Kehre), parecen aludir -en algunos comentaristas- a la caverna de Platón de la cual hablamos en el capítulo uno, y que piensa el *lumen naturale* como esa luz que proviene del ser en Heidegger o del supremo Bien en Platón. De esta "luminosidad" hablaremos en el capítulo que hará dialogar a Heidegger con el budismo aportando con ello un aspecto poco trabajado en el actual post humanismo filosófico.

> la misma contraposición, y, lo más importante, imposibilita la existencia de una teleología para que la adecuación constituya el único modo posible de hacernos con las cosas (...) No es el intelecto humano el que crea la apertura en la que el ente aparece, sino la apertura misma (Garrido, 2015: 308)

En otras palabras, la apertura misma es una determinación del ser que implica al Dasein en cuanto existente, por lo cual podemos afirmar que en la *Carta sobre el humanismo* el Dasein es el "lugar originario" donde acontece la diferencia ontológica y es a partir de esta consideración que el humanismo para Heidegger es una doctrina inadecuada para dar con la esencia del humano, que debe ser superado para estar a la altura de esta descubierta nueva dignidad.

1.6. El *Claro (Lichtung)* en Carta sobre el humanismo. -

Si, atrapados en el puro ente, no vemos el mundo, es porque de lo dado, de los fenómenos, casi nunca miramos lo que da, el Ser (...) Más bien (esta mirada) presupone un modo de visión extático que pasa de los datos particulares al acontecer de la donación del mundo en su totalidad

Sloterdijk, 2011

Claridad es aquello a través de lo cual vemos

Heidegger, 2007

"El hombre se presenta esencialmente de tal modo que él es el "ahí", es decir, el claro del ser"

Heidegger, Carta sobre el humanismo, 1947

Retomando las reflexiones heideggerianas que hemos ido relacionando en torno a su crítica al humanismo de corte antropológico y antropocéntrico, debemos regresar a aquella consideración inicial y fundante de su pensamiento de juventud y que progresivamente se va radicalizando; de que nos encontramos en tanto *dasein* (existentes humanos) y *da-sein* (abismados en la diferencia ontológica), siempre ya en una apertura. Todas nuestras

experiencias mundanas surgen dentro de una aperturidad esencial y básica que Heidegger lo experiencia[154] y concibe como Claro (*Lichtung*). Una apertura que nosotros no hemos creado, más bien, nos encontramos en medio de ella, por decirlo de algún modo. Este "*factum* milagroso[155]" es lo que capturará la pasión del filósofo. Es en vista de esta "apertura" que Heidegger hablará toda su vida del ser. Un término que fue usado por toda la metafísica para nombrar el ser del ente. Sin embargo, el esfuerzo de Heidegger estará en desligar la palabra ser de la "totalidad de lo ente" para apuntar algo más originario y abarcador: las expresiones más adecuadas que usará serán Verdad (*aletheia*), "desocultamiento", o el claro del ser como tal. En un texto tardío, *El fin de la filosofía y las tareas del pensar*, Heidegger apunta:

> Hemos de pensar la *aletheia*, el desocultamiento, como el claro que permite al ser y al pensar el estar presentes el uno para el otro (...) Lo que aquí se acentúa ya no es el ser, sino el claro como fenómeno fundamental que abarca tanto el ser (como presencia) como también su percepción (Heidegger, 2000: 10)

Este factum que se da misteriosamente en nuestra existencia no tiene explicación en Heidegger, se da simplemente como una gratuidad originaria sin causa aparente ni subyacente, que no procede su misterio -por metafísico- de un dios creador (*ens creatur*), aunque desde una teología negativa[156] haya mutuas resonancias. Sin embargo, hay autores que se atreven a dar una explicación, como Wolfgang Welsch, pero en particular, Peter Sloterdijk, para quien este alumbramiento del claro en la existencia que es el *Da-sein* es fruto de una evolución del ente humano, el cual ha pasado de un estado pre-ontológico propio del primate a otro donde gracias a antropotécnicas espontáneas primero, y de uso consciente

[154] Aquí queremos resaltar que Heidegger como buen fenomenólogo de la facticidad no sólo está pensando filosóficamente estos conceptos, sino que este pensar se debe fundamentalmente a un experimentar la donación (*es gibt*) del ser en su propia existencia. No es casual que Hermann Heidegger -su hijo- llame a un conjunto de ensayos de su padre, que van de 1915 a 1976, *Experiencias del Pensar*, o que la obra de poemas de Heidegger se titula, *Desde la Experiencia del Pensamiento*. Volveremos a este asunto cuando revisemos las relaciones de Heidegger con Oriente.

[155] La literatura secundaria relacionada a la idea de que en Heidegger persiste subtendida una experiencia religiosa o cuasi mística es abundante. Nosotros haremos alusión a esa posibilidad cuando tratemos el tema de la Serenidad en el contexto del diálogo entre posthumanismo filosófico y budismo.

[156] La teología negativa -desde Dionisos Areopagita al maestro Eckhart- es otro de los referentes posibles para entablar un diálogo con Heidegger, pero que en nuestro caso, no podemos emprender sino muy al sesgo cuando hablemos del silencio y la serenidad.

después, este ente se ha ido humanizando. El claro es el resultado de una "antropología natural" en la cual al hombre en un momento dado se le "abren los ojos[157]":

> (...) el hombre es, como especie y como matriz de posibilidades de individualización, una magnitud, que jamás puede darse en la pura naturaleza y que sólo ha podido constituirse por efecto de prototécnicas espontáneas y en "convivencia" con cosas y animales, en prolongados procesos de formación en los que pronto se echa a ver una tendencia paranatural (Sloterdijk, Peter. 2011: 100)

Es más, Sloterdijk en su ensayo del 2001, L*a Domesticación del Ser. Por una clarificación del claro*, sostiene que si queremos seguir a Heidegger en su concepción del éxtasis existencial debemos abandonar los puntos negativos que él desarrolló contra todas las antropologías culturales y filosóficas y ensayar una nueva "ontología antropológica" que de en el clavo de la verdadera condición humana:

> (...) se trata de ver que también la situación fundamental, aparentemente irreductible, del hombre, denominada ser-en-el-mundo y caracterizada como existencia, como un salir fuera, al claro del Ser, es el resultado de una producción en el sentido originario de la palabra: un sacar afuera y poner al descubierto, en una exposición extática, un ente que antes estaba más bien cubierto u oculto y era en tal sentido "inexistente" (...) Las siguientes expresiones tienen el riesgo de que se suponga a la expresión "técnicas del éxtasis" un sentido ontológico. Hacen la apuesta de que es posible interpretar "el puesto del hombre en el mundo", heideggerianamente caracterizado de extático, como una situación tecnógena (Sloterdijk, 2011: 100 - 101)

Traemos a colación esta larga cita del provocativo e interesante ensayo filosófico de Sloterdijk porque en ella encontramos los elementos críticos que resitúan el carácter extático que posee el *Claro del Ser* Heideggeriano en el contexto de una ontología antropológica donde las antropotécnicas[158] cumplirán un papel fundamental en la "producción" de un ser humano. Este punto de vista nos será indispensable retomar más adelante, cuando hablemos

---

[157] Welsch, W. (2008)

[158] Para Sloterdijk, la antropotécnica es el conjunto de técnicas y prácticas a través de las cuales los seres humanos se modifican y se moldean a sí mismos, tanto individual como colectivamente. La historia de la civilización es una serie de revoluciones antropotécnicas, desde las prácticas ascéticas antiguas hasta las estrategias modernas de auto optimización. Para Sloterdijk, la técnica no es solo algo que se agrega al hombre, sino algo que lo constituye, desde su origen biológico deficitario y frágil hasta su transformación consciente. El concepto de antropotécnicas nos es vital para introducir el papel que cumplen los "ejercicios espirituales" en la des-subjetivación disciplinaria, ya sea en su versión biopolítica como psicopolítica. Las "técnicas del éxtasis" empiezan siendo antropológicamente enseñadas y practicadas, pero conllevan la promesa de una trascendencia ontológica.

del posthumanismo como superación de las dualidades típicas de la modernidad, tales como el dualismo hombre-naturaleza o máquina-seres vivos, ya que -según el posthumanismo- quedan "superados" desde el momento en que pensamos desde una onto-antropología constituyente no sólo de nuestra humanidad, sino desde nuestro ser-en-el-mundo, con nuestro entorno (Umwelt) entendido como un plexo de relaciones y ensamblajes.

Retomando el Claro del ser heideggeriano, en la *Carta* se afirma que es por el Ser que el hombre se encuentra arrojado a la verdad del ser y su misión es guardar esa verdad. Pero ¿de qué modo es el hombre guardián del ser? Para responder esta pregunta Heidegger nos advierte antes que el ser *necesita* al hombre:

> ¿Cómo se relaciona el ser con la ex-sistencia? El propio ser es la relación, en cuanto él es el que mantiene junto a sí a la ex-sistencia en su esencia existencial, es decir extática, y la recoge junto a sí como el lugar de la verdad del ser en medio de lo ente (Heidegger, 2008)

Esta co-pertenencia entre ser y hombre no debe hacernos olvidar que es el ser el que tiene, sin embargo, la primacía. Y esta primacía es también la del lenguaje en tanto "casa del ser", porque el Ser, al fundar el lenguaje otorga la posibilidad al *Dasein* de estar en medio de la abertura del ente. Estar en medio de la abertura del ente convierte al Dasein en un guardián, que Heidegger llama en la *Carta*, el "pastor del ser". Esta caracterización del hombre como pastor del ser desplaza de un tajo la representación moderna del hombre como "dueño y señor del ente". Al poner al lenguaje en relación al ser, poseyendo igual preeminencia ontológica, convierten al pensar y el poetizar los modos excelsos de cumplimiento de esta guardianía:

> Él (el hombre) gana su esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad (...) Los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian (Heidegger, 2008: 61).

¿De qué modo es el hombre guardián del ser? Cuidando la esencia del lenguaje y donde el pensar y el poetizar estén a la altura de un "decir menos tonto"[159], o donde el poetizar instaure el ser con la palabra.

1.7. El *Thymos* del Claro del Ser.

La obra *De la esencia de la verdad* (*Vom Wesen der Wahrheit*), escrita por Martin Heidegger en 1930 (y publicada en 1943), es un texto clave de transición entre *Ser y tiempo* (1927) y las obras posteriores del llamado "giro" (*Kehre*). Podemos decir que es una obra de tránsito hacia el pensamiento del Ser como acontecimiento (*Ereignis*). Los contenidos filosóficos desarrollados en esta obra están plenamente asumidos en *La carta sobre el humanismo* y nos permiten precisar algunas consideraciones técnicas en torno al claro del ser, la verdad como desocultación, y la libertad entendida como un "dejar ser al ser".

Como dijimos, en esta obra Heidegger empieza a desplazar su reflexión desde la analítica del *Dasein* hacia la pregunta por el *Ser* mismo, abordando cómo la verdad pertenece al ámbito del desocultamiento (*aletheia*) más que al de la adecuación en el juicio entre las representaciones y los objetos. Heidegger parte del concepto clásico de verdad como *adaequatio intellectus et rei*, es decir, la correspondencia entre las palabras y las cosas. Su interés no es descalificar esta definición, -moderna, por cierto- sino preguntarse por el fundamento ontológico en el que se sostiene. Al preguntarse por la esencia de la verdad deja en suspenso la definición moderna de verdad y los juegos lógicos que legislan la propiedad de las proposiciones y, más bien, pensará la verdad como un modo del ser. Entonces, ¿qué hace posible que el intelecto y la cosa puedan "corresponderse" ?:

> Heidegger, como buen fenomenólogo. sienta las bases para la contingencia de estas proposiciones epistemológicas argumentando que, para que la representación y la adecuación sean posibles, es menester que la cosa misma se presente y contraponga, por así decir, al intelecto como objeto. Esta contraposición se da porque, de alguna manera, con anterioridad, ya hay, ontológicamente, un "enfrente abierto" que posibilita el antagonismo, la misma

[159] Expresión lacaniana, pero de inspiración heideggeriana donde el "decir menos tonto" alude a una palabra liberada de las ataduras de la habladuría cotidiana (la tontería mundana) y algo transmita del deseo propio. Ver; Carlos Tutivén (2002)

> contraposición y, lo más importante, imposibilita una teleología para que la adecuación constituya el único modo de hacernos con las cosas (Garrido, Peña, 2015)

Para Heidegger las cosas no aparecen por voluntad humana, no aparecen porque exista un sujeto que las crea o las fabrique. Las cosas se muestran porque están "iluminadas" en el claro del ser. Es el Ser comprendido como el claro o apertura luminosa que "visibiliza" la mostración de lo ente, pero retrayéndose, sin embargo, como tal ser. En este juego de ocultamiento y desocultamiento propios del ser es donde se juega la cuestión de la verdad para Heidegger. Se pasa de concebir la verdad como propiedad del conocimiento humano a verla como movimiento del ser mismo, que se da y se retira[160]. Así, la verdad deja de ser una categoría lógica o epistemológica, para convertirse en una categoría ontológica y existencial.

Heidegger recupera el sentido originario griego de *aletheia* como no-ocultamiento. La verdad, antes que corrección, es un proceso ontológico de apertura, en el que los entes salen de su ocultamiento y se muestran en su ser. Este desocultamiento, sin embargo, implica siempre un ocultamiento correlativo (*lethe*). No todo se muestra, y el Ser mismo tiende a retirarse: "La esencia de la verdad es la libertad, entendida como el desocultamiento de los entes." (Heidegger, 2007) El ser humano, en su modo cotidiano de existencia, tiende a cerrarse ante el ser, a permanecer en el olvido del ser. De ahí que el pensamiento común caiga en el error (*Unwahrheit*), no es una simple falsedad, sino en una forma de no-verdad: el encubrimiento de lo que se abre. Este olvido y este encubrimiento son estructurales al modo en que el *Dasein* se relaciona con el mundo.

Para Heidegger la esencia de la verdad radica en la libertad (*Freiheit*). No la libertad del libre albedrío o la capacidad de elección, sino como el dejar-ser de los entes, la libertad es el ámbito abierto que permite que los entes se muestren tal como son. En otras palabras, la verdad no surge cuando un sujeto "representa correctamente" un objeto, sino cuando el ser humano se "abre" al ser de los entes, permitiéndoles manifestarse. La libertad es, así, el espacio del desocultamiento.

[160] Heidegger toma la frase de Heráclito, "la physis le gusta ocultarse" y se la apropia para dar cuenta del doble movimiento del ser como lethe (oculto / error) y aletheia (despejado / verdad).

Entonces vemos que en *De la esencia de la verdad*, ya se vislumbra que el hombre y el ser se co-pertenecen, el ser necesita del hombre para manifestarse, y el hombre solo es en la apertura del ser. La *Lichtung* es, en este sentido, el espacio de encuentro entre ambos — un ámbito donde el ser se dona y el hombre se dispone a recibir. Esta donación no es controlable ni fabricable, solo puede ser guardada (*hüten*) en una actitud de recogimiento y asombro.

Lo único que le queda al ser humano es su *carácter* ante este *factum* inapelable nos dice Juan José Garrido en su ensayo sobre si es posible habitar el claro del ser[161]. Pero ¿es posible que el ser humano, el Dasein mismo, tenga la "capacidad" de recogerse y asombrarse de que las cosas simplemente se manifiesten, que se muestran desde ellas mismas en el claro luminoso del ser, sin pre-juzgarlas desde una posición cognitiva dominante? La respuesta no es sencilla, pero reclama un tratamiento filosófico adecuado. De hecho, ha sido Heidegger quien con su pensar sobre los temples de ánimo, traducción del término alemán *stimmung*, que, a su vez, proviene del griego *thymos*, quien ha puesto el dedo en la llaga sobre la "ontología de las emociones" generalmente relegada al plano donde operan la psicología, la psiquiatría o el psicoanálisis.

El término griego θυμός (*thymos*), tanto en Homero como en el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*, designa el centro vital de la afectividad y la energía del alma, nombra el lugar donde se sienten el valor, el miedo, la cólera, la ira o el deseo. La *Ilíada,* por ejemplo, comienza con la descripción de la cólera de Aquiles, impulsada por su *thymos* cuando Agamenón le quita su botín, la bella Briseida. Esta ira es lo que motivará su retirada de la batalla y es un motor clave en el desarrollo de la trama. El mismo *thymos* de ira y venganza impulsarán a Aquiles, -después de la muerte de Patroclo-, a entrar en la batalla contra Troya, espoleado por su deseo de venganza y de obtener la gloria eterna. También en la decisión de Héctor de luchar contra los aqueos, a pesar de la súplica de Andrómaca, puede interpretarse como una manifestación de su *thymos*. Su valor y su deseo de defender su hogar son impulsados por un profundo sentimiento de orgullo y responsabilidad para con su pueblo.

[161] Garrido (2015)

Para Aristóteles, el alma tiene tres componentes principales: la razón, el apetito y el *thymos*. El *thymos* funge de intermediario o puente entre la razón y el deseo, pero puede ser influenciado tanto por la razón como por los apetitos más irracionales. Aunque puede ser poderoso y llevar a la "incontinencia por *thymós*" (actuar impulsivamente por ira o coraje), el *thymos* también es capaz de seguir los dictámenes de la razón, a diferencia del apetito que es más básico. El *thymos* conlleva una función moral que es la moderación, crucial para el desarrollo de la virtud, y especialmente para la valentía. Una vida ética -dice Aristóteles- requiere que este *thymos* sea guiado por la razón, y no a la inversa.

Heidegger lo retoma y lo resignifica para restaurar la dimensión originaria de la afectividad como modo de apertura al ser en *Ser y Tiempo*, o del esenciarse mismo de ser en el *Da-sein* como acontecimiento apropiador. En los dos casos, los temples de ánimos fundamentales hacen frente a la psicología moderna que los reduce a estados emocionales de corte subjetivo.

Cuando Heidegger se pregunta por los temples de ánimo fundamentales se está preguntando por el "temple" en el que se encuentra el *Da-sein* a la propia apertura que existencialmente es. Con relación a este "Da", del ahí del ser, la esencia de la verdad no hace otra cosa que esenciarse desde él mismo ser y así liquidar toda relación de la verdad cualquier epistemología subjetiva: ""No puede haber un des-ocultar sin un esenciarse del ser" (Garrido, Peña, 2015, pág. 309). Al esenciarse el ser en el desocultamiento este pasa a llamarse en Heidegger *Seyn* para diferenciarlo del "Ser" antes del *khere*, y que corresponde al "acontecimiento apropiador".

¿Cómo entra el asunto de los estados o temples de ánimos fundamentales en estas meditaciones en torno al Claro y al acontecimiento apropiador que el *Da-sein* es al momento de dejar o soltar en libertad la manifestación de los entes en el claro del ser?

1.8. Temples de ánimo.

"El temple fundamental no es un estado del hombre, sino el modo en que el Ser se dispone en el hombre."

M. Heidegger

Los estados de ánimos en el pensador deconstructivo de Heidegger no pertenecen en rigor ni al ámbito de la razón, facultadas para la abstracción, ni de la sensibilidad corporal, cuyas sensaciones surgen a partir de los sentidos físicos, ni de la voluntad, cuya querer determina la acción. El estatuto ontológico de la afectividad escapa a estos planos del conocer tradicional basados, por lo general, al dualismo psico-físico. Sabemos que Heidegger desde su ontología de la facticidad empieza sus análisis fenomenológicos en un nivel pre-teórico, antes de que todo conocimiento teórico o reflexivo emerja como respuesta consciente a la discontinuidad en el trato con los entes intramundanos. El sentido de este trato se revela para Heidegger como eminentemente afectivo. Como el pathos constitutivo del hombre: "Los estados de ánimo no hacen sino revelar una verdad más originaria: la finitud y precariedad de aquello que denominamos *ser*" (Gilardi, Pilar. 2013: 5)

Algo muy importante considerar, -y que representa una ruptura radical con las filosofías subjetivistas-, es que lo revelado en los estados de ánimos no es ninguna "interioridad" subjetiva, sino lo "propio" de la relación entre el hombre y el ser. Es decir, lo que pone en juego los temples de ánimo es la comprensión del ser. Siendo más exigentes aún en la expresión de esta idea; los temples de ánimos manifiestan la resonancia que en el Da-sein se produce por ser este el espacio o la apertura misma de la diferencia ontológica.

En *Ser y Tiempo* Heidegger ya había usado la noción de *Stimmung* para decirnos que el *Dasein* ya está siempre situado de determinada manera. Siempre nos hallamos en el mundo templados en cierta tonalidad afectiva:

> Lo que en el orden ontológico designamos en el término de disposición afectiva es ónticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico. Antes de

> toda psicología de los estados de ánimo será necesario ver este fenómeno como un existenciario fundamental y definirlo en su estructura (Heidegger, 2012: 153)

Lo que revela esta tonalidad es el desfase constitutivo que es la ex-sistencia, el modo de ser del *Dasein*. Jesús Adrián Escudero, en su diccionario filosófico de la obra del joven Heidegger, comenta:

> Si el ser se sustrae a cualquier intento de representación, si el ser se oculta cuando queremos aprehenderlo conceptualmente, parece que sólo queda la posibilidad de un acceso afectivo al espacio de juego y al horizonte de sentido abierto por el ser mismo (...) Sólo desde el trasfondo de nuestras diferentes disposiciones anímicas experimentamos el mundo y se manifiesta el ser en toda su plenitud (Escudero, 2009: 159)

Adrián Escudero enlista algunos de los estados de ánimos en los que Heidegger repara como manifestaciones del acontecimiento del ser: el espanto, la contención, el júbilo, el asombro, la angustia, el pudor, el aburrimiento, la serenidad. Es más, nos dice que Heidegger en su conferencia ¿*Qué es la filosofía*? (1956) reconstruye la historia de la filosofía en términos de una serie de temples anímicos que marcan la forma de pensamiento de las diferentes épocas. así tenemos que en lo griegos primó el asombro, en la modernidad la *dubitatio*, -la duda-, y en la época contemporánea estamos en el espanto o estupor ante la maquinación del mundo técnico extendido planetariamente como un engranaje (*Gestell*)

1.9. De la Angustia a la Serenidad.

Ahora bien, los temples anímicos no solo "reflejan" la apertura que es el *Dasein*, sino que también determinan la disposición a mantenerse o cerrarse ante esa misma apertura existencial. En el pensar tardío de Heidegger, ya desde una perspectiva ontohistórica, los temples de ánimo se relacionan con el despliegue histórico del ser, que va a tener una vinculación íntima con el pensar meditativo opuesto al pensar representativo propio de la modernidad.

Los temples de ánimos fundamentales *(Grundstimmungen)* se caracterizan por diferentes modalidades de apertura con diferentes "efectos" en el Dasein en relación a su existencia mundana. Así tenemos que la angustia (*Angst*) en *Ser y Tiempo* (1927)*,* revela el

ser del Dasein al disolverse el sentido temporal del mundo y mostrar la nada de las ocupaciones cotidianas. Saca al Dasein del "uno" (*das Man*) y lo enfrenta con su posibilidad más propia (la muerte). La apertura originaria al ser en su dimensión de nada hace que el ser se manifieste como "abismo de sentido".

El *aburrimiento* (*tiefe Langeweile*) profundo o tedio analizado en *Conceptos fundamentales de la metafísica* (1929 -1930), una obra de transición se presenta como un estado en el que el mundo entero se vuelve indiferente y revela el tiempo y la finitud que el dasein es. El temple del tedio profundo suspende la relación utilitaria con las cosas y muestra la estructura temporal del existir. El ser se muestra en su retirada, pues lo ente no "llama" más, dejando entrever el trasfondo del ser.

El *asombro* (*Thaumazein*) se analiza en *Introducción a la metafísica* (1935) y se presenta como una disposición que funda el "inicio" de la filosofía griega. El asombro no es curiosidad ni novelería, sino apertura reverente y entusiasta al ser del ente porque despierta al *Dasein* ante el misterio de que las cosas "sean", por el ser, y lo saca de la indiferencia anodina y lo dispone al pensar. En relación con la historia del ser, el ser se muestra como lo que "hace-ser", aquello que da lugar a la aparición de todo ente.

El *Temor* o duelo sagrado o reverencial (*Scheu*), es un *Thymos* que Heidegger trata especialmente en sus conferencias sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936–40). Se describe fenomenológicamente la disposición del poeta ante la presencia del ser, la cual produce tremulación y respeto ante la epifanía de lo sagrado. El *Dasein* se retrae y guarda silencio, se convierte en custodio y guardián del ser. El ser se muestra como lo sagrado que exige cuidado y escucha reverencial.

Por último, tenemos el temple de la *Serenidad* (*Gelassenheit*), un discurso que lleva el mismo nombre del temple de ánimo fundamental, y que Heidegger dio en 195. Podríamos decir que este discurso consolida la etapa de su pensar meditativo. La serenidad es una disposición de dejar-ser a los entes sin manipularlos, y con ella, superar la voluntad o conminación que el dominio técnico ejerce sobre el Dasein, y sobre la sociedad industrial en

general. La serenidad libera al *Dasein* de la exigencia de controlar, lo abre al misterio de la vida y al don del ser. Un don que es pura gratuidad ontológica. El ser se da en su donación silenciosa (*Ereignis*) al pensar que, a su vez, deviene escucha y acogida. Heidegger pasa así de una fenomenología de la angustia a una ontología de la calma luminosa, donde el ser no se conquista, sino que se deja advenir[162].

Todos estos temples de ánimo fundamentales contienen una doble estructura: por un lado, permiten el desarraigo o ruptura del modo cotidiano de existir, logrando que el *Dasein* se vea separado o extrañado de la familiaridad con la que estaba en el mundo. Por otro, permiten la apertura a una dimensión más originaria del ser en la que se manifiesta el sentido del existir. Por eso, Heidegger sostiene que el temple de ánimo no es un sentimiento psicológico, sino un modo ontológico de aperturarse, de abrirse al ser. Cada temple se presenta como un "lugar de revelación" (*Ort der Offenbarkeit*) del ser.

1.10. Del llamado de la consciencia a la llamada del ser.

"Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser "es" él mismo"
Heidegger, 1989

"Solo donde el Ser llama, puede el hombre morar."
Heidegger, 1989

El "llamado del ser" designa el modo en que el *Ser* mismo —no un ente, ni un dios— convoca al hombre a su verdad, a su apertura esencial, y lo llama para habitar el desocultamiento (*aletheia*) de manera no dominadora. Pero antes de hablar del "llamado del Ser", Heidegger había desarrollado el **"**llamado de la conciencia" en el parágrafo 57 de *Ser y tiempo*. Allí el *Rufer* (llamado) es la voz interior mediante la cual el *Dasein* es convocado

[162] En el capítulo dedicado a las relaciones entre Heidegger y el budismo en el contexto abierto por el posthumanismo, veremos con más detalle el papel que cumple el temple de ánimo de la serenidad en un mundo sobre estimulado e infoxicado comunicacionalmente. Así mismo, la relación de la serenidad con la meditación budista, o el "dejar advenir al ser" heideggeriano con el desapego o soltura que preconiza la práctica budista basada en la experiencia existencial y óntico-ontológica de la vacuidad.

a su existencia auténtica, a asumirse como ser-para-la-muerte: "El llamado no viene de fuera, sino que llama desde el ser más propio del Dasein." (*SZ*, §57)

Para que el ser llame a la consciencia antes hay que guardar silencio, callar el tumultuoso ruido de las habladurías en las que normalmente se halla el *Dasein* al estar expuesto en el mundo. La consciencia, por otra parte, no es ni la consciencia reflexiva o teórica, ni la ética o moral. Para Heidegger la conciencia tiene un sentido ontológico fundamental y es la instancia desde donde interpela al *Dasein* a liberarse de su caída en el Uno público e indicar formalmente la posibilidad de elegirse a sí mismo y tomar las riendas de su existencia. A este "llamado silencioso" el *Dasein* responde a través del fenómeno del "querer-tener-conciencia" (Escudero, 2009)

Después del "giro" Heidegger desplaza el centro del llamado. Ya no es el *Dasein* el que se llama a sí mismo a la autenticidad, sino el Ser mismo quien llama al hombre a custodiar su verdad. En *Aportes a la filosofía. Sobre el Evento,* Heidegger afirma: "*El Ser mismo necesita al hombre para poder resonar en el claro de su verdad.*" (Aportes, §249). Es por ello que, en la *Carta sobre el humanismo*, el hombre ya no es el origen del llamado, sino el "pastor del Ser". Su tarea no es producir ni dominar el ente técnicamente, sino escuchar y responder al llamado silencioso del Ser.

Lo que nos interesa es enfatizar que en el segundo Heidegger el ser acontece como interpelación, es decir, como invitación a pensar genuinamente, a custodiar la diferencia ontológica, a dejar-ser al ser. El Ser se anuncia, no como objeto, ni como causa, ni como ente, sino como presencia resonante y templada anímicamente que reclama escucha. Así, el llamado del Ser es el *decir originario* del lenguaje, anterior a toda palabra humana. El pensamiento auténtico (*Andenken*) y la poesía (*Dichten*) son modos de responder a ese llamado, no de producirlo. En los *Cuadernos negros*. *Reflexiones XII-XV* (1939-1941), Heidegger escribió: "*Sólo allí donde el hombre se deja decir por el Ser, puede decir él mismo*."

El llamado del ser no se percibe con el intelecto, ni se escucha con los oídos, sino que resuena, como vimos, en los templos de ánimo fundamentales. Heidegger lo dice así en los *Beiträge*: "*El Ser llama, y este llamado se deja sentir en un temple*

fundamental." (*Aportes, §256*). Por eso los temples que revisamos como la angustia, el asombro, o la serenidad se escucha el llamado del Ser. Son disposiciones anímicas en las que el hombre puede oír el llamado sin cubrirlo con ruido metafísico.

1.11. Verdad (*aletheia*) y subjetivación.

El resumen que hemos presentado acerca de los temples anímicos nos lleva a considerar que es a partir de la verdad como desocultamiento "resonante" en el claro del ser, que podemos abordar el inicio de la subjetivación como un proceso que se despliega desde el ser y no desde una naturaleza concebida metafísicamente. Jacques Lacan, psicoanalista francés, lector de Heidegger en los años 50´s, ya decía en su obra *Acerca de la causalidad psíquica* (1946) de que antes de que una "criatura viviente", "un cacho de carne" humano se vuelva un sujeto del lenguaje, antes de que adquiera una subjetividad determinada, hay una elección inconsciente que va a determinar su estructuración psíquica y su futuro deseante. A esa decisión, Lacan la llamó la "insondable decisión del ser".

Del acontecer del ser en nuestra ex-sistencia depende cómo vamos a alumbrar una subjetivación determinada. De cómo respondemos al "llamado del ser" dependerá de lo que en términos de Deleuze explicando el concepto de subjetivación en la obra del último Foucault, llamará el "pliegue del afuera[163]".

> Si la verdad acontece en primer lugar ante-predicativamente como apertura del mundo en los temples anímicos, entonces toda verdad predicativa -incluyendo la verdad de las proposiciones filosóficas- depende en última instancia de cómo el temple anímico nos abra el mundo (Klaus Held, 2015)

El temple de ánimo nos abre al mundo, pero el temple de ánimo corresponde al acontecer del ser en nuestra existencia, por lo tanto, es en la llamada de la "verdad ante-predicativa", es decir, en la verdad que se desoculta, antes de que el lenguaje representacional sea asumido por un sujeto constituido, donde se juega el futuro del *Dasein*. Porque no hay

[163] El "pliegue del afuera" es la manera en que el sujeto, al ser afectado por el mundo exterior, internaliza esa influencia para construir su propia interioridad, su "relación a sí mismo", que es fundamental en los procesos de subjetivación foucaultianos descritos por Deleuze (2015)

acceso al ser sin un *pathos*, sin una resonancia afectiva que nos lleve a existir en el mundo de una determinada manera. Por otro lado, el pensar auténtico nace siempre de una disposición anímica originaria, y es en ella donde puede volver a resonar el llamado del ser y con él volver a pensar la subjetivación originaria como el espacio abierto donde un sujeto llega a advenir.

1.12. ¿Un nuevo Humanismo?

Wolfgang Welsh (Welsh, 2008) se pregunta si Heidegger no habrá fundado un humanismo más profundo y verdadero, o será -continúa preguntándose- que no se puede volver a llamar humanismo a lo que el pensador encontró como la verdadera esencia del hombre sino queremos traicionar su pensamiento. La respuesta que nos da Welsh es que no estaríamos muy equivocados si llamamos (nuevo) humanismo a lo que Heidegger pensó radicalmente de la esencia del hombre, pues él mismo escribió en la *Carta*: "*¿No es eso `humanismo´ en el sentido más extremo? Es verdad. Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser*" (Heidegger, 2008). Heidegger no rehúye del todo el término, porque sencillamente se ha mantenido hablando de la humanitas en relación a la esencia humana, sin embargo, enseguida, aclara: "*Pero, al mismo tiempo, es un humanismo en lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser*" (Heidegger, 2008: 62)

Entonces, sólo si por humanismo entendemos que ya no se trata de un humanismo *centrado* en el hombre, sino de un humanismo que pone el acento en el *ser*, haremos justicia a la "humanitas" del homo humanus, algo que los humanismos metafísicos nunca alcanzaron a descubrir. Welsch declara que se trata de un "humanismo ontológico" y para nada, como los demás humanismos, un humanismo antropológico. Se trata de un "nuevo" humanismo, más profundo y vasto, pero humanismo, al fin y al cabo, en la medida en que -aunque se amplíe el marco de comprensión- el hombre aún sigue concernido, ya sea como guardián, o como pastor del ser, por ejemplo.

Esto último es lo que le obliga a decir a Wolfgang Welsch (2008) que Heidegger no supera la forma de pensar moderna donde la comprensión del hombre sigue erigiéndose en fundamento de todo lo demás ya que sigue comprometido con un enfoque de pensar antrópico, aunque desplazado de su foco tradicional en el hombre mismo. Aunque Heidegger encuentre una manera de pensar más adecuada la esencia ontológica del hombre, éste sigue teniendo un papel:

> (...) en tanto Heidegger comprende la esencia del hombre, caracterizada por la referencia al ser, como una determinación exclusiva del hombre y la sitúa en la base de toda pregunta o clarificación ulterior, desarrolla una forma específica de antropocentrismo (Welsch, 2008:110)

Claro que no es cualquier antropocentrismo vulgar o cerrado en la metafísica de una subjetividad autor referida, sino en uno que está orientado por lo ontológico, Walsch lo llama un "onto-antropocentrismo" donde el ser se perfila conforme a la finitud humana, su condición histórica y destinal. Volvemos al hombre, pero ahora en su "exclusiva" referencia al ser. No se trata en Heidegger de ir *más allá* del hombre, afirma Welsch, sino pensar lo más profundamente posible *su esencia*. Esto se confirma, nos dice, cuando en *La Carta* Heidegger, escribe:

> El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea este una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo (Heidegger, 2008: 43)

Mónica Cavallé (2008) sale a la defensa de Heidegger recordándonos que la persistente crítica que acusa a la filosofía del pensador alemán de ser antropocéntrica no sólo que es inadecuada, sino que se hace desde una fijación racionalista al hombre. Una cita del ensayo sobre *la frase de Nietzsche: Dios ha muerto,* Heidegger dice:

> Todas las interpretaciones concretas (...) sólo se pueden valorar en dirección a una posibilitación de la *pregunta* por el Ser. (...) Y en lo que toca al reproche, ligado con esa mala interpretación, de un "punto de vista antropocéntrico" en *Ser y Tiempo*, esta objeción que ha corrido con tanto celo de mano en mano, sigue siendo inconsistente (...)[164]

[164] Citado en Cavallé (2008: 199)

Y los son, nos dice Cavallé, porque esas interpretaciones inadecuadas son ellas mismas "antropocéntricas" porque no dejan de ver la cuestión del ser humano y de la existencia humana como protagonistas de todo el desarrollo filosófico de Heidegger. Es decir, pasan por alto que la cuestión del hombre es *siempre* planteada con vistas a la cuestión del *sentido del Ser* (Cavallé 2008: pág.1999). La referencia al ser nunca ha dejado de estar presente en Heidegger desde *Ser y Tiempo* hasta su obra de madurez después de *Kehre*.

La interpretación conclusiva a la que llegan Welsch y algunos otros[165], de que Heidegger a pesar de su enorme esfuerzo de superar la metafísica y, en especial, la metafísica de la subjetividad, queda, de todos modos, dentro de los límites -pero ampliados- de la modernidad antropocéntrica, será debatida o, al menos, relativizada por el posthumanismo filosófico. Porque decir que la esencia del hombre es su remisión al ser no implica que éste sea el mismo hombre que aquel que se afirma en una autoconciencia. En esta última hay un sujeto o Yo, -sea este empírico, dialéctico o trascendental- que se confirma a sí mismo en el movimiento que empieza y termina en una subjetividad pensante.

En cambio, el ser del *Da-sein* es una ex-sistencia, un ser eyectado en el Claro del ser en el cual "testifica" el acontecer de la verdad del ser. La "experiencia[166]" que obtiene no es la de una "auto-confirmación" de sí mismo, sino la de una aperturidad relacional que evapora al sujeto, y por ende, al anthropos tradicional. Más aún, en la última propuesta que Heidegger hace de una *Cuaternidad*[167] (*Das Geviert*) en tanto matriz inicial de lo que llamaremos posteriormente una ontología relacional posthumana, la "experiencia existencial" del *Da-sein* será post-dualista y post antropocéntrica.

Este punto lo ampliaremos y profundizaremos cuando veamos las proximidades, las cercanías y las diferencias entre el pensamiento heideggeriano y el budismo en un contexto dialógico que propone el enfoque del posthumanismo filosófico.

---

[165] Varios Autores. Ayala-Colqui coord. (2022)

[166] Nos referimos a lo Heidegger llama la "experiencia del pensar" como co-rrespondencia óntico-ontológica.

[167] La Cuaternidad es el cuádruple entrelazamiento del Cielo, la Tierra, los Divinos y los Mortales. Heidegger la describe no como una suma de cosas, sino como una unidad de pertenencia mutua, un entretejido dinámico en el que cada elemento sólo es lo que es en relación con los otros tres.

1.13. Conclusión: la consumación del humanismo en la *Gestell*

El humanismo moderno antropocéntrico que ha hecho del lenguaje de la representación y de la lógica de la razón suficiente, los lugares epistémicos por excelencia, ha consumado el olvido del olvido del ser. Del juego entre *léthé* y *aletheia,* del ocultar y desocultar de la *physis*, que se manifestaba con asombro en el *logos* del primer inicio del pensar presocrático ya no queda nada en la época de la imagen del mundo. En otras palabras, no queda nada de la diferencia ontológica.

El ensayo de Heidegger, La época de la imagen del mundo (1938), muestra cómo la modernidad no es sólo una época de descubrimientos científicos y de desarrollo material, sino una época de transformación ontológica del modo en que el ente o mundo se presenta al hombre; se presenta como imagen. El mundo deviene imagen, es decir, que todo ente se presenta ante el sujeto moderno como algo representable y manipulable. En la modernidad, todo lo que es solo es en la medida en que puede ser puesto ante un sujeto que lo representa. Esta transformación que pone al sujeto como el fundamento de lo real se operó desde Descartes a Hegel. El sujeto ya no forma parte de Cosmos como en la Edad Media, ahora es la medida de todo lo ente.

El gran giro ontológico provocado en la modernidad filosófica sucede cuando el ser se comprende como lo disponible para la representación. Este es el origen del "humanismo metafísico". El hombre es el centro y medida desde donde todo debe ser ordenado y calculado. La modernidad inaugura la época de la ciencia como una forma de hacer existir al ente como objeto. La naturaleza ya no es el espectáculo de transfiguración óntico-ontológica del Ser sino el conjunto de magnitudes calculables; ser es ser calculado o calculable.

Aquí se determina la esencia del humanismo moderno que postula la esencia del hombre, como la de ser un sujeto (calculador y soberano) para un objeto calculable y por ende, manipulable. La función del sujeto es la de asegurar el ente como objeto de cálculo y dominio. La encargada de llevar a cabo este dominio de cálculo y manipulación de todo lo ente será la técnica moderna. Heidegger ve en la técnica moderna la consumación de esta

actitud representacional. La técnica no es solo un conjunto de instrumentos, sino el modo en que el ente se pone a disposición como fondo de reserva (*Bestand*).

En la modernidad todo se convierte en recurso, incluido el ser humano. La tierra, el tiempo, la historia, la naturaleza —todo— se dispone para ser calculado, planificado y explotado. Aquí se anticipa el diagnóstico de *La pregunta por la técnica* (1954): la técnica moderna es la culminación del proceso iniciado con la *imagen del mundo* (1938). Pero ya en 1935 Heidegger en su *Introducción a la Metafísica* adelantaba su diagnóstico crítico sobre la modernidad calculante:

> Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan "experimentar", simultáneamente, el atentado a un rey en Francia y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal entendido como acontecer histórico haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de una nación (...) entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre. como fantasmas, las preguntas: -¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y después qué? (Heidegger, 1993: 37 - 38)

Estas reflexiones de impresionante clarividencia filosófica sobre el futuro tecnológico de la humanidad no hacen sino confirmar el impacto del olvido del ser en el mundo moderno construido como imagen y representación subjetiva. En la Carta sobre el humanismo Heidegger a este respecto escribió:

> La técnica es en su esencia -en la historia del Ser- un destino de la olvidada verdad del Ser (...) la técnica se funda en la historia de la metafísica. Ésta, a su vez, es una determinada fase de la historia del Ser, y, por lo pronto, la única de la cual podemos tener una visión total (Heidegger, 2008: 48)

Mónica Cavallé (2008) resume el recorrido del giro copernicano moderno que pone al sujeto como fundamento y señor del ente hasta el domino técnico del mundo en los siguientes términos:

> Lo ya expuesto hasta el momento basta para mostrar en qué radica este cambio de posición; (..) la ya apuntada inversión "instrumental" del pensamiento: es la misma actitud "indagadora" y "aseguradora" del pensamiento que busca razones, causas y fundamentos, y en la que el medio -el pensar- se subordina a unos resultados extrínsecos -las causas y los

> porqués-, la que yace en el cálculo y la manipulación propios de la actitud técnica. "La ciencia -dirá Heidegger citando a Goethe- es fuerza y lucha sin descanso por la ley, la razón, el porqué y el cómo" (Cavallé 2008: 240)

La conminación técnica hacia la totalidad de lo ente dispone a la naturaleza y al ser humano mismo a ser recursos renovables y explotables, y al mundo a ser un gigantesco almacén de existencia o mercancías a disposición del comercio mundial. Todo este ensamblaje técnico-científico y su poder de dominio autoritario será denominado por Heidegger como *Gestell* o engranaje. Pero el peligro de la *Gestell* no está en la tecnología en sí, sino en la posibilidad de que la técnica instrumental se convierta en la única forma de concebir la realidad, limitando la libertad humana e impidiendo una relación más auténtica con el mundo. Aunque es el hombre quien diseña y crea las tecnologías, la Gestell es un fenómeno que escapa al arbitrio humano en su despliegue e influencia epocal.

Por otro lado, y de sumo interés para nosotros, el modo de ser técnico del hombre moderno se deriva de un modo de subjetivación de la técnica, pues la técnica moderna configura al ser humano como recurso, condiciona su subjetividad como la de una existencia que debe ser eficiente y productiva. Lo que lleva al cierre y bloqueo de la posibilidad de experimentar en el pensar y en el vivir poético la diferencia ontológica, es decir, la posibilidad de encontrar otro inicio para el pensar y vivir el mundo de otra manera. Será en el Heidegger tardío donde encontraremos una respuesta ontológica y poética a la crisis de la imagen del mundo, y esta respuesta, como ya lo adelantamos, es la "Cuaternidad" (das Geviert), tema que trataremos más adelante, en el capítulo 4, cuando veamos el asunto del pensar postmetafísico en el post humanismo filosófico, el cual, en una de sus ramificaciones, ve en este último Heidegger un inició valioso para repensar la vida y el habitar sobre la tierra, como también la de avizorar otros futuros y otros talantes humanos que no sean, como hasta hoy, la de un resignado y amargo pesimismo.

Pero antes de pasar a otro de los autores claves para dilucidar la crítica antihumanista a los humanismos históricos, y en especial, el humanismo antropocéntrico de la modernidad tecnocientífica, -nos referimos a Michel Foucault-, debemos dejar sentado que en ningún

momento puede deducirse de la crítica heideggeriana a la técnica y por extensión a la tecnología, una postura descalificadora y tecnofóbica. Como bien lo señala Cavalle (2008):

> Se comprendería mal lo dicho hasta ahora si se dedujese que Heidegger descalifica el mundo técnico en cuanto tal -lo que sería, por otra parte, una actitud puerilmente reaccionaria y agitación inútil ante lo que es la dinámica irreversible de la historia de la humanidad-. Heidegger no niega la grandeza del despliegue científico-técnico de la modernidad y su insustituible papel en el mundo presente y en el del porvenir. Advierte, simplemente, que a sus ingentes posibilidades acompaña, como su sombra, un grave peligro: que el pensamiento que ha hecho posible y sustenta dicho despliegue -el pensar calculador y objetivante- se convierta en el único pensar; el peligro que, hipnóticamente fascinados ante los espectaculares resultados prácticos que ha posibilitado el desarrollo técnico (...) hagamos su lógica interna, de la actitud instrumental, la actitud exclusiva o predominante en la relación del hombre y con el mundo. (Cavallé, 2008: 241-242)

Justamente porque no se opone ciegamente al pensar calculador y dejarnos sin un horizonte alternativo, Heidegger habla de otro pensar, -que aceptando el predominio técnico-, no se queda, sin embargo, prendido de él. Se trata del "pensar meditativo". El pensar calculador planea, organiza y ejecuta algo que ya se conoce de antemano o que ya se sabe lo que quiere obtener. Como lo expresa Cavelle: "Cuando se sabe lo que se quiere de antemano. no se piensa, se calcula" (Cavallé, 2008). En cambio, el pensamiento meditativo no acumula, ni planifica, no organiza ni impone, silencia y vacía. Ni quiere ni busca nada determinado de antemano, y justo por ello, puede corresponder con lo que *es*. El pensar meditativo espera sin saber qué espera. Nos dice Cavallé, que no somete al ente a sus dictados, sino que deja ser al Ser[168].

[168] El pensar meditativo se "realiza" en la *gelassenheit*, en la serenidad que suspende el pensamiento discursivo a favor de "escuchar" silentemente la voz del Ser. Trataremos este punto en el último capítulo dedicado a las relaciones entre el pensar heideggeriano y el budismo en el marco de los "ejercicios espirituales" que permiten el acontecer de la vacuidad.

2. El anti-humanismo de Michel Foucault.

Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza en una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo

M. Foucault, 1970

Foucault se hizo notablemente conocido en el panorama mundial de la filosofía continental por su crítica radical a las filosofías del 'Hombre"[169], las cuales consideran que éste es el fundamento último de la verdad, la moral y la política. Vamos a desglosar su "antihumanismo" en tres grandes registros: epistemológico, histórico-político, y ontológico.

En *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault muestra que el "hombre" es una invención reciente, creada epistémicamente desde fines del siglo XVIII, en concreto, con el establecimiento de las ciencias sociales o, más específicamente, las ciencias humanas (siglo XIX). Estos saberes nacen, por lo tanto, dentro de una la episteme[170] moderna. El concepto de *episteme* es crucial en la primera fase del pensamiento del filósofo francés, el llamado periodo arqueológico[171]. La *episteme* tiene una determinación temporal y geográfica - episteme del renacimiento, episteme clásica, episteme moderna- y le sirve a Foucault para mostrar "*la región intermedia entre los códigos fundamentales de la cultura: los que rigen el lenguaje, los esquemas perceptivos, los intercambios, las técnicas, los valores, la*

[169] Para Foucault la figura del "Hombre" se formó con la desaparición del discurso clásico, por un lado, y el desdoblamiento que adopta la episteme moderna en la analítica de la finitud (filosofías del sujeto) y la emergencia de las ciencias humanas, por otro (Castro, 2014)

[170] La episteme es la estructura subyacente e inconsciente que, en una época determinada, define las condiciones históricas que hacen posible la emergencia de ciertos discursos, conocimientos y verdades.

[171] Los biógrafos y estudiosos de la obra de Foucault suelen dividir su obra en tres periodos o etapas: arqueológico, genealógico, y de la subjetivación o de la gubernamentalidad. Estas etapas se derivan de los cambios metodológicos y del objeto de estudio a considerar en cada período. En el primer periodo (años 60s) la metodología es "arqueológica", en la medida en que se busca desentrañar las condiciones históricas de la producción de los saberes. El segundo (años 70s), se llama "genealógico" porque busca establecer la génesis contingentes y discontinuas desde las que emergieron las instituciones y las prácticas que configuran los juegos biopolíticos entre saberes y poderes. Por último, el método de la subjetivación (años 80s), se centra en el estudio de las tecnologías del Yo por las cuales los individuos se convierten en sujetos morales y éticos.

jerarquía de sus prácticas y las teorías científicas y filosóficas que explican todas estas formas de orden" (Castro, 2014: 149)

La *episteme* permite pensar las condiciones de posibilidad de la producción del conocimiento y las relaciones que se entablan entre ellos en una época determinada. La *episteme* despliega una mirada horizontal entre los saberes y la homogeneidad en el modo de formación de los discursos. Es por esta mirada lo que lleva al autor de las *Palabras y las cosas*, a tener una concepción -al principio- monolítica de la episteme: "*En una cultura y en un momento dados, nunca hay más que una episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber*" (Foucault, 1966: 179)

Sin embargo, en la *Arqueología del saber* (1969), Foucault sostiene que otras arqueologías son posibles, abriendo su concepción monolítica de la *episteme* a otra más abierta que se condensa en el concepto de *formación discursiva*[172].

En relación al tema que nos interesa, el del "antihumanismo" de Foucault, podemos decir que la categoría de "Hombre" o la de "sujeto" es sometida a una crítica arqueológica y genealógica constante, lo que le lleva afirmar que el "hombre" no es un factum que debemos recibir de suyo, una "existencia" autoevidente, sino, más bien, un efecto histórico del reordenamiento de los saberes. Desde la episteme clásica en los siglos XVII y XVIII el saber se ordenaba alrededor de la *representación*. En este período, las cosas se estudiaban como signos que remitían a otros signos, pero no había un lugar central para el "Hombre" como un ser finito y empírico con sus propias leyes como sí podía tener la vida, el trabajo o el lenguaje. Pero en la episteme moderna desde el siglo XIX en adelante, surgen nuevas disciplinas como la biología (estudio de la vida), la economía política (estudio del trabajo) y la filología (estudio del lenguaje), que reordena el campo de los signos, surgiendo así el "hombre" como un ser finito que vive, trabaja y habla. Es desde esta reestructuración de los saberes que nueva episteme emerge y da nacimiento al concepto de "Hombre".

[172] "Un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística específica las condiciones de ejercicio de la función enunciativa" (Foucault, 1969: 153 -154)

> Lo que manifiesta lo propio de las ciencias humanas no es, como puede verse muy bien, este objeto privilegiado y singularmente embrollado que es el hombre. Por la buena razón de que no es el hombre el que las constituye y les ofrece un dominio específico, sino que es la disposición general de la *episteme* la que les hace un lugar, las llama y las instaura - permitiéndoles así constituir el hombre como su objeto. Se dirá, pues, que hay «ciencia humana» no por todas aquellas partes en que se trata del hombre, sino siempre que se analiza, en la dimensión propia de lo inconsciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos que desvelan a la conciencia las condiciones de sus formas y de sus contenidos (Foucault, 1966: 353)

Es por esto que para Foucault la *episteme* o la «estructura epistémica», es la que constituye el entramado o el suelo que hace posible las diversas ideas de una época. Se trata de un entramado inconsciente, de una estructura oculta, que se refleja en los diferentes discursos o ámbitos científicos. Foucault llama a esta ciencia que los estudia «arqueología del saber». El humanismo empieza a emerger con la episteme renacentista, pero el humanismo decididamente antropocéntrico surgirá de la reorganización de los saberes en la episteme moderna, la que va desde los siglos XIX al XX.

Foucault al desmontar y denunciar desde el punto de vista histórico - político al *ser* del Hombre como efecto de una episteme, el humanismo no puede ser considerado como una fuerza liberadora ni un saber que remite a una esencia o naturaleza preexistente, sino como un dispositivo de poder y control que ha servido a lo largo de los siglos para normalizar y disciplinar a los individuos al enmascarar su poder subjetivante en la construcción de conceptos y categorías universalmente aceptadas como el de "hombre" o humanidad.

En lugar de representar una verdad universal, el humanismo es para él una construcción histórica y cultural, producto de un saber-poder que limita las posibilidades de la libertad “auténtica”. Critica el humanismo porque considera que los ideales de autonomía y dignidad pueden ser cooptados para justificar prácticas de control y dominio, lo que se ve claramente si se estudian genealógicamente saberes e instituciones modernas como la psiquiatría o la pedagogía.

El humanismo se ha difundido y presentado como un discurso formativo que busca la emancipación del sujeto de la ignorancia, de los poderes fácticos, de las imposiciones

autoritarias. Foucault -en cambio- muestra su reverso: en la modernidad, los saberes "humanos" como la psiquiatría, la criminología, la pedagogía, la sexología, o las estadística nacen amparadas en técnicas de normalización. En *Vigilar y castigar* (1975) y en *Historia de la sexualidad* (1976 a 1984), el individuo es producido por dispositivos biopolíticos. La escuela, el cuartel, la fábrica, la clínica, la prisión, o la familia son instituciones que subjetivizan al ser humano en base a una previa objetivación que emprenden los saberes a la hora de quererse constituir como ciencias de la vida, la producción o del lenguaje humano, y que han hecho del "objeto" hombre el foco de estudio privilegiado. Por lo tanto, no hay un sujeto previo y soberano que después "sufre" los envites del poder, de la enfermedad, o de la naturaleza. La verdad es lo contrario, es el poder el que nos constituye como "normales", "delincuentes", "neuróticos", "sexuales", etc., y colateralmente nos convierte en el sujeto paciente, sujeto alumno, sujeto hijo, sujeto padre, sujeto sexuado, sujeto prisionero, sujeto creyente.

La crítica más profunda que Foucault hace a este humanismo moderno es que se sostiene de un doblez insostenible que él llama empírico-trascendental. El hombre moderno es una figura contradictoria. Por el lado empírico, el hombre es un ser empírico, un objeto finito, estudiado por las ciencias humanas (psicología, sociología, antropología), o como un cuerpo vivo (biología, fisiología, anatomía) que trabaja (economía política) y que está sometido a la leyes sociales e históricas. Pero, al mismo tiempo, es un sujeto trascendental que funge de fuente y fundamento de esos mismos conocimientos, de su libertad ontológica, de su conciencia soberana y moral. Este doblez epistemológico es insostenible: el hombre moderno se define por sus límites y finitudes, pero al mismo tiempo intenta ser el fundamento ilimitado del saber. El problema de las ciencias humanas es que están atrapadas en esta contradicción, intentando hacer del "hombre" un objeto objetivo de estudio sin poder prescindir de él como sujeto.

2.1. El humanismo como biopolítica

El concepto de biopolítica, entendido genéricamente, como el gobierno de la vida de poblaciones, como el concepto de disciplina que le es inherente, es decir, como el

adiestramiento de los cuerpos, muestran ambos que muchas apelaciones humanistas a la salud, el bienestar, la protección, o la educación funcionan también como campos de fuerzas en donde se aplica la gestión y el control social.

Las "instituciones biopolíticas" son para Foucault, dispositivos. Foucault introduce el término "dispositivo" en textos como *Vigilar y castigar* (1975). El dispositivo no es solo una institución ni una tecnología material, sino un conjunto heterogéneo de elementos que funcionan en una red interdependiente. En *Microfísica del poder* (1977) se define el dispositivo de esta manera:

> "Un conjunto resueltamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas..." (Foucault, 1977: 159).

En otras palabras, un dispositivo es un entramado de relaciones entre saber y poder que organiza la experiencia posible de los individuos. Su función general es capturar, orientar y modelar conductas, producir sujetos y gestionar poblaciones. En sus análisis genealógicos Foucault dio cuenta del dispositivo carcelario (prisiones, derecho penal, criminología, vigilancia), el dispositivo de sexualidad (médicos, moral, confesión, psiquiatría, pedagogía), y el dispositivo de seguridad (estadísticas, medicina social, urbanismo).

Pero a partir de obras como *Seguridad, territorio, población* (1977-78) y *Nacimiento de la biopolítica*, (1978-79), Foucault define un nuevo modo de poder que surge en el siglo XVIII, y que se orienta, no ya al individuo, sino a la vida de las poblaciones: "El poder toma a su cargo la vida en tanto que vida." (Foucault, 1977). El poder disciplinario anterior trabajaba sobre cuerpos individuales, pero la biopolítica, sobre procesos vitales colectivos como la natalidad, la mortalidad, la salud, la vivienda, la alimentación y la higiene. La biopolítica sigue sirviéndose de las disciplinas, pero ahora las incluye y las reorganiza dentro de un dispositivo más amplio que busca optimizar la vida a favor de una mejor gestión de la misma. Por eso Foucault dice que el poder moderno es biopoder: un "poder de hacer vivir y dejar morir" (Foucault, 1975).

Mientras el dispositivo es la forma operativa del poder, la biopolítica es su orientación estratégica hacia la gestión de la vida moderna. El dispositivo biopolítico, entonces, tiene una función subjetivante, porque no sólo controla a los individuos, sino que también produce sujetos: el individuo "sano", "útil", "productivo", "normal", o el ciudadano "responsable" son ejemplos de esta subjetivación normativa y operante en el cuerpo social. Así, la biopolítica no se limita a reprimir; fabrica modos de vida mediante la internalización de normas y la construcción de identidades. Por esto es que Foucault afirma que el poder moderno es productivo y no simplemente represivo.

2.2. Subjetivación disciplinaria

Para comprender la subjetivación disciplinaria desde el dispositivo biopolítico de normalización, antes debemos entender que hay dos formas, al menos, de disciplinamientos emprendidos en la modernidad según Foucault. El primer disciplinamiento se produce en el campo de los saberes. Hacia finales del siglo XVIII, debido a las nuevas formas de producción que empiezan a tomar forma y a las exigencias económicas resultantes, se empieza a entablar debates económico-políticos en torno a los saberes. El Estado intervendrá para disciplinar el conocimiento con cuatro operaciones estratégicas: a) Eliminación y descalificación de los saberes inútiles, económicamente costosos. b) Normalización de los saberes para ajustarlos unos a otros y que se comuniquen entre ellos. c) Clasificación jerárquica, de saberes particulares a generales. d) Centralización piramidal. Es a partir de estos disciplinamientos político-epistemológicos que surgirá el proyecto de la Enciclopedia francesa, la creación de las grandes escuelas técnicas, la instauración de la Universidad moderna, la institucionalización del conocimiento, y con ello, la desaparición del sabio *amateur*. Por último, se levantará a La Ciencia -en singular- como el garante universal del saber oficial, desplazando a la filosofía de su lugar nuclear y hegemónico. Se adoptará, por lo tanto, la "verdad científica" como rasero legítimo de todo conocimiento (Castro, 2018: 121-122).

El segundo disciplinamiento trata del poder disciplinario sobre los cuerpos. En *Vigilar y Castigar* (1974), Foucault nos dice que se trata de una forma de poder que tiene como objetivo los cuerpos tomados en su organización y en la eficacia de sus movimientos. A diferencia de disciplinamientos antiguos como el de la esclavitud, la domesticación, el vasallaje, y el ascetismo cristiano, el disciplinamiento moderno, -normativo y biopolítico- produce cuerpos dóciles y útiles. "El objetivo de la disciplina es aumentar la fuerza económica del cuerpo al mismo tiempo que se reduce su fuerza política" (Castro: 122).

Esta clase de disciplinamiento genera una "individualidad disciplinada" que responde a tres técnicas: a) La *vigilancia jerárquica***,** de modalidad panóptica, que ejerce una mirada que induce relaciones de poder que induce individuos dóciles y cognoscibles. Un poder del "ver sin ser visto". b) La *sanción normalizadora*, que ni expía la culpa, ni reprime una falta, sino que refiere las conductas humanas a un conjunto comparativo de normas que diferencias a los individuos, los mide, y los clasifica trazando fronteras entre lo "normal" y lo "patológico". Castigar es corregir. Aceptar y obedecer es gratificación. c) *El exámen* como una técnica que combina la mirada jerárquica que vigila con la sanción normalizadora. La aprobación del examen -que reúne saberes y poderes- representa que has interiorizado el ritual de la disciplina.

En este marco general en el que situamos la subjetivación disciplinaria, debemos hacer especial énfasis en el papel que cumplirá la familia como dispositivo secular y disciplinar moderno. Antes de que la familia moderna adquiera el rol protagónico que tuvo al comienzo de la modernidad industrial, estuvieron los antiguos dispositivos disciplinarios como: a) Las comunidades religiosas del mundo cristiano de la Edad Media, subordinadas a los dispositivos de soberanía feudal y monárquica. b) La colonización pedagógica de la época clásica encargada de disciplinar y formar a las juventudes estudiantiles, donde se practicó por primera vez la separación de los jóvenes por edades y por programas progresivos de estudios y recogimiento enclaustrado. c) La colonización disciplinaria de los pueblos colonizados basados en modelos educativos jesuitas. d) La colonización de los marginales, prostitutas, vagabundos y delincuentes. e) La disciplinarización secular, que dejando a un lado los

procesos disciplinarios apoyados en la religión, emprenden procesos seculares de disciplinamiento en el ejército, las fábricas, la minas, etc. (Castro: 124 -125).

El dispositivo secular familiar no es el del asilo, ni el de la escuela, ni el del cuartel. Su soberanía se encuentra en la figura del Padre y en dos antecedentes rituales previos, el matrimonio y el nacimiento. En torno a la familia -especialmente burguesa o pequeña burguesa- giran compromisos contractuales, de propiedad, de herencia, de responsabilidades personales y colectivas. La familia es el dispositivo esencial que engrana la sociedad disciplinaria. Articula los diferentes dispositivos disciplinarios que alcanzarán legitimidad e inclusión a partir de ella, como la escuela o el trabajo. En la familia se subjetivarán los rituales de paso que llevarán a los individuos a su plena inserción social.

Hasta bien entrado el siglo XIX, la familia, y en especial, la autoridad del Padre, serán los garantes de que funcione la sociedad rigorista[173], la sociedad del Padre, siendo el dispositivo de subjetivación disciplinaria más decisivo, a tal punto, de que si entra en crisis, entrarán en crisis los demás dispositivos. De hecho, la crisis de la familia, del sostén que representan como célula primaria de organización social, es lo que hará que las llamadas ciencias de lo "psi", como la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis se vuelvan "disciplinas" que pertenezcan, tanto al orden disciplinario de los saberes[174], como se hayan convertidos en los referentes políticos-emocionales que deben entrar en juego cuando el dispositivo familiar está fallando, psicologizando todas sus funciones y roles en su misión de

[173] Recordemos en este contexto los análisis sociológico-filosóficos que desarrolló Guilles Lipovetsky en su obra *El crepúsculo del deber* (1992). En dicha obra se describe el derrumbamiento del orden moral rigorista de la sociedad disciplinaria a favor del advenimiento paulatino pero incontenible de la moral posmoderna a finales del siglo XX. Se trata -en definitiva- del aligeramiento y desplazamiento de los imperativos ético-morales de la sociedad victoriana por el ascenso del individualismo y el consumo hedonista. La realización personal, el bienestar psicológico y la felicidad individual reemplazaron la pregunta kantiana "¿qué debo hacer?", por esta otra, "¿qué quiero y qué me hace sentir bien?". La adopción de estos "valores light" propios de una ética indolora posmoderna tendrá consecuencias sociopolíticas y subjetivas importantes, lo que justamente ha llamado la atención de esta tesis, y que hemos formulado como una crisis radical de la subjetivación humanista.

[174] Tanto la psicología como el psicoanálisis emprendieron desde finales del siglo XIX y comienzos del XX sendas luchas ideológicas, académicas y epistemológicas para ser reconocidas como ciencias formales. La única que rápidamente lo hizo fue la psiquiatría gracias al endoso que las ciencias médicas le proveyeron. Respecto a esta historia ver las obras -ya clásicas: *Lo normal y lo patológico* (2005) de George Canguilhem; *El nacimiento de la clínica* (1963) de M. Foucault; y el *Orden psiquiátrico* (1980) de Robert Castell.

formar sujetos. ya sea para el campo laboral, como en general, para la inclusión y la reproducción social.

Se podría resumir este punto diciendo que para Foucault el dispositivo disciplinario hilvana la función-sujeto sobre los cuerpos, y estos con la biopolítica gubernamental. El objetivo del dispositivo disciplinario es producir cuerpos políticamente dóciles, obedientes y económicamente rentables. La ontología de la subjetivación normativa -propia del humanismo antropocéntrico- se produjo en relación a la producción discursiva de sujetos sometidos y anudados a la Ley del Padre, y por ende, al orden social vigente.

2.3. La subjetivación de la sexualidad

La confesión fue, y continúa siendo todavía
hoy, la matriz general que rige la producción
del discurso verdadero acerca del sexo

Foucault, 1986

Si el poder disciplinario se ejerce por medio de leyes y normas interiorizadas en los cuerpos de los sujetos para mantener el orden y el control en fábricas, escuelas y hospitales, en la *Historia de la Sexualidad*, especialmente en el volumen 1. *La voluntad de saber* (1976), Foucault introducirá otra clase de dispositivo, un dispositivo basado en la represión sexual.

En este volumen I, Foucault se pregunta si la represión sexual tiene evidencia histórica, si el poder y el orden modernos se basan en la represión de la sexualidad, y sobre todo si el discurso crítico contra la represión puede evitarla o si forma parte del mismo dispositivo de control (Foucault, 1986: 15 - 16)

Lo primero que atestigua Foucault de sus análisis históricos es que la sexualidad siempre ha tenido una presencia notable en los discursos y regímenes discursivos de las diferentes épocas históricas. Desde la *aphrodisea* griega a la pastoral cristiana, de la literatura escandalosa de los siglos XVIII a las reglamentaciones policiales y administrativas

burguesas, desde las instituciones pedagógicas a la medicina, la sexualidad ha formado parte de los códigos de ética, de los reglamentos administrativos y los protocolos educativos:

> Lo propio de las sociedades modernas no es que condenaron el sexo a permanecer en la sombra, sino que siempre se dedicaron hablar de él, pero haciéndolo valer como secreto (Foucault, 1986: 38)

En los primeros discursos modernos sobre el sexo, de los siglos XVII al XVIII se empezará hablar no sólo de las relaciones extramaritales, sino que se empezará a incluir discursos en torno a la sexualidad de los locos, los criminales y de los niños, y de los que no aman al otro sexo. En el siglo XIX la sexualidad se vuelve objeto del discurso clínico de la medicina, exigida ha decir algo sobre la "verdad del sexo". "*La aparición de una medicina sexual en el siglo XIX fue posible a partir de la incorporación de este viejo ritual de la confesión en el marco de la cientificidad*" (Castro, 2015: 97).

Tenemos, entonces, un "dispositivo de sexualidad" que se configura a partir de cuatro regímenes discursivos e institucionales estratégicos: a) La histerización del cuerpo de la mujer. b) La pedagogización del sexo infantil. c) La socialización económica y médica de la procreación. d) La psiquiatrización de las conductas perversas. Algo importante a considerar es que para Foucault el sexo no debe pensarse como una fuerza de la naturaleza que el poder trata de reprimir ni como algo oscuro que el saber trata de descubrir (Focuault, 1986: 101). Sino un régimen discursivo que "*tomó forma en la red de relaciones surgidas de la incitación a hablar, de la consecuente intensificación de los placeres, de las formas de conocimiento que se suscitaron y de los controles que se establecieron al respecto*" (Castro, 2015: 98).

En otras palabras, la sexualidad no es una esencia biológica o un impulso natural reprimido[175], sino un dispositivo -que como lo hemos visto- es una construcción histórica y

[175] Uno de los impases más tensos entre el concepto genealógico de sexualidad de Foucault y el concepto freudiano-lacaniano de sexualidad, lo constituye la interpretación que sobre la relación entre pulsión y represión hace cada autor. Para los psicoanalistas freudianos ortodoxos, la pulsión es un concepto limítrofe entre lo somático y lo psíquico, lo cual quiere decir que, aunque la "fuerza pulsional" siempre se origina en un cuerpo erógeno, -y en ese sentido es a-histórica-, siempre debe pasar por el campo de la cultura -representado por el dispositivo edípico- para expresarse. Dicha expresión libidinal está "regulada" por los mecanismos represivos o sublimatorios que harán que esa manifestación sea o no aceptada por la civilización. En cambio, para Lacan la sexualidad no se define por la biología, sino por cómo el ser humano se posiciona en relación con el lenguaje

cultural que emerge a partir de complejas relaciones de poder y saber en las sociedades occidentales modernas, especialmente desde el siglo XVII. El "dispositivo sexual" no busca tanto reprimir el sexo como producirlo como un objeto de saber científico, -de la medicina, de la psicología o de la pedagogía- y como resultado de los poderes que lo regulan o lo adiestran. La sexualidad se convierte, -entonces-, en un campo decisivo donde los individuos son interpelados en sus cuerpos como sujetos de deseo, al ser llevados a descifrarse y confesarse a sí mismos como "sujetos sexuales" ante la autoridad del médico, del sacerdote, o del psicólogo. En resumen, la sexualidad es una herramienta de gobierno y una forma de experiencia que hace que los individuos se entiendan y se comporten de ciertas maneras sujetas a reglas y restricciones sociales, moldeadas por el saber científico y las relaciones de poder.

Hemos puntualizado este dispositivo de subjetivación de la sexualidad porque no es crucial para entender, desde esta óptica foucaultiana, la crisis del humanismo. Pues el humanismo tuvo en el dispositivo sexual un apoyo libidinal para sostener los imperativos rigoristas que exigían la moral y la disciplina humanista. Foucault ve en el dispositivo sexual una herramienta clave, aunque oculta, a través de la cual el humanismo se consolida como proyecto civilizador, enfocándose en la gestión y producción del sujeto. El humanismo busca definir al ser humano como un sujeto autónomo, libre y racional. Sin embargo, Foucault argumenta que el dispositivo sexual opera en la sombra para asegurar que ese sujeto se ajuste a la norma requerida por el proyecto civilizador.

El humanismo, con su énfasis en la interioridad y la autonomía, necesita de una "naturaleza" humana para desde ella fundar al sujeto de su accionar. La sexualidad se convierte en esa supuesta naturaleza profunda. Foucault señala que el dispositivo sexual no solo dice *lo que haces*, sino *lo que eres*. Al reducir el sexo a una "sexualidad" (una verdad interna de la identidad), el humanismo consigue fijar y controlar al individuo a través de categorías rígidas de género, orientación y práctica. En esencia, Foucault critica que el

y el deseo. Es un concepto complejo que implica la sexuación (la inscripción en discursos sociales), la imposibilidad de una "relación sexual" completa (donde todo el ser está involucrado) y la primacía de la falta. La sexualidad lacaniana abarca el amor, el deseo y el goce, y siempre es de algún modo "anormal" porque la esencia de la sexualidad humana está marcada por una falla fundamental.

humanismo, mientras promete la liberación a través de la razón y el conocimiento (saber), utiliza el dispositivo de sexualidad para crear un sistema de clasificación y coerción (poder) que define y sujeta a los individuos a un modelo de "ser humano" considerado normal y civilizado.

El proyecto civilizador humanista nos ha hecho creer que la liberación del sexo pasa por descubrir y afirmar la verdad de nuestra sexualidad (por ejemplo, "soy homosexual", "mi deseo es natural"). Pero esto sigue siendo un encierro en las categorías producidas por el poder-saber. La verdadera libertad no está en la liberación de una supuesta "naturaleza sexual" (el fin de la represión), sino en la posibilidad de desprenderse de la categoría misma de sexualidad. Foucault propone una "estética de la existencia" o "el cuidado de sí" (retomando las prácticas éticas griegas) donde el individuo no busca la verdad de su ser, sino que se dedica a crear (se) a sí mismo como una obra de arte, más allá de las identidades impuestas por el humanismo civilizador.

2.4. La subjetivación biopolítica.

En los años 70s del siglo XX, Foucault pasa de las disciplinas a la biopolítica, iniciando con ese paso sus estudios del biopoder. Las sociedades modernas no son sólo sociedades de disciplinarización, o normalización de los individuos, sino también de las poblaciones, es decir, que también es necesario analizar la normalización de las poblaciones. Para ello, Foucault introduce el concepto de biopolítica, el gobierno de la vida de las poblaciones. La biopolítica señala que la consideración de la vida biológica se va a modernizar, es decir, que el hombre como animal viviente adquirirá una existencia política, que la vida considerada en términos biológicos se va a convertir en objeto de gobierno.

Retomando el antiguo derecho soberano de “hacer morir y dejar vivir”, que el soberano antiguo ejercía directamente sobre la muerte, e indirectamente sobre la vida, a partir de la época clásica, el poder comienza a ejercerse de forma inversa, un poder que hace vivir y deja morir, nos encontramos con el biopoder moderno:

> (...) si el hombre durante milenios fue lo que era para Aristóteles, un animal viviente y, además, capaz de una existencia política, el hombre moderno es un animal en cuya política está en juego su propia vida de ser viviente (Foucault, 1986: 135)

El biopoder ejerce su poder de manera positiva sobre la vida, administrando, aumentando y distribuyendo su potencia, sus fuerzas, en un campo valorativo y útil. El biopoder ejercerá su poder desplegando dos estrategias diferentes pero complementarias. A través de una "anatomopolítica del cuerpo humano" que disciplina y normaliza los cuerpos de los individuos, y de una "biopolítica de las poblaciones", que normalizará, en cambio, su vida biológica. Foucault dirá que la sociedad moderna desde los siglos XVII y XVII será el efecto de una tecnología de poder centrada en la vida (Foucault, 1986: 136), y será justamente la normalización de la sexualidad la que articulará ambos ejes.

En este marco aparecerán las nociones de gobierno y gubernamentalidad[176], los cuales le permitirán a Foucault estudiar los ejercicios de poder sobre las masas, y para el cual, el "dispositivo de seguridad[177]" será clave. Ejercer el poder sobre las poblaciones masivas requiere conocerlas y administrarlas adecuadamente. Las estadísticas serán el instrumento idóneo para obtener una visión racional y científica de sus movimientos regulares y contingentes que ellas despliegan sobre un fondo de libertades adquiridas políticamente. Para poder gobernarlas, los mecanismos de seguridad recurrirán a mecanismos de veridicción, de producción de discursos verdaderos, que persuadan y convenzan a las poblaciones del correcto accionar de sus prácticas. La racionalidad del mercado en el liberalismo clásico, y la lógica de la empresa en el neoliberalismo contemporáneo serán los discursos de veridicción hegemónicos. Para Foucault no hay gobierno sin libertad y sin producción de verdad, sin un

[176] "Por gubernamentalidad entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma bien específica, aunque compleja, de poder, que tiene como objetivo principal la población, como forma mayor la economía política, como instrumento técnico fundamental los dispositivos de seguridad" (Foucault, 2006: 111)

[177] Foucault por dispositivo de seguridad entiende un conjunto de técnicas, saberes y prácticas cuyo objetivo es gestionar la vida, los procesos biológicos y las circulaciones en una población. Los dispositivos de seguridad operan sobre la realidad dejándola funcionar, introduciendo regulaciones estadísticas, cálculos de riesgo y márgenes de tolerancia. Son mecanismos que gobiernan la vida dejando que circule, orientando probabilidades y gestionando peligros.

conjunto de reglas y procedimientos o juegos de verdad, a través de los cuales se establezcan la distinción entre lo verdadero y lo falso (Castro, 2015: 119).

Ahora bien, estas acciones de la gubernamentalidad moderna, los ejercicios de la libertad y la producción de la verdad tienen un carácter reflejo (ver Deleuze, La subjetivación, aquí) que pliega la mirada desde el gobierno de los otros hacia el gobierno de sí mismo. Aquí encontramos en la obra del último Foucault el interés mayúsculo que tendrá sus análisis de la *parresía* griega, y -a propósito de las relaciones que un sujeto entabla consigo mismo-, el gobernarse a sí mismo, no ser esclavo de sí mismo, y sobre todo, de producirse a sí mismo desde la capacidad que se tenga de decir la verdad sobré sí mismo, acto subjetivo y revolucionario que empezará con los griegos, pero sobre todo, con la confesión cristiana. Estas prácticas reflejas de gobierno, de la libertad y de la veridicción definen la ética del sujeto y en estrecha vinculación con la subjetivación entendida como el cuidado de sí, y una estética de la existencia.

Foucault diferenciará la moral de la ética. Para él la moral se establece en los códigos y reglas morales que se les propone a los individuos para que los acepten y se adecúen a ellos. Pero será, en cambio, ético la manera en que los individuos se constituyen a sí mismos como sujetos morales, vinculándose conscientemente con un código. El sujeto moral se auto constituye a partir de cuatro modos de relación: a) con la *sustancia ética* que se pone en juego cuando un individuo observa sus actos, deseos y pensamientos. b) los *modos de sujeción* o maneras que el sujeto se reconoce vinculado, sujetado, con una moral compartida por su grupo de referencia, o dentro de una tradición espiritual a la que pertenece, por ejemplo. c) las *formas de trabajo ético* que se encarna en prácticas como austeridad sexual, la meditación, la memorización de preceptos y enseñanzas, etc., y d) la *teología ética*, que es la finalidad que se persigue cuando se aceptan los valores y reglas morales, como puede ser el autodominio de la conducta, la paz mental, la salvación trascendente o la iluminación (Castro, 2015: 120)

El gobierno de sí mismo, por lo tanto, está estrechamente relacionado con el gobierno de los otros, y viceversa. Así encontramos que la historia de la sexualidad se convirtió en una historia de la ética y de las prácticas de gobierno de sí mismo.

2.5. La subjetivación emancipadora

Algunos estudiosos de la obra de Foucault han considerado que el derrotero el filosófico emprendió desde sus tempranos estudios sobre *La historia de la locura en la época clásica* (1961), hasta la *hermenéutica del sujeto* (1982) ha sido la historia pensante y autocrítica de un desplazamiento que va desde la cuestión del sujeto a la cuestión de la subjetivación y el cuidado de sí. O dicho en términos temáticos, desde la "muerte del hombre" y la *episteme* clásica y moderna, a la crítica de los dispositivos de poder y de la gubernamentalidad en tiempos neoliberales. Sin embargo, a pesar de los cambios de objeto y metodologías sigue siendo el *sujeto* el centro de sus preocupaciones y no únicamente el del saber o del poder como usualmente se pensaba:

> Mi objetivo, en los últimos veinte años, no ha sido analizar los fenómenos de poder, ni elaborar los fundamentos de tal análisis; ha sido crear una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son transformados en sujetos (...) Así, el tema de mi trabajo no es el poder, sino el sujeto (Foucault, 1982: 3)

A partir del abordaje histórico que emprendió de la problemática de la subjetividad, Foucault descubre y demuestra que el sujeto no es una sustancia pensante sino una forma que no siempre es "idéntica a sí misma". Para Foucault el problema del sujeto es el problema de la "forma-sujeto" y, por lo tanto, la constitución histórica de esta forma. Su tarea crítica consistía en interpelar lo que denominaba los "universales antropológicos" que sirvieron para animar, fundamentar, dar privilegios y derechos a este ser humano tomado por una verdad inmediata e intemporal, para así dar paso a su constitución histórica. Foucault aclara su postura cuando en la entrada al *Dictionnaire des philosophes* (1984), que escribe bajo el seudónimo de "Maurice Florence", define su metodología de trabajo:

> En primer lugar, un escepticismo sistemático con respecto a todos los universales antropológicos. Esto no significa que debamos rechazarlos a todos desde el comienzo, una vez y para siempre, sino que no debemos aceptar nada de este orden que no sea estrictamente indispensable (Foucault, 1984: 942). (...) evitar lo más posible los universales de la antropología para poder investigar su constitución histórica. (Foucault, 1984: 942).

De la crítica genealógica a la antropología filosófica -que va de Kant al marxismo humanista-, se deduce que no hay una constitución dada a priori en los hombres, sino que los modos de ser humanos están formados por las relaciones históricas que ellos encarnan por

medios de sus prácticas discursivas, lo que lo lleva a concluir que no hay necesidad alguna de seguir sosteniendo una antropología filosófica, pero sí la de comenzar a hacer la historia de esos modos de subjetivación. Por lo tanto, el estudio genealógico de esta forma-sujeto configura una historia del sujeto, o mejor, una historia de los modos de subjetivación:

> En este sentido, es Nietzsche, por un lado, quien le permite a Foucault salir del "sueño antropológico" a través de la crítica y la "risa filosófica" (2002: 355), y por otro lado, es también el pensador alemán quien le permite sintetizar su propuesta para escapar de la centralidad de la antropología. La pregunta que puede sintetizar el trabajo de Foucault, como así también sus experiencias vitales, viene de transformar en interrogante aquello que Nietzsche escribió en el subtítulo de Ecce Homo: ¿cómo se llega a ser lo que se es? (Chuca, Alejandro, 2015: 75)

En todos estos recorridos históricos, arqueológicos o genealógicos Foucault ha desarrollado una historia de las prácticas en las que el sujeto no aparece como una instancia de fundación sino como efecto de una constitución. Los modos de subjetivación son precisamente las prácticas que constituyen un sujeto.

> Dejar de hablar de esencia en el hombre y pasar a hablar de "modos de subjetivación" implica, por lo menos, dos cosas. Por un lado, hay "modos", es decir, hay distintas formas en las que el sujeto puede llegar a ser. En tanto no hay determinación a priori, lo que se abre son modos diferentes y no acotados por nada más que por los límites propios de la época histórica en la que encuentran sus posibilidades de ser. Por el otro lado, con "subjetivación" Foucault busca dar cuenta de un proceso que nunca termina y que hace a los modos ser esos modos y no otros. Los modos (diversos, heterogéneos, dispersos) que asume un sujeto no son definitivos ni constituyen una unidad coherente, sino que son parte de un devenir. De esta forma, un sujeto nunca deja de encontrarse bajo el influjo de la subjetivación y siempre está siendo algo distinto de lo que era (Chuca, 2015: 76)

Pero en términos conceptuales hay otros dos modos de subjetivación, uno general y otro más restringido. El más general se refiere a los modos en que el sujeto es el resultado de una objetivación, donde el sujeto aparece como objeto de una determinada relación entre el conocimiento y el poder. Se trata de ver los modos de subjetivación / objetivación del ser humano en nuestra cultura, o desde qué juegos de verdad los humanos se han convertido en objetos de conocimiento.

En sentido restringido, los modos de subjetivación -que es el que nos interesa destacar- aluden a las formas de actividad sobre sí mismo. Las formas de relación consigo mismo, los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se tejen estas relaciones, los

ejercicios que llevan al sujeto a constituirse como objeto de conocimiento para él mismo, y más radicalmente, refiere a las prácticas que le permiten transformar su propio ser (Foucault, 1984).

Pero antes de que un sujeto constituido en una forma históricamente determinada pueda transformarse en relación al modo dominante de subjetivación, debemos preguntarnos ¿por qué un sujeto asume esa forma dominante y no adquiere desde los comienzos constituyentes otras formas posibles de ser?

Esta pregunta llevó a Foucault, como lo hemos visto, a analizar las relaciones de poder. Pero, así como la idea de sujeto está desustancializada, lo mismo ocurre con la idea de poder. El poder no es algo sustancial que se tiene o posee, sino que es siempre una relación. La forma-sujeto está siempre en medio de una trama de relaciones de poder, se halla entrelazado en un cruce de fuerzas y relaciones que ejercen poder sobre el viviente humano y por las cuales va adquiriendo una forma determinada. Como se puede apreciar, el poder en Foucault no es solo represivo y limitante, también es creador: "consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados" (2001: 253)

> El poder no es dominación ni determinación absoluta, sino un ejercicio de incitación, seducción, inducción en el que las infinitas posibilidades de acción de un sujeto quedan recortadas, visibilizadas y posibilitadas en un número limitado de acciones. Las relaciones de poder en las que se encuentran guían su acción formando así su modo de actuar, pensar y sentir que los hace ser como son (Chuca, 2015: 76).

En definitiva, son las relaciones de poder las que van a dar lugar a la forma-sujeto en una época histórica determinada. Es desde esta consideración filosófica y anti antropológica, como anti metafísica, que Foucault buscará pensar tanto los modos de subjetivación constituidos como los modos de subjetivación constituyentes, y estos últimos, como modos de subjetivación que reclaman para sí una "ontología crítica de nosotros mismos".

En el texto *¿Qué es la Ilustración?,* Foucault (1994) plantea esta idea a partir de radicalizar la pregunta kantiana y convertir la interrogación sobre lo que significa "ser ilustrado" en "un tipo de interrogación filosófica que problematiza, de modo simultáneo, la

relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo" (1994: 11). La Aufklärung no es una doctrina -nos dice el filósofo francés- sino más bien una actitud, "un ethos filosófico que se podría caracterizar como una crítica permanente de nuestro ser histórico" (Foucault, 1994: 11):

> Decir "ser histórico" marca el interés de Foucault en dar cuenta que la crítica a nosotros mismos no es del tipo antropológico como la que puede llevar adelante el humanismo, sino que es estudiar al ser desde su conformación histórica, al sujeto en tanto forma y no sustancia. Este aspecto tiene un lugar fundamental para entender lo significativa que es la idea de experimentación en lo que Foucault entiende como ontología crítica de nosotros mismos (Chuca, 2015: 77).

No se busca dar cuenta de "las estructuras formales que tienen valor universal" (Foucault, 1994: 14), sino de "los eventos que nos han llevado a constituirnos y reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos" (Foucault, 1994: 14). De esta manera, Foucault se deslinda del enfoque trascendental kantiano, y se reafirma en un abordaje genealógico y decididamente anti antropológico para dar cuenta de los modos históricos de subjetivación.

La ontología crítica de nosotros mismos aspira a ser "una actitud, un ethos, como una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, simultáneamente, un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de la posibilidad de rebasar esos límites" (Foucault, 1994: 18). A partir de ello, Foucault establece dos movimientos necesarios: 1. Un análisis histórico de los límites que nos son impuestos, la subjetivación hegemónica instituyente; 2. Un experimento de la posibilidad de rebasar esos límites, es decir, la vida como obra de arte.

Del primer análisis teórico, Foucault dio cuenta en toda su obra arqueológica y genealógica que ya hemos aludido anteriormente, pero del segundo análisis no quedó una filosofía escrita que nos permitiera conocer lo que en concreto significa la vida como experimento creativo. Lo que sí quedó insinuado, sugerido, atisbado -recordemos que Foucault muere en 1984 a la edad de 57 años- fue una serie de indicios de lo que sería el hombre que ha experimentado la transgresión de los límites de su determinación ontológica. A partir de una fuerte impronta nietzscheana en su pensamiento, Foucault aventura y propone

formas no esencialistas, ni metafísicas de llegar a ser humanos diferentes hasta lo que ahora ha venido siendo.

> ¿Qué piensa Foucault del hombre? Si esta pregunta es posible, deberíamos responder que el pensador francés considera a los humanos como sujetos de pura potencia. Como cantidad de materia amorfa lista para ser moldeada por las relaciones de poder en sus más diversas formas. Para que, con esa materialidad, a priori sin exigencias, se alcance cualquier forma de las infinitas que las relaciones de poder posibilitan. En este sentido, en un inicio el hombre no es nada más que plena potencia de llegar a ser lo que históricamente se pueda hacer con él. Siguiendo esta línea, y llevándola a su extremo, el hombre sería un ser que brinda una materialidad tan dócil y flexible que permitiría cualquier modo que de él se pudiera producir (Chuca, 2015: 78)

Aunque esta confianza en una materia dócil y maleable al infinito que sería el ser humano en tanto una pura potencia nos parece ingenua[178], hay que rescatar que para el filósofo de la *hermenéutica del sujeto* se trataría más bien de considerar a la filosofía como una forma de vida, como un ethos, como una actitud existencial y experimental de someter al límite sobre nosotros mismos a una tarea de re-descubrimientos continuos. O como el mismo Foucault escribió al final de su vida, una "ontología crítica de nosotros mismos", que interpreta que esta antropología filosófica que en él subyace es más una propuesta motivacional a explorarse, esfumando del horizonte los miedos a los límites de una supuesta naturaleza humana, que una descripción desde otras posturas filosóficas más bien teórico-normativas, no haría otra cosa más que detener la indagación sobre determinadas zonas por considerarlas imposibles o directamente inhumanas[179] (Chuca, 2015: 78).

---

[178] El dharma budista refutaría este punto de partida porque considera que el ser humano, aunque al nacer no hay un Yo previo, lo que sugiere una apertura inicial aparentemente incondicionada, sí hay, sin embargo, un condicionamiento o predisposiciones kármicas de vidas pasadas que al interactuar con las fuerzas de poder constituyentes de la época en la que se nacen, darán lugar a una existencia condicionada de la que no se puede liberar completamente hasta alcanzar la plena iluminación. Geshe Tamding Gyatso (2017)

[179] Esta exploración transgresora de límites o imposiciones normativas, muy propias del humanismo, por ejemplo, ha dado cabida a severas y fundamentadas críticas tanto de izquierdas como de derechas sobre el peligro que conllevan para una vida social consensuada y compartida razonablemente. No es casual que desde el psicoanálisis, por ejemplo, se hayan hecho observaciones críticas que endilgan a Foucault el calificativo de "perverso" (sin carga moral, pues etimológica y psicoanalíticamente significa que gira contra el Padre o la Ley simbólica). Así mismo, hay señalamientos contra el legado que supuestamente Foucault dejó en los movimientos Wok americanos que han llevado a extremos intolerables formas de vida consideradas entre psicóticas y literalmente estúpidas, como la de hermanos que se auto representan como perros, caballos, árboles o vegetales. Otra cosa es, -pero igualmente debatibles- los movimientos transgénero que no podemos abordar aquí por falta de espacio y pertinencia temática. Véase: <http://amorlibre.org/michel-foucault-sexo-poder-y-la-politica-de-la-identidad-entrevista/>

2.6. La subjetivación como *cuidado de sí*.

Cuidarse de sí es una forma de política del alma.
Foucault, 1984

La pregunta por la Ilustración viene a interrogar si los individuos pueden resistirse a la razón de estado de la gubernamentalidad. Sabemos que Kant hace referencia al modo en que podemos construir autónomamente nuestra subjetividad, hasta convertirnos en individuos que pueden escapar a las tecnologías políticas las cuales hacían de los individuos el objeto privilegiado de las "artes de gobierno". La "mayoría de edad" llega cuando un individuo conquista su autonomía racional: "*La autonomía de la voluntad es aquella por la cual ella se da a sí misma su propia ley, independientemente de toda determinación por objetos del querer.*" (Kant, 1977). Por lo tanto, si las tecnologías políticas apuntan hacia un modo de gobierno que integra la vida del individuo a la racionalidad económica y política del Estado, las técnicas de sí buscan, al contrario, "desgubernamentalizar" a los individuos (Castro-Gómez, 2016)

Foucault empezará a estudiar estas "tecnologías del yo" intensamente entre los años 1980 a 1984. Y lo hace a contrapelo de esa otra tendencia que en los mismos años 80s buscará alimentar la capacidad de autodeterminación del sujeto, pero a partir de la nueva gubernamentalidad neoliberal. O sea, que sean los mismos individuos y no el Estado benefactor y pastoral, quienes asuman la responsabilidad de su propio destino. Los individuos tendrán que autoconstituirse como sujetos empresariales (Castro-Gómez, 2016). El sujeto empresarial buscará en las ofertas y demandas del mercado como en el ímpetu competidor que forjan las relaciones productivas, la capacidad de gobernarse a sí mismos sin recurrir a los aparatos estatales de gobierno, y con ello, convertirse en la clave para la prosperidad económica de la sociedad.

Pero Foucault no busca con sus investigaciones sobre las técnicas de sí legitimar, ni al gobierno del Estado, ni a esta otra forma de subjetivación neoliberal del "empresario de

sí", sino la de ofrecer una alternativa posible para el individuo que busca hacer de su vida una obra de arte, haciéndolo capaz de resistir el gobierno heterónomo de su vida:

> (...) me gustaría subrayar el hecho de que el poder del Estado (y esta es una de las razones de su fuerza) es una forma de poder a la vez totalizadora e individualizadora. Jamás, me parece, en la historia de las sociedades humanas -inclusive en la de la antigua sociedad china- ha habido combinación tan compleja en la estructura política de técnicas de individualización y de procedimientos de totalización (...) Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo. Tenemos que imaginar y construir lo que podría liberarnos de esta especie de política de "doble ligadura" que es la individualización y totalización simultánea de las estructuras de poder. La conclusión podría ser que el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no sea tratar de liberar al individuo de las instituciones del Estado, sino de liberarnos a la vez del Estado y del tipo de individualización que se vincula con el Estado (Foucault, 2001: 245-246-49)[180]

La búsqueda de pistas históricas que puedan avalar esta alternativa existencial y poder justificar la intención ética que conlleva, hará que Foucault haga ese largo viaje por el mundo antiguo, y desde cual poder trazar una genealogía de la subjetividad liberada de esos dispositivos. Recordemos que será desde el concepto de gubernamentalidad donde Foucault encuentra que su analítica del poder puede ser entendido en términos de *gobierno*, y con esta comprensión del gobierno de la conducta individual por parte del Estado, poder hacer un giro crítico, y aplicar dicho concepto a un individuo cuando se constituye a sí mismo como sujeto autónomo.

Sin embargo, algo que no podemos omitir en este viaje retrospectivo hacia la antigüedad greco-romana que Foucault realiza para estudiar las técnicas de sí, es que antes de que la subjetividad moderna sea una realidad histórica concreta, fueron los ejercicios monacales de los monjes cristianos los que establecieron las relaciones entre sujeto y verdad por medio del análisis de conciencia, la confesión y la obediencia al director espiritual.

Todo monje que se aprecie como tal debe saber ser, no sólo obediente, sino y sobre todo, saber auto examinarse, saber abrir los ojos de la conciencia a todo pensamiento

[180] Aprovechamos esta larga cita donde Foucault señala la "doble ligadura" que retroalimenta la individualización con la totalización, para relacionarla con esa otra anudación estructural que denunció Sigmund Freud (1968) en *Psicología de las masas y análisis del Yo*, cuando dice que toda psicología individual es social, y que toda psicología social es individual. Se trata de un circuito en bucle que determina y relaciona el inconsciente con los síntomas de la cultura.

discursivo que surja en su mente pecadora. Esa obligación de interpretar si sus pensamientos son signos de la presencia del maligno, engaños ilusorios del señor de la oscuridad, o por lo contrario, son pensamientos guiados por dios y la providencia. El monje cristiano tenía la obligación de confesar, de hablar, lo que había encontrado e interpretado en su autoexamen a su director de conciencia que le ayudará a encontrar algo de luz en medio de la oscuridad. Foucault lo formula de la siguiente manera:

> Hay que pronunciar sin cesar un discurso sobre uno mismo, de sí mismo, decir todo lo que uno piensa, decirlo todo a medida que lo piensa, decirlo todo acerca de las formas más sutiles e imperceptibles del pensamiento, estar siempre volcado sobre uno mismo para captar el instante del pensamiento en el momento en que se forma, el momento en que está en el umbral de presentarse a la conciencia, discursivarlo, pronunciarlo, dirigirlo a alguien. Y de ese modo se producirá el restablecimiento de la *discretio*, de la media de sí mismo que el hombre no puede poseer, ya que está perpetuamente habitado por el diablo (Foucaut, 2014: 340-350)

La confesión funciona como una manifestación de la verdad de sí mismo, verdad que se pronuncia ante la presencia y mirada del otro. Para el monacato medieval no hay autoexamen en solitario que tenga valor *per se*. Debe transformarse en una narrativa que permita la abreacción[181], la "expulsión del mal", pero super vigilada por el director de conciencia al que se le debe total obediencia:

> Nótese, sin embargo, que el desciframiento no tiene como objetivo descubrir quién se "es" en el fondo del corazón (la emergencia del "verdadero yo"), sino, más bien, rechazar lo que se es, rechazar la identidad con el pecado, la familiaridad del alma con el demonio. (...) lo importante no es regresar hacia una verdad oculta detrás de la ilusión, sino asumir la condición pecadora como algo con lo cual el sujeto tendrá que lidiar toda su vida (Castro-Gómez, 2016: 159)

Santiago-Castro nos dice que para Foucault estas técnicas de confección, de expiación de culpas y pensamientos pecadores ante un director espiritual implacable son las que se

[181] En psicología como en psicoanálisis, la abreacción es la liberación de emociones intensas reprimidas a través del recuerdo y la reviviscencia de experiencias pasadas, generalmente traumáticas. Llama poderosamente la atención que estos mecanismos expresivos y hermenéuticos por los que el monje medieval tiene que atravesar para salvar su alma del pecado original, trabajo sin garantías totales de éxito, -porque para los padres de la Iglesia el pecado y la subjetividad están inextricablemente unidos por el cuerpo sensible y libidinal-, están presentes -según Foucault- en técnicas terapéuticas como el psicoanálisis moderno, que él ve como una continuidad por otros medios de esta tradición.

convertirán en las técnicas de subjetivación dominante en el mundo occidental. Las técnicas de verbalización creadas y sostenidas por el cristianismo a lo largo de siglos fueron "reinsertadas" desde el siglo XVIII por las ciencias humanas y resultaron claves para el surgimiento de los regímenes modernos de verdad. Para el autor de la *Confesiones de la carne*, el estudio del cristianismo fue importante, pues en ese estudio quedaron establecidos las formas históricas que coadyuvaron a la emergencia de las técnicas modernas de veridicción y subjetivaciones modernas.

En el curso de 1981, *Subjetividad y verdad*, el foco de análisis e interés de Foucault se retrotrae a un periodo anterior al cristianismo, hacia el mundo helenístico - romano, donde las "técnicas de gobernarse a sí mismo" mostrarán otras formas de gobierno diferentes a los establecidos por los dispositivos políticos, sexuales, y disciplinarios de la modernidad vigente. Sin embargo, será en el seminario de 1982, *La hermenéutica del sujeto* donde Foucault desplegará todo su arsenal analítico e interpretativo para dar cuenta de las "artes de la existencia", técnicas precristianas de subjetivación.

En este seminario o curso sobre las formas que un sujeto tiene de encontrar y decir una verdad sobre sí mismo, se afirma que las técnicas cristianas de veridicción echa sus raíces en la antigüedad pagana. Antes de ellas existían otras técnicas y formas de veridicción en las que el objetivo no era colocar al sujeto en perpetua obediencia y negación de sí mismo, sino hacerlo libremente, independiente de coacciones externas (Castro-Gómez, 2016: 251).

Pero lo más importante que haya Foucault en el estudio de estas técnicas paganas es que no apuntaban a la sujeción a un sistema, a un Estado, o a un orden preestablecido, sino a la emancipación del sujeto. Santiago-Castro lo dice claramente:

> Para focalizar el problema, en el curso de 1982 Foucault propone tomar como eje una noción que no ha recibido suficiente atención por parte de la historia de la filosofía: la noción griega de *epimeleia heatou*, que los escritores latinos tradujeron como cura sui, y que vertida al castellano sería algo así como la "cura de sí mismo" o, como prefiere Foucault, el cuidado de sí (Castro-Gómez, 2016: 252).

"Epimeleia heatou es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo" (Foucault, 2006: 17), un precepto de vida muy valorado en la

antigua Grecia. Epimeleia no es una palabra que hacía referencia a una actividad intelectual, abstracta y teórica, sino a una ocupación regulada y regular, a una *techné* que se refiere a diversas acciones. En especial acciones que debían ser dirigidas metódicamente al ocuparse de uno mismo, atender a la creación de un estilo de vida apropiado. Esta ocupación personal consigo mismo era un privilegio, una marca de estatus y distinción personal, porque había otros, los esclavos, o mujeres, que debían ocuparse de otros, o que tenían que trabajar para poder sobrevivir. El cuidado de sí era una práctica vinculada al estatus, la riqueza y al ocio.

2.7. El *cuidado de sí* como subjetivación.

El "cuidado de sí" -como dijimos- traduce los términos griegos *epimeleia heautou*, como el latino *cura sui*. En la traducción al español del segundo volumen de *La historia de la sexualidad*, se traduce como "la inquietud de sí"[182]. Este término tiene una noble tradición filosófica que se remonta a Sócrates y va tomando cuerpo a lo largo de los siglos hasta llegar al periodo helénico, y posteriormente hasta San Agustín. Con Foucault, se convertirán en un "arte de la existencia". En los griegos y romanos, bien entrado los siglos I y II, el "cuidado de sí" llegó a configurar toda una cultura, lo que se reconoce como la "época de oro del cuidado de sí", cultura que hallaremos en las bases del humanismo clásico. Sin embargo, hay que recordar que Foucault desvincula las prácticas del cuidado de toda subjetivación metafísica, de toda antropología filosófica, es decir, de toda interpretación que termine en una ética antropocéntrica e imperativa, para, una vez liberadas de este condicionamiento histórico, poder ubicarlas en las tareas de una "creación de sí" más abiertas a nuevas posibilidades existenciales.

En el curso *La hermenéutica del sujeto*, Foucault prometió a sus alumnos abordar el tema en tres momentos, de los cuales, sólo dos llegaron a cumplirse. El momento socrático-platónico donde la *epimeleia heatou* entra a formar parte de una reflexión filosófica, un segundo momento el período de la edad de oro de la cultura de sí, de la inquietud y cuidado de sí mismo, que podemos ubicar en los dos primeros siglos de nuestra era. Y por último, el

[182] Es importante señalar que el "cuidado de sí" no alude en Foucault a una especie de cuidado amoroso o gentil y afectuoso con uno mismo. El término latino *souci* significa también ansiedad, estar inquieto por uno mismo, es decir, el "sí mismo" es fuente de ansiedad y preocupación. Esto es importante observar porque el cuidado ético de la existencia no proviene de un bienestar sino de malestares en los cuales el sujeto decide enfrentar directa y honestamente sus causas o los modos en que él está implicado en aquello por lo que padece.

momento ubicado en los siglos IV y V donde se dio paso de una ascesis filosófica pagana a un ascetismo cristiano.

Algo importante a resaltar es que las técnicas de transformación subjetiva no nacieron con los griegos, el mismo Foucault lo señala en su curso de 1982: "tiene de hecho sus raíces en muy viejas prácticas, maneras de obrar, tipos y modalidades de experiencia que constituyeron su basamento histórico (...) prácticas que no sólo se manifestaron en la Grecia antigua, sino en toda una serie de civilizaciones, sino en todas[183] (Foucault, 2006: 58 - 59).

Entre las muchas técnicas que existieron, Foucault resalta cinco en especial: a) Los ritos de purificación donde las abluciones y los baños rituales "lavan" a los iniciados de sus faltas y errores, haciéndolos dignos de presentarse ante la deidad. b) Técnicas de concentración de alma que evitan que los alientos se dispersen. Son técnicas de respiración, que como en los yogas orientales, evitan que la mente se anonade en el mundo exterior. c) Técnicas de renuncia o *anacoresis,* que previenen al iniciado de quedar expuesto a la mundanidad y así poder inmunizarse de su influencia dañina. La renuncia no es sólo física al modo anacoreta, sino mental, pues el renunciante debe dejar atrás sus viejos hábitos y costumbres y dedicarse plenamente al recogimiento interior. d) Técnicas de resistencia que entrenan al iniciado en prácticas que exigen esfuerzos físicos notables, como son el ayuno, el autocastigo, el celibato o la pobreza voluntaria. e) Por último, técnicas utilizadas por los Pitagóricos como son el sueño lúcido, el escuchar música contemplativa que introduce al iniciado en estados elevados de conciencia, la degustación de esencias florales o sustancias psicotrópicas. Todas estas técnicas no requieren del intelecto ni de la razón para ser practicadas, sino de una disciplina entusiasta y afirmada, ya sea en la fe o en la palabra ejemplar de un maestro realizado.

En el caso griego estas técnicas que se ejercitan partiendo de una inquietud de sí intenso, y que logran en quienes las practiquen, un estado de transformación subjetiva, están ligadas a un cierto modo de razonar, de discutir, de preguntar, que los griegos llamaron

[183] Para los fines de esta tesis, la observación que hace Foucault sobre el origen remoto de estas técnicas ya presente en otras civilizaciones lejanas nos habilita para establecer las relaciones con el budismo y sus técnicas de transformación subjetiva, una tradición sapiencial de 2.500 años de historia y que sigue presente entre nosotros de modo ininterrumpido.

filosofía. Pero por filosofía no se debe entender una actividad exclusivamente teórica, ligada a la producción de conocimientos abstractos, sino a un conjunto de técnicas que cultivan y fortalecen una actitud orientada a la transformación vital del individuo.

El interés de Foucault por estas técnicas de la filosofía antigua para la transformación existencial al parecer las "heredó" de su maestro en estas temáticas, Pierre Hadot, quien ya en 1976 había escrito su obra *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*[184]:

> La filosofía constituía, pues, una forma de vida, y su tarea y práctica iba encaminada a alcanzar la sabiduría, aunque ya lo era en su objetivo, sabiduría en sí misma. Pues la sabiduría no proporciona solo conocimientos; ella hace "ser" de otra manera (...) No se teoriza sobre lógica, es decir, sobre hablar y pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien; no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos; ni tampoco se teoriza sobre la acción moral, sino que se actúa de manera recta y justa. El discurso filosófico no es filosofía (Hadot, 2006: 236 -238)

Otro término que Foucault emplea en su seminario como sinónimo de esta filosofía práctica es *espiritualidad*:

> "Llamemos filosofía" a eso, creo, que podemos llamar "espiritualidad": la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará "espiritualidad", entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, la ascesis, las renuncias, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad (Foucault, 2006: 33)

Este es el momento inaugural de las técnicas de sí en la Grecia clásica, cuando figuras de la talla de Sócrates, en la Atenas del siglo V a.C., empiezan a enseñar un "arte de vivir" siguiendo el consejo del Oráculo de Delfos: "conócete a ti mismo" (*gnothi seauton*). Del conócete a ti mismo, Sócrates predicará el ocuparse de uno mismo. Esta filosofía práctica está presente en toda la filosofía antigua, en la filosofía alejandrina y en los inicios del cristianismo. Sin embargo, en los griegos el cuidado no es primeramente un ocuparse de uno mismo, sino como una forma de gobierno sobre sí mismo para después ocuparse de los otros,

[184] Los "ejercicios espirituales" son prácticas de la filosofía antigua, como la meditación, la lectura, el diálogo y la contemplación, diseñadas para transformar la vida del individuo y convertirlo en un sabio. Para Hadot, la filosofía no es solo un discurso teórico, sino una forma de vida práctica y una herramienta de perfeccionamiento humano para alcanzar la virtud. (Hadot, 2006)

y en especial de la polis. Gilles Deleuze, en el tercer volumen, *La Subjetivación*, de su curso sobre Foucault, explica:

> ¿Y cuál es el hombre libre capaz de gobernar a otros hombres libres? La respuesta de Foucault, o más bien el tema de Foucault que atraviesa todo *El uso de los placeres* es: si miran bien la literatura griega, incluso en sus formas aparentemente más insignificantes, los griegos son personas que no cesan de decirles que solo aquel que sabe, que es capaz de gobernarse a sí mismo, es apto para gobernar a los otros. ¿Cuál va a gobernar al otro? La respuesta será que solo es capaz de gobernar al otro aquel que es capaz de gobernarse a sí mismo (Delueze, 2015: 97)

Pero en la filosofía alejandrina - romana el *cuidado de sí* se va a entender de modo diferente, como unas prácticas y acciones que se hacen dirigidas a la transformación interior. Tales prácticas no se harán con la finalidad de alcanzar un reencuentro con la verdad de la propia alma, sino para "construirse" a uno mismo. Luis Roca Jusmet en su libro *Ejercicios espirituales para materialistas* (2017) describe esta finalidad del siguiente modo:

> La ética del *cuidado de sí* es así una práctica de la libertad que es incompatible tanto con el dominio de las pasiones como con los estados de dominación, que son las relaciones de poder fijas, cerradas e inmóviles. El que se cuida a sí mismo no es ni esclavo de sí mismo ni de los otros. Se trata de una propuesta ascética que nos va constituyendo como sujetos éticos. No es como en el caso socrático-platónico, una vía de purificación que nos conduce a una verdad ontológica que nos transforma y a partir de aquí actuamos de una manera diferente. Se trata de una verdad ética que vamos constituyendo la propia subjetividad (...) hablamos de un sujeto que se relaciona consigo mismo de una manera permanente porque va creándose a sí mismo. De esta manera se explica la afirmación foucaultiana de que es en esta época donde se inventa la subjetividad (Jusmet, 2017: 75 -76)

Para construirse una subjetividad ética y responsable, los filósofos alejandrinos acudirán a unas prácticas que les permitan poner límites a los excesos pasionales, como la austeridad sexual o la gula. Sus ejercicios tenían como objetivo formar un carácter templado y sobrio con la capacidad de enfrentar los infortunios de la diosa fortuna. Como decía Marco Aurelio: "Talla tu máscara". El filósofo era una especie de médico del alma que sabía expulsar los males de su vida con sabiduría y diligencia.

Tanto estoicos como epicúreos sabían que los desórdenes y excesos del cuerpo se originan en el alma, en los movimientos desordenados del deseo, los que generaban, a su vez, imágenes perturbadoras por el apego excesivo a los placeres. Para evitar el desborde pasional, los filósofos del cuidado recomendaban observar atentamente la predisposición anímica presente en el alma como perturbación y que podía desembocar en una enfermedad física.

Para evitar que la pasión llegue a ese desenlace mórbido, los estoicos lo impedían con una serie de prácticas que atajen el camino que va de la predisposición a la perturbación. Aunque Foucault no estudia directamente a autores como Filón de Alejandría o Plotino, sí reconstruye el clima espiritual helenístico y tardo antiguo (desde los estoicos hasta los neoplatónicos) en el que el *cuidado de sí* se convierte en una práctica filosófica integral, articulada entre ética, ontología y espiritualidad. Entre las prácticas de ascesis filosóficas que empleaban los filósofos alejandrinos, de orientación platónica, neoplatónicos, y estoica, tenemos[185]:

1) Ejercicios de introspección acompañados del examen de conciencia. Los filósofos alejandrinos recomendaban la observación interior constante (*prosoché*). Esta práctica (*praemeditatio malorum*), consistía en vigilar los movimientos del alma para detectar las inclinaciones pasionales (ira, deseo, envidia). Se dedicaban a revisar cada día las acciones, pensamientos y emociones — lo que Epicteto y Séneca también llamaban el *examen vespertino*. El objetivo de estas prácticas era mantener la conciencia despierta y el alma atenta a sí misma. Contemplar el contenido de las representaciones mentales también permitía hacer una evaluación de los actos éticos o anti éticos realizados durante el día y compararlos con los que se habían "planificado" hacer desde la mañana, y mirar en qué y cómo surgió el desvío.
2) Meditación racional o dialéctica interior. Inspirados por Platón y los estoicos, practicaban la meditación racional (*logismos*), es decir, repetir máximas o *logoi* de sabiduría para fortalecer la parte racional del alma. Los neoplatónicos contemplaban ideas universales como el Bien, la Belleza, o el Uno para elevar el espíritu. El objetivo consistía en sustituir las representaciones sensibles por ideas puras, habituando el alma al orden inteligible.
3) Mirar desde lo alto. Se trata de una técnica que usa la imaginación para "salir de uno mismo" para verse como parte del cosmos y adquirir conciencia de

[185] Este listado extremadamente resumido solo quiere dar una idea de las prácticas y ejercicios espirituales que aquellos filósofos de la antigüedad greco-romana hacían para llevar sus vidas filosóficas como formas de vida, cuyos objetivos podrían ser el de transformarse a sí mismos, o de llevar una vida ética, pacífica y sabiamente responsable. Ver: Nussbaum, M. (2003). Fréderic Gros y Carlos Lévy (2004), Hadot, (2006), Hadot, (2013), Jusmet (2023).

nuestra pequeñez, o en su defecto, de relativizar los dramas de la existencia individual. Reconocerse formando parte de un conjunto de relaciones, determinaciones y necesidades cuya lógica vamos comprendiendo, y hacernos sensibles, no sólo de nuestra pequeñez, sino de la infinitud del cosmos. El estoico comprende, con este ejercicio espiritual, que no podemos elegir la vida que tenemos, pero sí la actitud frente a ella.

4) La *parresia*. El coraje de decir la verdad. En relación con el cuidado de sí mismo, Foucault decía que hay que observar tres efectos de la parresía en el sujeto: a) La guía y consejería del maestro se va convirtiendo en un deber de decirse la verdad para uno mismo. b) Se va adquiriendo un conocimiento sobre sí mismo. c) Lo que se pone en juego con la *parresia* no es el descubrimiento de un secreto interior sino la relación con unos principios interiorizados.
5) Régimen ascético del cuerpo. El control del cuerpo era considerado condición para el dominio del alma. La moderación en la comida y bebida (*sophrosyne*). La abstinencia sexual o regulación del deseo. El sueño medido, silencio y recogimiento interior en soledad. La finalidad perseguida con estos ejercicios espirituales era el de liberar el alma de la esclavitud de las necesidades corporales.
6) Prácticas de contemplación teológica - metafísica. En la tradición neoplatónica, el alma asciende hacia lo divino por grados. Purificación (*katharsis*). Iluminación (*photismos*). Unión (*henosis*) con el todo. El filósofo debía practicar la contemplación silenciosa del Uno o del Nous, retirando la mente de la dispersión de lo múltiple.
7) Repetición de fórmulas o himnos. Los neoplatónicos, especialmente Porfirio y Jámblico, incorporaron prácticas teúrgicas[186]. Canto de himnos sagrados. Invocaciones y plegarias rituales a las divinidades inteligibles. Uso de

[186] La teúrgia es una práctica ritual que busca la comunicación con lo divino o espiritual con el objetivo de obtener conocimiento trascendente, influir en los fenómenos naturales o alcanzar una mayor elevación espiritual por medio de obtener favores de la divinidad. Proveniente del neoplatonismo griego, la teúrgia combina rituales, magia y filosofía para actuar en el mundo espiritual a través de símbolos y prácticas específicas, y así obtener favores divinos. Jámblico (245 - 325 D.C) es el ejemplo perfecto de un filósofo neoplatónico teúrgico.

símbolos y figuras sagradas para meditar en lo suprasensible. Se buscaba conectar el alma con la armonía del cosmos y los principios eternos y divinos.

8) Lectura meditativa y memorización de textos. La "ética de la palabra". La *escritura de sí* es de fundamental importancia para examinar la vida como un camino de libertad. Es imprescindible llevar un cuaderno de notas para el registro de las experiencias vitales, de cosas leídas que tengan valor, o pensamientos enaltecedores. Los antiguos llamaban esta técnica *hypomnemata.* La lectura no era un acto intelectual, sino un ejercicio espiritual. Leer y releer lentamente los textos de los sabios para integrarlos a nuestra vida y en nuestro proyecto singular. Memorizar fragmentos para internalizar su sentido moral. Transformar el conocimiento en hábito del alma. Se buscaba alcanzar la *metanoia*, es decir, la conversión del pensamiento en forma de vida.
9) La escucha atenta. Donde se practica la capacidad de salir de nuestros pensamientos obsesivos, y abrirse a los puntos de vistas del otro, comprenderlos en sus contextos vitales, y entender que no hay en el mundo sino complejidad, heterogeneidad de pareceres, y sobre todo, que la búsqueda de la verdad es un proyecto que requiere esfuerzo y disciplina personales.
10) Silencio y soledad. La retirada del mundo exterior era considerada esencial. El silencio prepara el alma para oír la "voz interior" de la razón divina. La soledad favorece la concentración y la imperturbabilidad del alma (*ataraxia*).
11) La meditación sobre la muerte. Esta meditación es una poderosa técnica que se utiliza para dar un salto cualitativo en relación a los apegos hacia las cosas. Nos permite darnos cuenta de que somos finitos y mortales, y por ende, que la vida no debe desperdiciarse en cosas vanas y fútiles. Hay que apreciarla y cuidarla.
12) Vivir los días como si fueran el último. En relación con el anterior ejercicio, Séneca, por ejemplo, decía que al hacer esta práctica la vida se tornaba intensa y apreciada, colorida y valorada.
13) Ejercicios de respiración y relajación corporal. Foucault decía que Hadot no los había tomado en cuenta. No se trata ni de embellecer el cuerpo ni esculpir

la musculatura, sino de distensionar los músculos y contracturas musculares para ganar flexibilidad y ligereza en el espíritu. Estos ejercicios matinales predisponen al buen ánimo y a la empatía.

Observando este listado de ejercicios espirituales, podemos ver que, en los filósofos alejandrinos, el *cuidado de sí* tiene una función terapéutica y soteriológica: el alma debe conocerse, purificarse y elevarse hacia lo divino. Así, la práctica del *cuidado de sí* coincide, en algunos casos, con el proceso de divinización (*theosis*) del alma. Foucault concebía estas prácticas como modos de subjetivación no gubernamental que se realizan para liberar al sujeto de cualquier atadura a las pasiones mundanas, a la dispersión de la atención en la multiplicidad de los estímulos exteriores, o para lograr el gobierno de sí y la transformación del sujeto. Foucault, en *La hermenéutica del sujeto*, resalta la *prosoché* estoica —la vigilancia constante sobre los movimientos del alma— como una técnica espiritual de autogobierno.

Por otro lado, todas las pasiones del alma cuando se desbordan o están exaltadas *in extremis* en el alma humana, son fuentes de *hybris*[187] (ὕβρις) y *manía*[188] (μανία), de ahí el carácter terapéutico que estas prácticas tenían en la "cura" o "cuidado" de las pasiones. Mientras la *hybris* destruye la *physis* (la medida natural del ser), la *manía* la trasciende. Ambas, sin embargo, manifiestan la verdad griega de que el hombre no posee un centro estable, que su condición está siempre al borde del abismo o del exceso.

[187] En su sentido arcaico (Homero, Hesíodo), *hybris* designa la violencia desbordada, el exceso o la desmesura humana que rompe el equilibrio natural o divino. Etimológicamente, proviene de la raíz *hybr-* (hincharse, inflarse). En el pensamiento trágico (Eurípides, Sófocles, Esquilo), la *hybris* es el acto por el cual el ser humano sobrepasa o transgrede el límite impuesto por los dioses o por el orden cósmico (*kosmos*). Es, por tanto, una falta ontológica antes que moral: la ruptura del *métron*, la medida. Ver: Ruth Padel (2009)

[188] *Manía* deriva del verbo *mainomai*, "estar fuera de sí", "delirar". En Homero y los trágicos designa el furor, la locura violenta o inspirada, una pérdida del dominio racional (*sōphrosýnē*). Pero en Platón, el término adquiere una ambigüedad decisiva: la *manía* puede ser tanto un castigo, como una recompensa, la locura divina (*theía manía*), o una posesión por el dios que eleva el alma hacia lo verdadero. Ver a este respecto: Ruth Padel (2009)

2.8. La crítica de Pierre Hadot a Foucault sobre las *tecnologías del yo*.

Foucault se refiere, en su curso *Hermenéutica del sujeto*, a la obra de Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, para desarrollar el tema de los cuidados de sí. Entre ambos filósofos había una amistad respetuosa y sólo se dieron, entre ellos, algunos encuentros puntuales. Sin embargo, tras la muerte de Foucault, Hadot escribió algunos textos críticos, *Diálogo interrumpido con Michel Foucault. Acuerdos y desacuerdos* (2006) y una conferencia que Hadot leyó en un congreso internacional dedicado a la memoria del filósofo fallecido, *Michel Foucault, filósofo* (1990). La conferencia de Hadot se titula, *Reflexiones sobre la noción de "cultivo de sí mismo"*. En estos textos críticos Hadot saca a relucir los acuerdos que los acercaban, pero, sobre todo, los desacuerdos que tenían en relación a cómo concebían los ejercicios espirituales y sus objetivos. Desacuerdos que nos interesa resaltar particularmente, porque de ello depende cómo vamos a entender el logro que se consigue en el *cuidado de sí* entendida como una práctica de (des) subjetivación.

Ambos coincidían en que la verdadera filosofía consistía en ser una forma de vida, y no sólo un ejercicio intelectual que busca conocer el ser de las cosas. Que esta filosofía práctica tiene una dimensión ética y una función terapéutica. Que los ejercicios espirituales se encuentran íntimamente ligados con una verdad que se descubre y tiene un efecto transformador, y que sostener estas formas de vida filosófica configura unas artes del vivir. Ambos filósofos defienden esta interpretación sapiencial de la filosofía antigua contra el establishment académico de sus épocas, que ha subvalorado esta dimensión práctica a favor sólo de su dimensión teórica. Ambos ven la necesidad de recuperar estas sabidurías para un presente político caracterizado por una crisis moral y existencial.

Ambos critican la interpretación de la Historia de la Filosofía convencional que sostiene que hay una discontinuidad entre la *polis* ateniense que crea unos lazos comunitarios entre los ciudadanos, visión presente en Sócrates, y el helenismo posterior que después de la crisis política de la polis griega, se refugió en un individualismo ético alternativo, olvidando la política, como la metafísica cosmológica de Platón y Aristóteles. Para ellos, la filosofía en toda la antigüedad fue una forma de vida, por lo tanto, en ambos períodos hay, en este

aspecto, continuidad. Así mismo, tanto en el estoicismo como en el epicureísmo están presentes nociones metafísicas como cuestiones lógicas y científicas. También estaban de acuerdo en que el diálogo como forma de enseñar y discutir ideas estaba presente en ambas épocas. Lo mismo sucedía al considerar que los ejercicios espirituales del cristianismo tenían sus raíces en los estoicos y no en el judaísmo, y que será el cristianismo el heredero histórico de dichos ejercicios, dándoles otros usos, y añadiendo o cambiando ciertas técnicas.

Las diferencias y los desacuerdos estaban tanto en aspectos metodológicos como heurísticos. A nivel metodológico, Hadot sabía griego y latín, en cambio, Foucault no los dominaba tanto, lo que a juicio de Hadot repercutió en algunas traducciones de conceptos claves como en la selección de fuentes no muy confiables a su criterio. Para Hadot, Foucault sacaba conclusiones algo apresuradas, más intuitivas que meditadas, aunque esa actitud no lo descalificaban necesariamente debido a las genialidades hermenéuticas que tenía.

Donde estaba la dificultad más grande, el desacuerdo más notable, era en la interpretación o entendimiento que ambos tenían sobre la espiritualidad. Foucault la interpretaba como la capacidad transformadora de la verdad sobre el sujeto. En cambio, para Hadot, la espiritualidad implica un camino de trascendencia del ego, de superación del yo hacia la Unidad del Cosmos. Para Foucault no hay trascendencia de este tipo, sino más bien, una transformación ética que dejará de ser espiritual en el momento en que la filosofía "evoluciona" hacia un punto de vista teórico con la teología medieval, en un saber sobre Dios, y más decantada aún, en el cogito cartesiano.

Aunque Foucault piensa que a este rumbo teorético le acompaña paralelamente otra corriente "más espiritualista", en pensadores como Spinoza, Hegel y Nietzsche, Hadot, en cambio, piensa que la ruptura con la filosofía como formas de vida termina cuando este se convierte en "discurso filosófico", es decir, en una comprensión básicamente textual, de lectura y comentario, y no vivencial. La escolástica medieval sería un ejemplo acabado de ello, que en la modernidad se prolongará como filosofía académica. Sin embargo, para Hadot, ni Aristóteles ni Descartes forman parte de esta caída en la mera teorización, sino que son autores que en sus meditaciones metafísicas demuestran efectuar verdaderos ejercicios

espirituales. El tercer y el más radical de los desacuerdos, Luis Roca Jusmet lo presenta de la siguiente manera:

> Hadot considera que Foucault se equivoca radicalmente cuando quiere ver en la filosofía antigua *una forma de subjetividad*, una propuesta de *estética de la existencia* y *una ética del placer*. Hadot considera, por otra parte, que cuando Foucault habla de la filosofía helenística y romana como *inventores de la subjetividad* está haciendo un anacronismo. El sujeto, entendido en términos modernos, es algo que los antiguos nunca consideraron. Finalmente, tampoco ve en l*a estética de la existencia* una apuesta de los antiguos. Más bien es para él una apuesta moderna con raíces en el dandismo del siglo XIX. Para todas las escuelas antiguas, tal como las entiende Hadot, no se trata de inventarse un yo, como decía Foucault, sino de superarlo cogiendo una perspectiva universal (...) No se trata, por tanto, de desarrollar nuestra singularidad, sino de eliminarla en esta universalidad. El objetivo, Para Pierre Hadot es llegar a la sabiduría (término que no utiliza nunca Foucault) que nos traerá a la paz interior y eliminar la angustia existencial (Roca, 2017: 102 - 103)

De esta cita sobre el tercer desacuerdo entre Foucault y Hadot vamos a extraer unas reflexiones preliminares, que retomaremos más adelante cuando elaboremos unas reflexiones en torno a la ontología budista de la subjetivación en un contexto posthumanista.

Hadot en su conferencia *Reflexiones sobre la noción de "cultivo de sí mismo"* (1989) señala claramente:

> Michel Foucault concibe dichas prácticas como "artes de la existencia", como "técnicas del sí-mismo" (...) Pero me parece que la descripción que M. Foucault da de lo que yo había llamado "ejercicios espirituales" y que él prefiere llamar "técnicas del sí-mismo" está precisamente demasiado concentrada en el "sí-mismo" o, por lo menos, en cierta concepción del sí-mismo. Especialmente, Foucault presenta la ética del mundo grecorromano como una ética del placer que uno recoge en sí mismo. (Hadot, 1989: 219 -220)

Hadot crítica ambas aseveraciones foucaultianas en una doble respuesta: En primer lugar, los estoicos diferencian entre placer y alegría. No conciben el bienestar que emerge de la virtud como placer sino como rectitud moral. Los estoicos "se niegan a introducir el principio de placer en la vida moral. Para ellos la felicidad no está en el placer, sino que está en la virtud misma que es por sí misma su propia recompensa" (Hadot, 220). En segundo lugar, "el estoico no halla su alegría en el "yo", sino, como dice Séneca, "en la mejor parte de sí mismo", en el "bien verdadero", es decir, "en la conciencia vuelta hacia el bien", en las intenciones que no tienen otro objetivo que la virtud, en las acciones rectas" (Hadot, 1989,

220). En ambas respuestas podemos observar que Hadot descentra al "sí mismo" de Foucault, -egocentrado y hedonista-, y lo lleva más allá, en un "sí mismo" trascendente. Como dice el mismo Hadot: "Séneca no encuentra su alegría en `Séneca´ sino que la encuentra trascendiendo a Séneca, descubriendo que hay en él una razón, parte de la razón universal que está en todos los hombres y en el cosmos mismo" (Hadot, 1989: 220).

En definitiva, para Hadot, Foucault ha puesto entre paréntesis una de las cosas más importantes para los antiguos: el sentimiento de pertenecer a un Todo, pertenecer al todo de la comunidad humana, pertenecer al todo cósmico. Y concluye lapidariamente: "Y semejante perspectiva cósmica transforma de una manera radical el sentimiento que uno pueda tener de sí mismo" (Hadot, 221). Las mismas observaciones críticas va hacer cuando se trate de pasar revistas a otros ejercicios espirituales antiguos, que Foucault llama "tecnologías del yo".

Por ejemplo, en la técnica de la "escritura de sí mismo", donde se consignan pensamientos de otros, especialmente del pasado, en los *hypomnemata*, Hadot cita a Foucault: "se trata de captar los `ya dicho, de `reunir lo que uno haya podido oír o leer con un fin que es nada menos que la constitución de sí mismo" (Hadot, 222). Y aclara a continuación: "Me parece que aquí hay un error de interpretación", es decir, para el autor de *los ejercicios espirituales en la antigüedad*, ni los estoicos ni los epicúreos dan mucho valor al pasado, porque se trata de saber vivir en el presente. De liberarse tanto de las preocupaciones del futuro como del peso del pasado, pues la actitud filosófica fundamental consiste en vivir en el presente, en poseer el presente y no el pasado. Escribir notas de pensamientos pasados se utiliza como fórmulas que están bien hechas y pensadas para actualizar, para dar vida a lo que ya está presente en el seno de la razón de quien escribe (Hadot: 223). Y respecto al eclecticismo de esas notas que Foucault señala, Hadot replica que no es tanto por eclecticismo que se apuntan, sino que dichas notas se seleccionan guardando una coherencia interna, conforme a razón:

> De manera pues que no es, como piensa Foucault, escribiendo y releyendo pensamientos dispares cómo el individuo se forja una identidad espiritual. En primer lugar, (...), esos pensamientos no son inconexos o dispares, sino que se eligen por su coherencia. En segundo lugar, no se trata de forjar una entidad espiritual al escribir, sino que *se trata de liberarse de*

> *la propia individualidad*[189] para elevarse a la universalidad. Resulta pues inexacto hablar de "escritura de sí mismo" (Hadot, 1989: 223)

Podemos ver en estas observaciones críticas que lo que Pierre Hadot le reclama a Foucault es de ver que no se trata de un sí-mismo autorreferido, que llegar a ese "sí-mismo" particular no se sigue una transformación auténtica, la cual sólo se logrará disolviendo ese "si-mismo" personal en un "sí-mismo" trascendental, universal y cósmico. El *logos* universal de los estoicos, en definitiva. Hadot lo resume magistralmente de esta manera:

> Lo que Foucault llama las "prácticas de sí mismo" en los estoicos y también en los platónicos corresponde ciertamente a un movimiento de volverse hacia sí mismo: uno se libera de la exterioridad, del apego pasional a los objetos exteriores y a los placeres que ellos pueden procurar, uno se observa a sí mismo para ver si ha progresado en este ejercicio, uno trata de dominarse a sí mismo, de poseerse, de hallar la felicidad en la libertad y la independencia interior. Estoy de acuerdo en todos estos puntos. Pero creo que ese movimiento de interiorización es inseparablemente solidario de otro movimiento por el cual uno se eleva a un nivel psíquico superior en el que torna a encontrar otro tipo de exteriorización, otra relación con el exterior, una nueva manera de estar en el mundo, que consiste en cobrar conciencia de sí mismo como parte de la naturaleza, como parcela de la razón universal. Entonces *uno ya no vive en el mundo humano convencional y habitual*[190], sino que vive en el mundo de la naturaleza. Como lo dije en otro lugar, se practica entonces la "física" como ejercicio espiritual (Hadot: 223 -224)

De este resumen crítico que efectúa Pierre Hadot sobre Foucault podemos extraer consecuencias claves a la hora de encaminarnos hacia una ontología de la subjetivación posthumana, relacional y post esencialista, post antropocéntrica y no-dual. Si bien Foucault se considera él mismo antihumanista, y por ende anti metafísico, sin embargo, parece que recae en una concepción del hombre, aunque nueva y diferente, en una concepción que hace de los placeres y de una estética de la existencia ámbitos existenciales para una "auto creación de sí mismo". Una concepción que sostiene que por medio de las "tecnologías del yo", ese sujeto efecto, ese sujeto-forma puede darse una alternativa viable y deseable a los biopoderes y normatizaciones imperantes en la cultura disiciplinaria. La filósofa argentina Esther Diaz, especialista en Foucault, lo formula de la siguiente manera:

[189] El subrayado es nuestro.

[190] Los subrayados son nuestros.

> Mientras las éticas tradicionales consideran al sujeto como algo ya presupuesto, la ética como arte de vivir versa, fundamentalmente, sobre el problema de la constitución del sujeto. El planteo principal sería pensar que, si es posible hacer una obra de a partir de una piedra, de sonidos y silencios, o de trazos de grafito, ¿por qué no podría hacerse una obra de arte a partir de la propia vida? Si el sujeto no es algo completo, dado de una vez y para siempre, si el sujeto es una construcción histórica, epocal y personal, entonces, ¿ese hacerse a sí mismo, podría hacerse conscientemente y utilizando como materia prima los valores éticos? Sin embargo, es preciso aclarar que no se trataría de normas impuestas por alguna autoridad política, judicial o religiosa (códigos), sino de normas surgidas de nuestra reflexión y nuestro trabajo sobre nosotros mismos (formas de vida). Este trabajo pretende más bien instrumentar tecnologías sobre el yo para hacerlo y modificarlo, para armonizarlo y embellecerlo, para delimitarlo en lo que somos y tratar de lograr aquello que quisiéramos llegar a ser (Díaz: 2003).

Con esta cita de Esther Díaz damos cuenta que lo que Foucault busca es la re-creación de sí mismo, no la superación o trascendencia del "sí-mismo". Las críticas de Hadot son lapidarias. No hay transformación subjetiva, superación de una vida mundana sino se ha trascendido al yo -por muy estético y espiritual que crea ser-, sino se ha disuelto la individualidad egocéntrica, gracias, justamente, a esos ejercicios espirituales que tanto apasionó estudiar a ambos filósofos.

¿Puede decirse que la obra de Michel Foucault que heredamos en la estela de los anti-humanismos modernos contribuye a pensar unas ontologías post humanas? La respuesta no puede ser categórica. Todo depende de cómo su obra, -especialmente en su última etapa- es asumida por nosotros. Que Foucault haya desmantelado el arsenal esencialista de la metafísica de la subjetividad es un mérito que comparte con Heidegger. Que haya descubierto la contingencia y la discontinuidad históricas en la construcción de esas subjetividades es un acierto indiscutible. Que haya demostrado cómo funcionan y operan los dispositivos de subjetivación disciplinaria, sexual, gubernamental y neoliberal, es un aporte innegable para una teoría crítica post nietzscheana de la subjetividad emancipada. Sin embargo, Foucault no se pudo desprender de los placeres de la carne, de los goces de la *hybris* existencial[191], pagando un precio por ello, y no decimos esto guiados por un afán moralista, sino porque, justamente, buscar la emancipación de los biopoderes no se logra cayendo en otros poderes,

[191] En 1975 Foucault experimenta con LSD en el desierto californiano, lo que le lleva a revisar muchas de sus tesis anteriores, y lo vuelca a la experimentación sexual, política y filosófica. Ver: Mitchell Dean y Daniel Zamora (2024), Wade (2023).

que, si bien fueron buscados y encontrados conscientemente desde un temple de ánimo dionisiaco y experimental, no dejaron una huella que pueda decirse precisamente ética[192].

3. Heidegger - Foucault: Hermeneutas de la sospecha

Sería posible distinguir dos especies de filósofos: los que abren nuevos caminos al pensamiento, como Heidegger, y los que juegan el papel de arqueólogo, los que estudian el espacio en el que se despliega el pensamiento, sus condiciones, sus modos de producción.

M. Foucault

(...) dos amigos (...) escribieron algo de mí y dijeron que Heidegger me había influido (...) Evidentemente, era bastante cierto, pero nadie en Francia se había dado cuenta de ello.

M. Foucault, 1982

Partimos de una tesis, -que no es nuestra[193]-, que nos será útil asumir para empezar a trazar algunas cercanías y aproximaciones entre estos dos grandes pensadores y reflexionar cómo de modos directos e indirectos el pensamiento de Heidegger resuenan en las ideas de Foucault, y sobre todo, qué es lo que estos dos autores importantes nos dejan para seguir pensando las problemáticas del humanismo / antihumanismo, la crítica a las metafísicas de la subjetividad, y la distinción clave entre los modos o dispositivos de subjetivación normativos y los de carácter emancipatorios, y como ambos son igualmente modos de ser en el mundo.

[192] Somos conscientes del debate que hay entre los críticos y comentaristas de los grandes filósofos sobre si la obra de un autor debe o no ser analizada independientemente de su biografía. Sin embargo, en este capítulo estamos hablando de la subjetivación como forma de vida, de la continuidad y coherencia que debe haber entre la teoría y la vida vivida, de lo cual Michel Foucault fue un caso paradigmático.

[193] Esta tesis está planteada y argumentada en el artículo de Carlos Rojas Osorio, *Foucault y Heidegger* (2013). También está presente con algunas modificaciones argumentales en W. McNeill (1998)

La tesis es la siguiente: Michel Foucault se movió en el horizonte de temas y problemas que Heidegger abrió a la filosofía contemporánea y desde los cuales la filosofía está exigida a renovarse desde sus cimientos. El mismo Foucault toma como referencia a Heidegger y dice: "Para Heidegger el conocimiento del objeto selló el olvido del ser a partir de la *tekhne* occidental. Demos vuelta a la cuestión y preguntémonos a partir de qué *tekhnai* se formó el sujeto occidental y se iniciaron los juegos de verdad y error, libertad y coacción que los caracterizan (2004: 495). Si bien el autor de la *Historia de la Sexualidad* nunca se refiere al "olvido del ser", ni fue un tema que necesariamente adhirió, si pueden encontrarse en algunos planteamientos foucaultianos, elaborados -claro está- en sus propios términos, problemáticas que nos permiten sugerir asimilaciones filosóficas del pensamiento de Heidegger.

Los puntos de "encuentro" entre ambos filósofos varían según el autor que trate de relacionarlos, por ejemplo, en González (2010) son tres los puntos de contacto, pero en Rojas (2013) son seis, en Dreyfus (1985) es principalmente uno, en Alberto Constante (2017) dos, por último, Escudero (2015) plantea fundamentalmente como el *Sorge* (cuidado / ocuparse) Heideggeriano puede entroncar con la tradición del "cuidado de sí" que trató Foucault. Algo que pudimos notar en esta revisión "comparativa" es que la mayoría de las asociaciones temáticas se realizan entre la obra completa de Foucault, con acentos en su último periodo, y *Ser y Tiempo* de Heidegger. Son pocas las alusiones al último periodo de Heidegger, lo cual no deja de llamarnos la atención.

En todo caso, presentaremos una síntesis de estas relaciones temáticas para justificar por qué el eje "Heidegger - Foucault" nos ayuda a plantear y entender el asunto de la crisis de la ontología de la subjetivación humanista al ser vista desde la óptica de una superación de la metafísica de la subjetividad, y qué derroteros filosóficos, éticos y políticos se proyectan para un futuro cuyo estatuto ambiguo pendula entre ser eminentemente cibernético y transhumano o más abierto relacional, es decir, posthumano.

Para Gonzáles (2010) son tres los puntos de encuentro entre Heidegger y Foucault: a) La crítica y superación del pensamiento metafísico tradicional de occidente. b) la llamada de

atención a apropiarse de sí mismo y c) La propuesta de una filosofía diferente. Heidegger y Foucault, -nos dice- son acérrimos críticos del pensamiento metafísico determinante, de la sobre-saturación de discursos que dicen lo que somos y lo que tenemos que ser, que nos llevan a dogmatizarnos. Sin embargo, ambos reconocen que la existencia humana no se da en el aire sino en el mundo y que por lo tanto presupone siempre un contexto histórico, social, político, epistemológico, ético, y moral, en fin, un contexto vital. Para González, ambos autores sostienen que la existencia humana se despliega en el mundo, se "hace" en el mundo, pero al mismo tiempo queda limitada en sus modos de ser debido a los imperativos socio políticos y culturales a los cuales la existencia se debe alienar.

Hubert Dreyfus (1985) nos recuerda que en *Ser y Tiempo* Heidegger hace notar que nuestra concepción del ser encuentra su forma más concreta en el uso de utensilios, en el lenguaje y en las instituciones de una sociedad. Esas prácticas comunes que regulan nuestra socialización constituyen el fondo que nos permite comprender lo que tiene valor de objeto, lo que tiene valor de ser humano y en última instancia, lo que tiene valor de real. El planteamiento es análogo al trabajo de Foucault cuando explica la manera en que las prácticas concretas y cotidianas producen, perpetúan y circunscriben lo que los individuos pueden pensar y hacer.

Estamos absortos en el mundo habiéndonoslas con él, con sus determinaciones y condicionamientos, con sus estructuras específicas de socialización-normalización. Sin embargo, no hay una esencia del *Dasein* que lo lleve a ser siempre lo mismo. Su "esencia" consiste en su existencia, simplemente en su tener-que-existir. Y existir no es sino poder-ser. Por eso nuestra existencia es pura posibilidad. De aquí que seamos libres para poder ser de otra manera a la que siempre hemos estado acostumbrados. Consecuente con esta perspectiva, Foucault escribiría en su *Arqueología del saber* (1969): "*No me pregunten quién soy, ni me pidan que siga siendo el mismo: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir*."

Carlos Rojas Osorio (2013) considera cinco puntos de encuentro entre Heidegger y Foucault:

a) La epocalidad del ser. Al igual que Heidegger, Foucault quería despertar a la filosofía de la metafísica del sueño antropológico, y de la filosofía de la Historia. La epocalidad del ser de la que habla Heidegger reaparece en la escritura de Foucault como épocas en que se manifiesta que "hay cierto orden de las cosas y el modo de ser de ese orden" (Foucault, 1981). El orden de las cosas, su modo de ser y el saber que se organiza sobre ellas es para Foucault un orden de la Ratio al igual que para Heidegger. Se trata de una razón que ya no tiene la profundidad del logos griego, pero que hoy domina cómo cálculo administrativo. Por otro lado, así como para Heidegger el lenguaje es apertura que nos abre al ser de las cosas, el lenguaje es el *apriori* fundamental que abre el orden de las cosas al ser del pensamiento. Para Heidegger la epocalidad del ser se da de forma discontinua, al igual que las epistemes, los sistemas de pensamiento y los dispositivos de captura en Foucault. En Heidegger, el primer comienzo está en los pensadores iniciales, Parménides y Heráclito.

La epocalidad del ser se manifiesta en los diversos modos que hubieron de concebir la verdad. Para Heidegger, la verdad (*aletheia*) griega se desoculta como physis; luego Platón se desliga de la *physis* a favor del *eidos* y la idea del Bien. Aristóteles liga la verdad al lenguaje apofántico y los romanos pensaron la verdad como corrección y rectitud, olvidando la verdad como *aletheia*. La edad media presenta la verdad como *adaequatio*, y la modernidad como razón técnica. Foucault, por su parte, se referirá a tres grandes epistemes, la del Renacimiento, la época clásica y la modernidad, donde priman la visión antropológica y la historia.

b) La analítica de la finitud. Heidegger -nos dice Rojas- habla del retorno a los orígenes, en relación con la esencial temporalidad e historicidad del ser-ahí que funda todo saber histórico. Foucault, por su parte escribe: El hombre "es la apertura a partir de la cual el tiempo en general puede reconstituirse, fluir la duración, y las cosas, en el momento que le es propio, hacer su aparición" (1968: 323). El tema de los orígenes está presente en Heidegger y Foucault, aunque, este último, duda de las ontologías fundamentales.

c) Ser y poder. Para Heidegger en la modernidad el ser se esencia como poder y el poder como técnica. Pero este predominio técnico se remonta a Aristóteles cuando éste

concibe el ser como realidad efectiva. “El poder es un esenciarse del ser”. “El ser como poder suelta al ente en la mera eficiencia (fuerza, violencia y semejantes) y en tal desasimiento es justamente poder incondicionado”. Sin embargo, esta concepción del ser como poder no se encuentra en Foucault, pero afirma, en cambio, que la realidad social está atravesada por relaciones del poder. Para ambos el poder no requiere portador. En cuanto es relacional pasa de un lugar a otro. Según Heidegger “el poder no requiere de portador, porque el ser nunca está condicionado por el ente, sino a los sumo a la inversa” (2011). El análisis del poder de Heidegger toma el pensamiento de Nietzsche sobre la voluntad de poder. Nietzsche es la inspiración filosófica y metodológica de Foucault pues de él surge la idea de que las relaciones sociales se encuentran atravesadas por relaciones de poder.

En Heidegger el primado del poder técnico se halla en la subjetividad moderna. Se trata de un poder mentado desde el sujeto. Foucault estudió las relaciones de poder como entramado de la vida social y se refirió poco a la técnica en el sentido de dominio de las cosas y de la naturaleza. Cuando se refiere a la técnica lo hace como dominio de los seres humanos y ciertas condiciones materiales de ese dominio, sin embargo, ambos autores hablan en términos de “dominio”. Con relación a la verdad también entra en juego el tema del poder. Heidegger nos habla que el poder destruye toda posibilidad para que la verdad advenga, se desvele, pero, por otra parte, la verdad se correlaciona con el poder. Rojas (2013) lo sintetiza citando a Heidegger: “En el primer sentido se expresa así: «A la esencia del poder pertenece que su esencia sea constreñimiento a la ausencia de verdad, que la verdad sea destruida en esencia (como claro del ser, Seyn) y cuestionabilidad del ser». (Heidegger, 2011:87) En el segundo sentido se expresa así: «Verdad conforme a la estructura moderna de la esencia del poder»” (Rojas: 104)

e) El cuidado (Sorge). Para Heidegger es desde nuestro estar en el mundo fáctico que cobra importancia y significación el cuidado (*sorge*). “El cuidado abarca la unidad de todas las determinaciones del ser”. *La perfectio del hombre –el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus posibilidades más propias (en el proyecto)– es «obra» del «cuidado»*. El estar imbuidos en el mundo, en medio de las cosas y de los otros *Dasein*, están incluidos en el cuidado. “El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente

a priori, es decir, desde siempre, en todo fáctico "emprendimiento y situación del Dasein". La voluntad y el deseo forman parte del cuidado. Heidegger cita a Séneca (autor muy citado por Foucault) cuando afirma: El ser humano es cuidado (cura), unius bonum natura perficit, que se traduce como "la *perfectio* del hombre -el llegar a ser eso que puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en proyecto)- es obra del cuidado" (Heidegger, 2014: 209 - 211). El cuidado implica nuestro estar arrojado en el mundo del cual nos ocupamos. El cuidado como estructura originaria del Dasein permite la comprensión del ser como cuidado. El cuidado implica una anticipación como proyecto, lo que señala como la temporalidad está implicada en el cuidado. "La temporalidad se revela como el sentido del cuidado propio". El futuro tiene la primacía en esa temporalidad que es el cuidado. Proyectarse se funda en el futuro, es un carácter esencial de la existencialidad. Heidegger no habla de yo ni de sujeto, pero sí de "sí mismo".

El "sí mismo" pertenece a las determinaciones esenciales del Dasein. Pero el ser-ahí no siempre es el mismo, sino que puede estar pedido en el Uno. El "yo" del Dasein no es el yo cartesiano, ni kantiano. Implica un estar en el mundo, en relación. El ser ahí es sí mismo en la resolución. "La estabilidad del sí mismo no significa existencialmente otra cosa que la estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la mismidad del sí mismo" (Heidegger, 2014: 333) Esta mismidad sólo se comprende en el ser del sí mismo como cuidado. El cuidado se funda en la existencia misma y desde ella cobra estabilidad el sí mismo de acuerdo con el sentido del cuidado. Foucault al referirse a Séneca toma de él la *stultitia*, esa vida de dispersión en que deambulamos sin dirección ni horizonte. Esto tiene una resonancia con la vida impropia de Heidegger en el Man. La voluntad justa no tiene otra cosa que la constitución de uno mismo por mediación del otro. En Epicteto se encuentra la más alta elaboración filosófica sobre el ser humano, donde es definido como un ser confiado al cuidado. El hombre debe velar por sí mismo[194]

[194] Este velar por sí mismo no implica ningún egoísmo narcisista, sino, al contrario, un interés en propiedad que se alcanza cuando nos damos cuenta que el valor de nuestra existencia, al ser relacional, depende de que nos cuidemos ciudadano de otros, y viceversa, cuidado que tienen mucha cercanía con el budismo.

Foucault resalta que las reglas y protocolos del cuidado alcanzan en los estoicos un interés filosófico y práctico por ellas mismas y no como en Platón y Aristóteles en función del gobierno de la polis. Hay una identificación muy marcada entre el arte de sí mismo y las artes de la existencia, por eso es que Foucault plantea una estética de la existencia. Esta idea es de origen nietzscheana, y fue Heidegger quien lo condujo a Nietzsche.

f) Verdad y acontecimiento. Al igual que Heidegger, Foucault busca un concepto de verdad anterior y superior al concepto apofántico. Una verdad que no está en todas partes, esperando a ser descubierta y enunciada. Una verdad rayo, no una verdad cielo. Una verdad acontecimiento, como las verdades dichas por el oráculo de Delfos. Lo que se afirma es la posibilidad de una verdad más originaria o fundamental. La verdad no apofántica de la que habla Heidegger es la *aletheia* o develamiento. Aunque Foucault a veces se remita a Heidegger, es claro en rechazar la idea del olvido del ser e incluso rechaza que Heidegger se sustraiga a la historia de la verdad como constatación o demostración. La verdad no apofántica de la que hablan Heidegger y Foucault es la verdad-acontecimiento. La verdad apofántica está ligada a los discursos de la ciencia y a la filosofía. La verdad-acontecimiento se muestra en una diversidad de ámbitos: la profecía, la sabiduría, la locura, la literatura, etc.

"La verdad apofántica pertenece al orden de lo que es; la verdad-acontecimiento pertenece al orden de lo que sucede. La verdad-acontecimiento es más fundamental y la verdad demostrada deriva de ella" (Rojas, 112). «La verdad conocimiento no es, en el fondo, sino una región y un aspecto –un aspecto pletórico, de dimensiones gigantescas, pero, con todo, un aspecto o modalidad– de la verdad como acontecimiento» (Foucault, 2005: 271-273). Aunque la verdad conocimiento deriva de la verdad acontecimiento, sin embargo, ésta termina por ser colonizada por aquélla. «Terminó por ejercer sobre ésta una relación de poder que quizá sea irreversible». La verdad conocimiento es continua; a diferencia de ella la verdad acontecimiento es discontinua. La verdad conocimiento tiene pretensiones de universalidad; se da para un sujeto universal. Y esa verdad para un sujeto universal se aloja en las universidades, las academias, las sociedades científicas, los laboratorios, las escuelas, etc. El acceso a esta verdad universal es un derecho de todo individuo, pero es un derecho abstracto. «En concreto, para ser sujeto universal deberá contar necesariamente con la

calificación de algunos pocos individuos que podrán actuar de este modo». (Foucault, 2005: 291)

Aparecen así, en Occidente, los intelectuales, los científicos, los profesores, los técnicos de laboratorio. Verdad prueba o acontecimiento es la que Foucault percibe en los trágicos griegos, como se puede apreciar cuando habla de la verdad y el poder en la tragedia griega y al hablar de la franqueza (*parresia*). La última referencia que hace a Heidegger en 1984 en su último libro publicado en vida. "Analizar, no los comportamientos ni las ideas, sino las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado en las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas" (Foucault, 1984: 15). Poder pensar el ser mediante las problematizaciones es de nuevo una referencia explícita a Heidegger. No se trata, pues, de que Foucault haya seguido puntualmente tal o cual concepto del filósofo alemán; en verdad hemos visto que si bien retoma temas y problemas siempre le da un enfoque propio y una respuesta diferente, pero partiendo de una problemática abierta por Heidegger.

McNeill, W. (1998), (1998) en su libro *El cuidado de sí. Ética originaria en Heidegger y Foucault,* establece un diálogo filosófico entre Martin Heidegger y Michel Foucault, centrándose particularmente en cómo ambos pensadores abordan la constitución del yo (el *self*) a través del concepto del cuidado. El argumento principal de McNeill es que tanto el concepto de "cuidado" (*Sorge*) de Heidegger como la noción de "cuidado de sí" (*souci de soi* / *epimeleia heautoû*) de Foucault, son fundamentales para entender la ética, pero lo hacen en abordajes y planos distintos que, sin embargo, se complementan.

McNeill interpreta la analítica del *Dasein* de Heidegger, desarrollada en *Ser y Tiempo*, como **"**protoética**"**. Para Heidegger, el cuidado no es una "pre / ocupación" moral o psicológica, sino la estructura ontológica fundamental que define al *Dasein*. El *Dasein* es siempre un "ser-en-el-mundo" que se proyecta hacia su propia existencia, y esa existencia es siempre *suya* (*mineness*). Para McNeill el "cuidado" de Heidegger es "proto-ético" porque es la condición de posibilidad, el fundamento pre-moral a partir del cual surge toda postura

ética. La libertad de ser auténtico o inauténtico está directamente ligada a este cuidado fundamental propio del ser del *Dasein.*

McNeill relaciona el concepto de cuidado de Heidegger con la obra tardía de Foucault, especialmente en los volúmenes II y III de *Historia de la sexualidad*. Como se sabe, Foucault recupera el concepto helenístico y grecorromano del "cuidado de sí" como un conjunto de prácticas, técnicas y ejercicios (las "tecnologías del yo") que el individuo realiza para constituirse a sí mismo como sujeto ético. El énfasis de Foucault está en la historicidad y la práctica voluntaria. En Foucault el yo, o "sí mismo" tampoco es una sustancia dada, sino el resultado de un trabajo constante sobre uno mismo (ejercicio, meditación, decir la verdad, etc.) dentro de un marco cultural y social específico. El aporte de McNeill es mostrar cómo estas dos posturas, que a menudo se ven como diferentes y hasta opuestas, pueden leerse de un modo complementario. En resumen, este autor sostiene que mientras Heidegger ofrece la comprensión ontológica del Dasein como esencialmente "cuidado" y que MacNeil llama *protoético*, Foucault historiza y elabora esta estructura fundamental mostrando cómo las técnicas concretas mediante las cuales los individuos, a lo largo de diferentes épocas, han ejercido ese cuidado de sí para devenir sujetos éticos.

Jesús Adrian Escudero (2010 / 2013), también ve una continuidad complementaria entre los conceptos de *Sorge* y *epimeleia heautoû*, como entre *Dasein* y el concepto (foucaultiano) de la existencia como obra de arte. Respecto a la primera "continuidad complementaria", Escudero nos dice que *Ser y Tiempo* puede leerse en el marco de la larga tradición del cuidado de sí, tradición que va desde Platón a los filósofos helenistas, de San Agustín, a Montaigne y Pascal, de Schopenhauer y Nietzsche hasta llegar al mismo Foucault.

En todos estos autores del "cuidado de sí" se encuentra el mismo motivo existencial de desear intensamente poder ganarse para sí, la "propia existencia", abandonando antes y con convicción, las "habladurías" de una vida mundana:

> La exhortación a que el Dasein tenga cuidado de sí mismo, que preste atención a su propio ser, incluso la posterior idea de dejarse llevar por un temple de ánimo como la serenidad (por cierto, muy próxima a la ataraxia epicúrea), invitan a una lectura de Ser y tiempo desde la sugestiva perspectiva del cuidado de sí. ¿Acaso la similitud entre Dasein y alma sugerida por Heidegger no autoriza una tal lectura? (Escudero, 2013: 99)

Escudero nos dice que "esta doble posibilidad de orientación de la vida entre la propiedad y la impropiedad, la caída y la salvación, la ignorancia y la sabiduría es una parte constitutiva de la ambivalencia fundamental del cuidado" (100). En esta pendulación el Dasein se debate continuamente hasta que llega el momento de un "giro" de una "conversión", diría Heidegger, de una "resolución" (*Entschlossenheit*) que hace que el *Dasein* deje de huir hacia el mundo y retorne a sí mismo, lo que implica, también, abrirse al ser. Este giro depende de estar atentos y despiertos a esta posibilidad de apropiación existencial de la vida, que conlleva potenciales y repercusiones éticas.

Si bien se sabe que Heidegger no prescribió una ética concreta, sí dejó abierto el camino para una que atienda a este modo de ser fundamental del Dasein. En este punto, Escudero hace una conexión con las enseñanzas sapienciales de las prácticas del cuidado, las cuales tampoco son imperativos categóricos, sino elecciones de vida, indicaciones formales de los modos de ser del Dasein (Escudero, 2013. p 102). Y esta relación es posible establecer porque la hermenéutica del *Dasein* que Heidegger desarrolla como analítica de la existencia trata de las condiciones de posibilidad de la existencia, las cuales tienen un carácter universal, y en tal sentido, el cuidado de sí, encarnado en los ejercicios y prácticas de transformación subjetivas, -de las que Foucault escribió largamente-, no podrían desplegarse ni llevarse a cabo, si no estuvieran posibilitadas ontológicamente en el *sorge* heideggeriano.

El otro texto (2010), cuya escritura es anterior al que acabamos de resumir, Escudero sostiene que en *Ser y Tiempo* están presentes tanto una estética de la existencia como un *Dasein* que puede interpretarse como una obra de arte. Ambas formulaciones resuenan a Michel Foucault. Luego de describir el clima cultural de desasosiego en el que el jóven Heidegger vivió, y de repasar las obras y autores de la época que también respondieron a dicho clima de pesimismo, nos dice que el *Dasein* de *Ser y Tiempo* es el protagonista de tres actos cruciales: a) La comodidad mundana en la que está instalado cotidianamente el *Dasein*. b) El mundo familiar entra inesperadamente en crisis provocando desorientación y perplejidad quedando el Dasein sin respuesta y preso de la angustia. c) El *Dasein* toma conciencia de su errática existencia, asume su condición de arrojado y decide tomar las

riendas de su existencia. Esta trilogía existenciaria indica que esta obra más que ser un tratado teórico de fenomenología, es una obra de filosofía práctica.

> Si tenemos en cuenta la afirmación heideggeriana de que el hombre, es decir, el Dasein, es un ser de la lejanía que está constantemente a la búsqueda de sí mismo, se puede afirmar que Ser y tiempo no es tanto un tratado de filosofía abstracta como un libro de filosofía práctica (Escudero, 2010: 20)

Esta dimensión práctica de la filosofía heideggeriana nos coloca inmediatamente en la facticidad de la vida, donde el *Dasein* debe jugárselas en cada caso su ser como propiedad o impropiedad existencial:

> Que el Dasein se cuide y comporte primariamente de modo práctico sitúa al modelo epistemológico sujeto-objeto en un segundo plano. La acción deliberativa de la *phronesis* destila un aroma de autonomía que Heidegger aspira a retener en el concepto de "resolución" (*Entschlossenheit*). Desde esta perspectiva, se puede afirmar que Heidegger entiende la filosofía como un medio para afrontar las dificultades de la vida, es decir: como terapia, como cuidado del alma o, en términos foucaultianos, como una estética de la existencia o una ética del cuidado cuya primera tarea es examinar los propios motivos y tomar conciencia de la propia situación inicial de caída para luego buscar modelos de conducta y de acción adecuadas a una vida propia. (Escudero, 2010: 25)

En ambos párrafos Escudero insiste en conectar a Heidegger con Foucault, poniendo al primero como el filósofo que pensó el "cuidado" como una condición ontológica de la existencia del *Dasein*, y al segundo, como el filósofo que puede concretar la historicidad del ser humano en modos de "subjetivación espiritual" por medio de unas prácticas de libertad dejando de lado, o al menos, relativizando la sujeción a normas de control y dominio biopolítico.

Es aquí donde podemos ubicar el eje Heidegger - Foucault como un eje hermenéutico que nos permite plantear y desarrollar los puntos críticos que persigue este capítulo: a) Establecer las razones por las cuales el humanismo es una metafísica de la subjetividad. b) Por qué el humanismo implica un dispositivo de subjetivación antropocéntrico. c) Por qué el "antihumanismo" de Heidegger y Focault nos ayudan a pensar otros horizontes para la vida humana, como los peligros que se ciernen para ella cuando la caída del humanismo conllevan

un nihilismo cultural y solipsista, alienación tecnológica anonadante y la expansión de los poderes psico-biopolíticos, entre otros.

CAPÍTULO III
LA SUBJETIVACIÓN BIO-CIBERNÉTICA EN EL TRANSHUMANISMO

1. Enfoque general del transhumanismo.

Los lazos que nos atan al diseño biológico antiguo y accidental de la naturaleza se están disolviendo rápidamente. Estamos cuestionando muestra biología humana y desafiando lo que significa ser biológico.

Vita More, 2004

Lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época.

M. Heidegger, *Serenidad*, 1953

Antes de empezar a aproximarnos a la configuración de lo que puede ser el dispositivo de subjetivación transhumanista, debemos tomar en cuenta que lo que se denomina en términos generales transhumanismo, es en realidad un conjunto de movimientos heterogéneos de escuelas de pensamiento, de variados proyectos tecno-culturales de "mejora" de la condición humana, de utopías y mitos relacionados con la tecnosfera[195] en la que vivimos. Por eso, lo correcto es hablar de transhumanismo(s). Hay un transhumanismo democrático, un transhumanismo libertario, un transhumanismo llamado extropianismo, y otro, denominado singularitarismo (Ferrando, 2023).

[195] La tecnosfera es el conjunto articulado y sistémico de artefactos, infraestructuras, procesos industriales, redes informáticas, dispositivos técnicos y flujos energéticos e informacionales que resultan de la actividad humana y que, una vez alcanzada cierta escala y autonomía operativa, funcionan como un mega-sistema técnico relativamente autoorganizado y co-determinante de las dinámicas biofísicas de la Tierra. Actualmente los seres humanos vivimos dentro de una tecnoesfera planetaria que ha desplazado el entorno natural por uno artificial, y a partir de la cual el ser humano viene modificándose a sí mismos. La tecnoesfera se ha convertido en un horizonte ontológico que condiciona la experiencia tardomoderna volviéndose la matriz de los proyectos transhumanistas, y que Heidegger adelantándose a este concepto ha conceptualizado como Gestell, engranaje que hace comparecer a los entes como objetos optimizables, cuantificables y gestionables. Ver: Heidegger (2021); Sloterdijk (2017).

Sin embargo todos estos transhumanismos comparten el objetivo de perfeccionar la condición humana por medio del uso de los avances tecnológicos y científicos. Las diferencias se encuentran en los modos o maneras de llevar adelante este mejoramiento. Estos modos pueden ser las leyes del mercado como en el transhumanismo libertario, los valores democráticos que desean acortar las desigualdades e injusticias económicas, sociales, de clases, o de género, una especie de transhumanismo socialista o socialdemócrata. El extropianismo, en cambio, pugna por la libre autotransformación del individuo basado en los ideales del progreso perpetuo y las tecnologías inteligentes, en el marco de una sociedad hiper o neoliberal. El transhumanismo más extendido y difundido es el transhumanismo ilustrado que persigue realizar los ideales del humanismo convencional por vías tecnocientíficas, el uso de la razón, y el ejercicio de la libertad.

El transhumanismo considera que la actual esfera orgánica en la que nos encontramos es solo una fase de lo que podría en un futuro mejorarse biotécnicamente, a fin de generar posibilidades insospechadas para nuestra especie bajo cuatro coordenadas: nanotecnología, biotecnología, tecnologías de la información y la comunicación (TIC), y tecnologías cognitivas (Cardoso y Cabrera, 2014: 66)

Como vemos a grandes rasgos, los factores comunes a todos los transhumanismos se encuentran en la confianza ilustrada en el progreso perpetuo, la racionalidad científica, que empujada tecnológicamente por la necesidad capitalista de innovación continua y exponencial se rinde a sus imperativos de adaptación a lo que "quiere el mercado", y un optimismo cultural -muchas veces acrítico- basado en la confianza desmedida en el poder y eficacias de que las tecnologías de punta agenciadas por corporaciones e instituciones transhumanas buscan lo mejor para el ser humano. Instituciones y centros de investigación que la mayoría de las veces permanecen incuestionadas en sus motivaciones profundas. Algo, que en cambio, los movimientos posthumanos lo saben muy bien y toman como punto de partida de sus críticas y en oposición a ellas erigen sus propuestas filosóficas.

2. El (tecno) encantamiento de mejorar la condición humana.

"Transhumanar" fue un término que empleó, en primer lugar, la literatura. Dante en su *Divina Comedia* utiliza el verbo transhumanar para referirse a una transición llevada a cabo en un plano trascendente, es decir, el paso de la normalidad humana a un despertar específicamente espiritual. Un paso "escatológico" que trasciende nuestra condición ordinaria y nos introduce a otros planos o mundos no humanos, como fue el caso del mismo Dante en su catábasis o descenso al inframundo, o a su anábasis o ascenso a los reinos celestiales[196].

T. S. Eliot también usa el verbo transhumanar para referirse al paso que lleva del dolor intenso a la santidad[197]. El ser humano puede *transhumanizarse* por medio del martirio, el sufrimiento extremo, el dolor místico y alcanzar la iluminación espiritual[198]. La mitología occidental también ofrece algunos mitos donde se expresa ese deseo humano de trascendencia y perfeccionamiento de la ordinaria naturaleza humana. El mito de los titanes Prometeo y su hermano Epimeteo es un clásico a este respecto. Encargados de distribuir los dones, habilidades y capacidades para sobrevivir a todas las criaturas animadas que pueblan la tierra, Epimeteo, a falta de previsión y desoyendo los consejos de su hermano Prometeo, dejó sin atributos positivos al hombre. En compensación de este descuido garrafal, Prometeo roba el fuego industrioso de los dioses para dárselos a los humanos y así restituirlos en algo de la falta de ingenio y criterio de su hermano[199], acto que no se dió sin las consecuencias de sobras conocidas.

---

196 Dante (1978) *Paraíso*. Canto Primero. 1.72

197 Eliot, T. S. (1964)

198 Este punto nos interesa resaltar en la medida en que existen técnicas espirituales, no necesariamente centradas en el dolor intenso, cuyo objetivo busca "transhumanizar" la condición normal de la mental humana centrada en el Yo, para alcanzar estados no duales de plenificación de la conciencia. En este sentido el transhumanismo comparte con las místicas y las sabidurías espirituales ancestrales la meta de trascender una condición humana ordinaria y sufriente a otra de plenitud. Las diferencias, como veremos, se centran en los métodos, y las técnicas como también en los resultados, muchas veces, totalmente contrarios a los obtenidos por las metodologías espirituales.

199 Los mitos de Epimeteo y Prometeo son citados en numerosas ocasiones por los filósofos de las tecnologías para dar cuenta, por lo general, de las ambiciones humanas de perfeccionarse por vías técnicas o del deseo de transformar la materia en algo igual o superior a él, como vemos en los casos del Golem, o más cerca de la modernidad, en la novela de Frankenstein y actualmente en los robots cibernéticos, acarreando, por ello los peores de los desastres como cuentan el mito de *Pandora* o *Dédalo*, en la mitología griega, o de *Yo Robot* de Isaac Asimov en la literatura de ciencia ficción moderna. Ver: Mayor, Adrienne. (2019)

En la edad media también se deseaba crear figuras que imiten y superen a los hombres, desde el Golem de los místicos judíos a los homúnculos de los alquimistas[200]. En el Renacimiento, Pico della Mirandola describe a un hombre indeterminado pero justamente por ello capaz de auto transformarse:

> Te colocaré en el centro del universo, de manera que te sea más fácil dominar tus alrededores. No te he hecho mortal, ni inmortal; ni de la tierra, ni del cielo. De tal manera, que podrás transformarte a ti mismo en lo que desees. Podrás descender a la forma más baja de existencia como si fueras una bestia o podrás, en cambio, renacer más allá del juicio de tu propia alma (Pico della Mirandola, 2006: 5).

Francisco Bacon en el siglo XVII es también uno de los adalides del transhumanismo cuando en su famosa utopía *La nueva Atlántida* describe una serie de técnicas que se practicaban en la Casa de Salomón como el mejoramiento material de objetos y útiles, la prolongación de la vida humana, la manipulación técnica de plantas y animales, para obtener frutos medicinales, resucitar muertos y cosas por el estilo.

Estas pocas referencias extraídas del enorme acervo cultural sobre esta temática nos sirven para indicar que desde antiguo la humanidad viene cultivando esta pulsión técnica que lo lleva a querer auto trascenderse, a imitar al creador -en el caso de ser creyentes- creando figuras y artefactos humanoides, o en un sentido laico, el de inventar máquinas o de manipular y gestionar la biología para superar e incluso trascender la naturaleza humana, sea esta naturaleza de tipo morfológico y biológico, o sea de tipo mental, cognitiva, y afectiva. Podemos decir, incluso, que este impulso a la trascendencia de límites y fronteras naturales que caracteriza al transhumanismo contemporáneo halla su motivación e impulso en la exclamación kantiana ¡Sapere aude! la cual impulsa a toda la modernidad intelectual y científica a buscar y a atreverse a conocer más allá de los límites impuestos por la naturaleza, nuestro patrimonio genético, o por las convenciones sociales y morales. En este sentido, tanto el transhumanismo como el posthumanismo comparten el ser saberes y prácticas de

[200] En primer lugar, tanto en el caso del Golem como en el del homúnculo la idea es la de crear. En segundo lugar, la de que esa creación humana, envidia de la divina, sirva a propósitos de servidumbre y protección. Pero en ambos casos, las consecuencias son el descontrol y la catástrofe, la conocida hybris de los griegos.

exploración de los límites, de superación de fronteras, aunque por motivos y resultados diferentes.

2.1. Antropotécnicas

Hay que reconocer un hecho antropológico e histórico innegable, compartido incluso por la filosofía de la tecnología, los humanismos críticos y los posthumanismos contemporáneos: sin antropotécnicas y tecnologías socialmente producidas no hay impulso evolutivo, ni superación de limitaciones culturales y naturales, ni salto cualitativo a los siguientes estadios de lo humano.

Aunque Max Weber (1975) haya caracterizado el espíritu de la modernidad como un "desencantamiento del mundo", lo cierto es que, en la ultra modernidad post capitalista, las tecnologías, sobre todo, las desarrolladas en el periodo post industrial han vuelto a "reencantar" el mundo. Lo han hecho, no porque los dioses antiguos hayan retornado a dar sentido a los mundos de la vida humana, sino, al contrario. Justamente porque los dioses se han retirado es que hoy hay espacio suficiente para la emergencia de nuevos dioses, o dicho en términos heideggerianos, porque la esencia de la técnica que des-oculta (*aletheia*) al ente técnico provocando al mundo desde el sentido de su poder transformador es que fue posible que los gadgets electrónicos, los sistemas computacionales, la vida digital y la realidad virtual, entre otras de sus manifestaciones, adquieran el rango pasional y novedoso que antes se otorgaba a los dioses. La espera religiosa y escatológica, la promesa paciente de mejores días, la esperanza de cambio, el sacrificio y la abnegación, son ahora plegarias que buscan la redención definitiva en los altares de la edición genética, la programación algorítmica y cibernética, la robotización de los mundos de la vida o en el asistencialismo de la Inteligencia Artificial en cada aspecto de la vida práctica.

Las "maravillas tecnológicas" se reconocen como tales en función de los problemas y las dificultades que padecen los seres humanos. Hay dos planos de la vida social y subjetiva donde los seres humanos experimentan y registran los impactos relativamente más

beneficiosos que las tecnologías generan en el diario vivir cotidiano: la salud y la comunicación.

Por ejemplo, la prolongación de la vida se sostiene en la mejora farmacéutica de los medicamentos, en el progreso de los conocimientos científicos sobre las enfermedades que antes se consideraban mortales, y el mantenimiento general de la calidad de vida. Las enfermedades heredadas genéticamente se han visto modificadas y combatidas con la ingeniería genética y las nanotecnologías. Limitaciones cognitivas, propias de edades avanzadas, como la falta de memoria, y algunas enfermedades denominadas mentales, se han relativizado por la producción de "súper fármacos" que han compensado esas limitaciones potenciando esas capacidades debilitadas por los años.

En el plano socio comunicativo las tecnologías informáticas y computacionales que han cubierto el planeta con satélites, antenas y cables de toda índole[201], han permitido que la humanidad no sólo esté informada inmediatamente a nivel global, sino que han provocado una conciencia mundial sobre los asuntos mundanos nunca antes vista. Ferrando (2023) puntualiza este aspecto de la recepción tecnológica en los siguientes términos:

> Dentro del discurso transhumanista, que supuestamente está anclado en supuestos ateos, la tecnología se convierte en el impulso para satisfacer deseos, una respuesta genérica para la esperanza en la constitución de individuos y ecosistemas "mejores", así como la llave dorada para acceder al fruto prohibido: la inmortalidad, más tarde rebautizada, dentro de la literatura transhumanista, como extensión radical de la vida (Ferrando, 2023: 78)

[201] La infraestructura material que soporta todo el fenómeno de la comunicación planetaria es uno de los temas menos evidentes y discutidos por la opinión pública mundial, sin embargo, es un problema cada vez más acuciante en los debates especializados sobre las consecuencias ambientales que dichas tecnologías acarrean para la salud del planeta. Las mayorías quedan absortas en el "imperativo hedonista" que conllevan el uso social de celulares, tabletas, y computadoras, desconociendo por lo general, la realidad que hay "detrás" de esos consumos, como puede ser la explotación de humanos y de minas sean estas legales o clandestinas, el comercio injusto, o el gasto de millones de galones de agua para la refrigeración de los servidores donde se guardan los centros de datos de los miles de millones de usuarios. Actualmente se debate si deben o no construir más centros de datos para alimentar la Inteligencia Artificial por la ingente cantidad de recursos naturales involucrados en su mantenimiento. Para este aspecto del problema consultar el libro de Kate Crawford (2023).

¿De dónde proviene el impulso de trascendencia y de mejoramiento continuo que inspira y estimula a los movimientos transhumanistas? Aunque algunos autores transhumanistas como Hughes (2010) y More (2013) afirman que el transhumanismo es ateo y que la religión es una reliquia penosa de la historia cultural que los humanos debemos superar, hay interesantes y significativos paralelismos entre los ideales y obsesiones tecnofílicas de las utopías transhumanas y la religión:

> (…) la fascinación actual por la tecnología (…) está enraizada en mitos religiosos y en un imaginario antiguo. Aunque los tecnólogos actuales, en su seria búsqueda de utilidad, poder y beneficios, parecen establecer la norma de racionalidad social, también ellos se rigen por sueños distantes y por anhelos espirituales de redención sobrenatural. Pese a sus brillantes y sobrecogedoras manifestaciones de conocimiento mundano, su verdadera inspiración yace en otra parte, en una inesperada búsqueda mística de la trascendencia y la salvación (Noble, 1997).

Lo que nos está indicando el historiador David Noble es que detrás de los desarrollos tecnológicos, de los mundos técnicamente diseñados, de las visiones e imaginarios tecno-utópicos de perfeccionamiento continuo, se encuentran anhelos de trascendencia espiritual, una mística sublimada y encapsulada en la técnica. Sería lícito preguntarse, ¿de dónde proviene y hacia dónde se dirige esa "pulsión técnica" que captura el cuerpo social, el cuerpo psíquico y el cuerpo biológico para llevarlo hacia horizontes ignotos? ¿Qué nos está diciendo ese afán transhumano de perfección continua?, ¿De dónde surge el ímpetu hacia la inmortalidad?, ¿De qué se nutre la búsqueda de un fin definitivo del sufrimiento?
¿No encontramos objetivos similares en las historias salvíficas de las religiones? ¿No hay resonancias mutuas entre la búsqueda soteriológica de las espiritualidades antiguas y las que persigue el transhumanismo secular?

Una de las hipótesis de trabajo que planteamos en esta tesis es que la fuerza de convicción que el dispositivo transhumanista tiene a la hora de capturar a los sujetos para encaminarlos hacia objetivos y futuros transhumanos, es la búsqueda consciente o inconsciente de trascendencia, ya sea que esta trascendencia menor logrando estados saludables cada vez más consistentes y perdurables, o en trascendencias mayores situadas en

la "libertad morfológica"[202], la eugenesia basada en la ingeniería genética, o la fusión cyborg humano-máquina. Si bien encontramos en todas estas intencionalidades transhumanas una voluntad de poder ultramoderno, una voluntad de voluntad, -como lo diría Heidegger-, que si bien, por un lado, expresa el nihilismo de la época, el vaciamiento de sentido que provoca un mundo plenamente administrado técnicamente, al mismo tiempo se lo desea exorcizar olvidando esa carencia por medios técnicos.

3. El origen unidimensional del transhumanismo.

La especie humana puede, si así quiere, trascenderse a sí misma, no sólo enteramente, un individuo aquí de una manera, otro individuo allá de otra manera, sino también en su integridad, como humanidad.

Julián Huxley (1957)

Para Francesca Ferrando (2023) las raíces del transhumanismo se remontan a la tradición filosófica de la ilustración. James Hughes (2004) declara que el transhumanismo es el momento histórico que confirma y realiza el legado ilustrado en continuidad con la democracia y el humanismo. En otras palabras, el transhumanismo no es, sino, la radicalización del proyecto de la ilustración, el cual consistía, en términos generales, en construir una comunidad humana libre de mitos y prejuicios, racional y autónoma, amparada en una educación de carácter universal, pero, fundamentalmente guiada por la ciencia. More -fundador del extropianismo[203]- es enfático al afirmar:

[202] Max More (2013) define la "libertad morfológica" como la capacidad de alterar la forma corporal a voluntad a través de tecnologías como la cirugía, la ingeniería genética, la nanotecnología, la transferencia mental. Esta libertad morfológica también es defendida por la comunidad *biohacking* que desea convertir esta capacidad en un derecho a la automodificación.

[203] El extropianismo es una de las corrientes transhumanistas más radicales que promueve la mejora continua de la condición humana mediante la ciencia y la tecnología, buscando trascender las limitaciones biológicas para alcanzar una evolución indefinida hacia la inteligencia, la longevidad y la capacidad, con un fuerte énfasis en el optimismo, la razón y la innovación continua para diseñar activamente el futuro.

> Al igual que los humanistas, los transhumanistas favorecen la razón, el progreso y los valores centrados en nuestro bienestar más que en una autoridad religiosa externa. Los transhumanistas llevan el humanismo más allá desafiando los límites humanos por medio de la ciencia y la tecnología combinadas con el pensamiento crítico y creativo (More, 1998)

Si bien desde un punto de vista genealógico el transhumanismo parece encontrar sus orígenes históricos en el humanismo ilustrado, estas dos tradiciones, sin embargo, no coinciden plenamente, sobre todo, -como lo señala Ferrando- en el respaldo ontológico que cada movimiento intelectual supone. Citando nuevamente a More: "El transhumanismo se diferencia del humanismo en que reconoce y anticipa las alteraciones radicales en la naturaleza y las posibilidades de nuestras vidas resultantes de diversas ciencias y tecnologías" (More, 1998).

El transhumanismo hace de las posibilidades de cambio y transformación tecnológica de la vida y la naturaleza su credo fundamental, dejando en segundo plano, los aspectos propiamente "humanista" como el "cultivo" del alma, los valores éticos inmanentes a la dignidad humana, el amor por las letras y las filosofías edificantes.

El radicalismo racionalista y cientificista del transhumanismo ilustrado consiste en considerar la capacidad que tiene el hombre de agenciarse técnica y tecnológicamente su vida social como el máximo logro que puede tener la especie para auto trascenderse, en confiar plenamente que la razón instrumental es capaz de alcanzar todos los objetivos -individuales y colectivos- que sean necesarios para la obtención del bienestar material y, por medio de ellos, un bienestar "espiritual"[204].

El problema con esta visión unilateral y amplificada[205] de una de las dimensiones del humanismo ilustrado, -la racionalidad tecnocientífica-, es que hace caso omiso a las críticas culturales y filosóficas que se han hecho a la unidimensionalidad de la razón instrumental.

---

[204] El extropianismo es ateo y materialista, sin embargo, dice buscar la felicidad mediante la agencia del control absoluto sobre el propio cuerpo y el entorno. Mientras la entropía es la tendencia del universo al desorden y la muerte, la extropía es la tendencia de la vida y la inteligencia a crear orden, complejidad e información.

[205] El transhumanismo se hizo célebre al difundir su movimiento como *Humanity* + (Humanidad – aumentada), es decir, una humanidad que sea capaz de trascender las limitaciones biológicas, morfológicas, genéticas y cognitivas "impuestas" por la evolución natural de la especie. Ver: Olivares, M. S. (2019).

No toma nota crítica de los trasfondos biopolíticos en los que se sostiene el discurso cientificista, ni toma en cuenta las denuncias y los reclamos que animan, por ejemplo, los movimientos ecologistas. El transhumanismo no parece asumir, ni hacer nada contra las microfísicas del poder que tejen las relaciones entre consumos tecnológicos, alienación subjetiva y vida social. Desconoce que la aparente neutralidad moral del discurso tecnocientífico oculta las relaciones interesadas que tiene el desarrollo biotecnológico y cibernético con la economía capitalista en su versión corporativa, y los acontecimientos históricos que muestran y denuncian las consecuencias multidimensionales de este enfoque.

Niega o disimula que su ideal de progreso indefinido esté directamente conectado con la crisis ambiental y el antropoceno, con la contaminación de los mares, la depredación y extinción de otras especies. Que la imposición de la ciencia occidental como el único modelo de conocimiento verdadero ha provocado un "epistemicidio[206]" cultural provocado a otros pueblos y culturas, y que su asociación con las revoluciones industriales la han convertido indirectamente en la responsable material y moral del antropoceno en general. Ferrando lo expresa de esta manera:

> El énfasis en lo humano como "animal racional" ha sido una poderosa herramienta discursiva para esclavizar, maltratar y dominar históricamente algunos humanos y a la mayoría de los animales no humanos (…) Un discurso así, lejos de ser neutral, generaría, sostendría y justificaría las desigualdades sociales, las discriminaciones políticas y la violencia legal (Ferrando, 2018: 75).

3.1. Superando el límite: La tecno-fascinación del cuerpo 2.0

Los transhumanistas cuando hablan de Naturaleza Humana se están refiriendo a la biología humana, pero piensan, contra el esencialismo que esta "naturaleza" biológica no es inmutable, ni algo que valga la pena conservar intacta. Esta naturaleza es el resultado de un

[206] El *epistemicidio* es la destrucción o invalidación sistemática de modos de saber y formas de racionalidad no hegemónicas, generalmente a través de la colonialidad, la modernidad y sus instituciones, reemplazándolas por un único régimen epistemológico dominante. Autores como Boaventura de Sousa Santos (2014), Catherine Walsh (2017), Walter Mignolo (2016) y Achille Mbembe (2016), entre otros, han usado expresamente este concepto desde perspectivas decoloniales. Veremos en el siguiente capítulo cómo el *epistemicidio* es una de las vetas crìticas más fructíferas que el posthumanismo retoma para denunciar el antropocentrismo epistemológico a favor de unas epistemologìas culturalmente diversas, múltiples, situadas y relacionales.

proceso de hominización, el cual describe un conjunto de procesos biológicos y evolutivos que fueron llevando[207] a los primeros ancestros primates a la condición de *homo sapiens*.

Tanto a nivel filogenético como ontogenético, la evolución de la especie humana generó cambios morfológicos como el bipedismo y el aumento de la masa cerebral. Esta evolución antropogenética hizo del cuerpo humano lo suficientemente resistente como para sobrevivir en un medio hostil, pero, eso sí, a condición, de verse asistido por antropotécnicas[208] lo suficientemente prácticas y efectivas como para que le permitan también sostener un crecimiento cognitivo y una adaptabilidad ambiental y comunitaria siempre en riesgo. Sin embargo, este cuerpo instrumentalmente habilitado para la sobrevivencia no es tan fuerte como el de los animales que lo rodean y lo amenazan. Su corporalidad es anatómicamente frágil y biológicamente débil, en definitiva, limitada. La inteligencia humana si bien se desarrolla social y exponencialmente, su aplicación práctica y material está limitada por las técnicas que crea y emplea. El capital material de dichas inteligencias será transmitido y legado cultural y genéticamente a las siguientes generaciones.

Hemos empezado por esta brevísima descripción de la evolución del cuerpo humano porque casi en todas sus características epigenéticas y anatomo funcionales encontramos los elementos donde el transhumanismo desea intervenir con su promesa de mejoramiento tecnológico continuo, ya sea a partir de biotecnologías o a partir de procesos de hibridación hombre - máquina. Promete la hibridación entre epigenética y técnica al que algunos especialistas denominan *tecnogénesis*.

El transhumanismo hace del cuerpo el inicio y al mismo tiempo el centro de la mejora tecnológica humana. Su objetivo es el potenciamiento de este, con la finalidad de ir superando las limitaciones evolutivas y biológicas. Para el transhumanismo el cuerpo es el lugar por excelencia para aplicar el *enhancement*. En el cuerpo se encuentra el dolor, el

[207] La nueva teoría de la evolución descarta esa visión simplista y mecanicista que sostenía que la evolución es un proceso lineal y por gradientes. Hoy se sabe que la evolución es un proceso altamente complejo, irregular, y discontinuo, que combina tanto temporalidades regulares como contingencias y saltos cualitativos.

[208] Para Sloterdijk (1999) la antropotécnica designa el conjunto de técnicas de formación, domesticación, cultivo o autotransformación del ser humano, tanto biológicas como culturales.

agotamiento físico, la enfermedad, la vejez y la muerte. En el cuerpo es donde el ser humano experimenta el paso del tiempo, y las desgarraduras del sufrimiento.

El cuerpo es materialidad biológica, el lugar (res extensa) de múltiples interacciones entre el sistema nervioso, las emociones y los pensamientos. Su anatomía afecta el imaginario psíquico, y su sensibilidad nos pone en contacto con el mundo. Su funcionalidad decide entre lo normal y lo patológico. El cuerpo es el escenario de una disputa ideológica, científica y cultural respecto a si puede o debe ser cambiado, potenciado y mejorado.

> (…) Ya que, si lo principal del cuerpo es que se puede medir a partir de sus funciones, esto permite ponerlo al mismo nivel ontológico del resto de los seres no-humanos, permitiendo la interacción con máquinas, modificarlo genéticamente, relacionarse con sistemas de información o potenciarlo con nanotecnología, por mencionar solo algunos ejemplos. Esto abre una cantidad infinita (teóricamente) de posibilidades en las cuales el cuerpo, puede ser mejorado por la tecnología (Piedra, 2016: 493)

Para Jonathan Piedra Alegría (2017) estas consideraciones implican al menos tres cosas:

> 1) la constitución biológica del ser humano es maleable y por lo tanto también la humanidad en conjunto, 2) al determinar al cuerpo en términos de sus funciones, este no es ontológicamente distinto del cuerpo del resto de los seres no humanos más que en una escala cualitativa y 3) la emergencia de la carencia en el cuerpo permite la transformación de la anatomía-figura en una gama ilimitada de posibilidades, siempre y cuando la funcionalidad corpórea no se vea disminuida (Alegría, 2017: 60)

3.2. Tecnogénesis y evolución

"Nunca alcanzaremos nuestro potencial si nos limitamos a ser simples mecanismos biológicos. Tenemos que movernos de la condición humana a la condición ultrahumana, y todo esto va a ser posible gracias a la ayuda inicial de la biotecnología y de otras tecnologías avanzadas que se integrarán en nuestros cuerpos"

Max More, 1990

La evolución de la especie humana no fue un proceso exclusivamente natural. En la evolución filogenética hacia el *homo sapiens* intervinieron herramientas y técnicas que

impactaron sobre el medio ambiente circundante, pero, sobre todo, que impactaron lenta y progresivamente en la morfología adaptativa del cuerpo humano, en las habilidades motrices y perceptivas afinadas para la caza y la pesca, y en las capacidades cognitivas que llevaron al sapiens a desarrollar mejores técnicas para el control y dominio de sus hábitat, lo que conlleva que la evolución adquiriera un aspecto culturológico que de generación en generación fue reproduciéndose en la ontogénesis humana.

La tecnogénesis significa, por lo tanto, la co-evolución entre técnica y hombre, una co-pertenencia que transforma a la naturaleza y al hombre mismo. En un sentido filosófico-antropológico es el proceso por el cual lo humano se constituye a través de la técnica. No hay "hombre" previo a la técnica. Desde el dominio del fuego y la bipedestación (Leroi-Gourhan), pasando por la exteriorización de la memoria (Stiegler), hasta la digitalización contemporánea, la técnica co-produce la forma de vida humana.

Pensada de esta manera, la tecnogénesis implica una transformación ontológica en la cual las técnicas no se limitan a ser instrumentos (Heidegger), sino condición de posibilidad de lo humano. Ya en 1933, en sus lecciones sobre la técnica, José Ortega y Gasset (2004) pensaba la herramienta como aquello que define qué es ser humano. Para Ortega, a diferencia del animal, el hombre no está adaptado a la naturaleza. El animal tiene instintos que resuelven sus necesidades; el hombre, en cambio, tiene necesidades biológicas, pero también una "necesidad de bienestar". El hombre es un animal que necesita lo superfluo. La técnica para el filósofo español no sirve solo para sobrevivir (comer, dormir), sino para vivir bien, para sentirse más confortable, menos a la intemperie natural. Como el mundo no nos da lo que necesitamos para sentirnos bien, en "casa", lo transformamos. Por ello, la técnica es la reacción humana contra la naturaleza para adaptarla a nosotros. En un giro interpretativo novedoso y a contracorriente del discurso evolucionista de la época, Ortega sostiene que la técnica no empieza con la necesidad de comer (eso lo hace también el animal), sino con el "deseo" de ahorrar esfuerzo[209] para poder dedicarnos a lo que realmente queremos ser. Al

[209] La reflexión orteguiana sobre la técnica nos hace tomar nota de la relación atávica que los humanos han tenido con los instrumentos que ha diseñado, construído y usado para aliviar el esfuerzo que significa sobrevivir y reproducirse como especie. El instrumento es mediación ontológica, y desde ella el hombre se historia. De ahí la frase orteguiana: "El hombre no tiene naturaleza; tiene historia". Su historia es inseparable de la técnica.

ahorrar tiempo en las tareas de la necesidad biológica, la técnica nos deja un tiempo disponible. Y es ahí donde el hombre tiene que inventar su propia vida en base a las circunstancias que le toca enfrentar. Sin embargo, Ortega también fue sensible y crítico de la industrialización maquinal del proceso, coincidiendo en este punto con Heidegger. El mayor riesgo de la técnica moderna -nos dice- no es que las máquinas nos dominen, sino que el ser humano se quede sin deseos y objetivos propios. Si la técnica nos da todo resuelto, el hombre corre el riesgo de convertirse en un "hombre masa", en un "heredero mimado" que no sabe qué hacer con su vida, perdiendo así el proyecto que su vida debe significar. Si la técnica es el "cómo", pero hemos olvidado el "por qué" del sentido de la vida, nos convertimos en técnicos excelentes o en una tecnocracia que no sabe hacia dónde van.

Esta co-evolución entre humanos y artefactos ha permitido no sólo el desarrollo de la condición humana individual sino de la civilización propiamente dicha, lo que explica que en esta ida y vuelta entre lo humano y lo tecnológico se hayan exteriorizado o externalizado funciones humanas como la memoria, la visión, o la cognición en soportes técnicos. Desde las tablillas de arcilla cocida que servían para el registro contable de alimentos en la antigua Sumeria, pasando vertiginosamente al telescopio y el microscopio en la modernidad temprana, hasta llegar a la computadora y los medios electrónicos de comunicación de la actualidad, la tecnogénesis nos implica históricamente. Es por ello por lo que Heidegger dirá que en la historia del ser cada época redefine lo que significa ser humano.

Autores post heideggerianos como el filósofo chino YuK Hui afirmará en la misma línea interpretativa que la técnica no evoluciona aislada sino configurando el hombre y sus culturas, en las cosmotécnicas[210].

Por lo tanto, si la tecnogénesis afirma que *somos lo que hacemos técnicamente*, el transhumanismo afirma que *debemos transformarnos técnicamente sin límites*. En ese

[210] Para Yuk Hui la técnica no solo es una herramienta, sino una forma de relacionarse con la naturaleza y el mundo, está arraigada en la cultura, la filosofía y la cosmología locales. Las técnicas no son neutras; están intrínsecamente ligadas a una comprensión del universo y a un marco ético y social. Existen múltiples cosmotécnicas que reflejan diferentes tradiciones culturales y filosóficas. Consultar a este respecto, *Arte y cosmotécnica* (2021), su ensayo *La pregunta por la técnica en China* (2024), y también su libro *Fragmentar el futuro* (2020).

sentido, el transhumanismo sería la fase ideológica tardomoderna de un proceso tecnogenético milenario. Mientras la tecnogénesis describe un hecho antropológico, el transhumanismo prescribe un ideal normativo llevando al máximo este principio. Si los humanos siempre se han transformado técnicamente, la técnica, por lo tanto, ha pasado de ser exosomática a endosomática (implantes, biotecnología) gracias a esa misma evolución tecnogenética. Si posteriormente se ha producido una digitalización total de funciones mentales (memoria, cálculo, lenguaje), le es lícito afirmar al transhumanismo que es posible alcanzar un verdadero extropianismo. Si la tecnosfera alcanza un grado de autonomía que vuelve plausible la "co-evolución asistida", la conclusión a la que llegamos sería esta: la tecnogénesis es la genealogía del transhumanismo.

Sin embargo, no consideramos que la tecnogénesis sea un patrimonio exclusivo del transhumanismo, ni debe circunscribirse a su narrativa, pues mientras la tecnogénesis supone un acoplamiento singular y abierto entre humano y técnica, el transhumanismo propone una teleología del perfeccionamiento. La tecnogénesis describe una co-emergencia fenoménica de la condición humana y civilizatoria, mientras que el transhumanismo persigue unos ideales de optimización que violentan y fuerzan esta co-emergencia. Para Heidegger, la tecnogénesis sería el despliegue histórico del *Ser-técnico* (Gestell), mientras que el transhumanismo sería su expresión metafísica máxima: la ilusión de que el ser humano controla su transformación.

Desde un posthumanismo crítico, Katherine Hayles (1999) desmonta la versión transhumanista de la tecnogénesis. Para ella la tecnogénesis digital, por ejemplo, produce un sujeto posthumano, pero el transhumanismo, en cambio, se basa todavía en un dualismo informacional ("la mente como software"). Hayles enfatiza la corporeidad, la materialidad y la co-agencialidad, en oposición al modelo transhumanista de la "superación". Para Hayles la tecnogénesis en su fase digital implica una mutación ontológica, pero no una "mejora" en sentido moderno-humanista.

Francesca Ferrando (2023) aclara que el transhumanismo en continuidad con el humanismo busca una hiper-antropogénesis, mientras el posthumanismo ve la tecnogénesis como descentramiento del ser humano. En otras palabras, la tecnogénesis apoya la crítica

posthumanista al humanismo, mientras el transhumanismo reactiva el humanismo bajo forma tecnocientífica.

En conclusión, la tecnogénesis describe la co-evolución constitutiva entre técnica y humanidad. Sin embargo, el transhumanismo es una ideología que prescribe un uso intensivo de esa co-evolución para superar los límites humanos. Es una fase histórica particular dentro de la tecnogénesis, marcada por la digitalización, la biotecnología y el capitalismo tecnocientífico. Mientras la tecnogénesis es ontológica, el transhumanismo es normativo; mientras la tecnogénesis es descriptiva, el transhumanismo es teleológico. Las lecturas posthumanistas (Hayles, Ferrando, Hui) muestran que la tecnogénesis no conduce necesariamente al transhumanismo: abre posibilidades más amplias. En definitiva, La tecnogénesis funda, explica y limita al transhumanismo, pero no se agota en él. El transhumanismo es sólo una de las posibles lecturas (y quizá una de las más reductivas) del hecho tecnogenético.

3.3. El *cyborg*: ¿modelo de perfeccionamiento técnico o metáfora para la emancipación política?

prefiero ser un cyborg que una diosa
Donna Haraway, 1985

Lo que comparten los transhumanismos y los posthumanismos es el concepto de tecnogénesis. Como señala Katherine Hayles "la tecnología se enzarza en una dinámica en espiral de coevolución con el desarrollo humano" (Hayles, 2008). Esta coevolución, o hibridación humano-técnica / humano-máquina / humano – artefacto es de vital importancia tanto para los transhumanistas como para los posthumanistas. Se trata de una coevolución cuyo entendimiento no debe quedar restringido al enfoque antropológico, aunque necesario e importante, ni al enfoque paleontológico que vería esta coevolución desde el punto de vista de la hominización de la especie humana, sino que es necesario llegar al nivel ontológico, al nivel donde la realidad fenoménica se muestra en su *ser* y donde se constituye nuestra existencia como subjetividad a partir de procesos ontológicos de subjetivación.

Es desde la ontología donde el cyborg es algo más que un híbrido humano – máquina, concepción que todavía ve al humano y a la máquina como separados, y después interconectados por medio de interfaces. El cyborg desde una interpretación ontológica es el producto de un proceso tecnogenético que ha ido desvelándose históricamente para nosotros en la medida en que el desarrollo tecnológico y su imbricación en él del desarrollo filo y ontogenético ha ido encarnando material y espiritualmente en la civilización y en la crianza humana. Desde el punto de vista de la esencia de la técnica, el humano siempre ha sido un cyborg porque su tecnicidad ontológica ha implicado su subjetivación tecnogenética aunque de ello recién estemos dando cuenta.

Donna Haraway, por ejemplo, en su célebre *Manifiesto Cyborg* (1985), usa el término como una metáfora política y epistemológica que cuestiona las dicotomías que han venido estructurando el pensamiento occidental. Los dualismos humano/máquina, naturaleza/cultura, hombre/mujer, físico/no físico, entre los principales. Haraway identifica tres rupturas o quiebres fundamentales que hacen posible la figura del cyborg: 1) la dicotomía Humano/animal superado al conocer que la evolución y los movimientos culturales han desdibujado esta frontera. 2) la dicotomía organismo/máquina se desdibuja a partir de que las tecnologías postindustriales se van integrando en la vida cotidiana, borrando la separación entre lo natural y lo artificial. 3) la dicotomía físico / no físico cuando la microelectrónica y la información digital transforman la materialidad del cuerpo y la experiencia.

El cyborg -según Haraway- impugna y rechaza los límites rígidos y las categorías binarias que sirvieron para sustentar el patriarcado, justificar el colonialismo y el naturalismo. Desde una perspectiva política y emancipatoria, Haraway critica el feminismo esencialista y propone coaliciones y alianzas basadas en afinidades, no en identidades fijas. Ser cyborg implica, por lo tanto, asumir la plasticidad de la identidad y la imposibilidad de volver a un origen inmaculado.

El cyborg de Haraway no es una figura transhumana, sino una figura liberadora que permite imaginar un mundo post género, donde la tecnología no sea solo instrumento de

dominación, y la cultura un ámbito de representaciones esencialistas. Haraway invita a un ciberfeminismo crítico que use la tecnología para subvertir estructuras de poder y construir identidades múltiples y cambiantes. Al contrario del transhumanismo, el poder del cyborg no proviene de imperativos trans-éticos de mejora continua, o del impulso ego-capitalista de optimización de nuestras capacidades biológicas, morfológicas o cognitivas, sino que su poder proviene de la subversión crítica de las epistemes de dominación sostenidas en los binarismos categoriales.

Haraway plantea en su *Manifiesto* que el cyborg es una criatura que en parte es realidad social como una de ficción. Una construcción simbólica que refleja nuestras relaciones tecnológicas y políticas. No es un simple entusiasmo tecnofílico, sino una estrategia para pensar la subjetividad en un mundo donde las fronteras entre ciencia ficción y realidad se vuelven cada vez más porosas. Sin embargo, hay que aclarar que esta proclamación entusiasta y "revolucionaria" del cyborg de Haraway ha envejecido, y mal. Hoy el cyborg se ha vuelto una figura que pendulea entre lo siniestro y la captura comercial, más del lado de las grandes corporaciones tecnológicas y transhumanistas que buscan monetizar todo avance tecnológico, que del lado de una humanidad políticamente orientada a la emancipación de tabúes, opresiones y prejuicios. Es por ello, entre otras razones de peso, que otra autora destacada del posthumanismo, como Katherine Hayles, propone abandonar este término.

Hayles (1999) propone que el concepto de cyborg, tal como fue popularizado por Donna Haraway, debe ser superado principalmente porque lo considera una figura que, aunque fue crucial y una metáfora poderosa a finales del siglo XX, no alcanza a describir la complejidad de la realidad contemporánea, la cual ella conceptualiza como lo posthumano.

La crítica de Hayles se centra en el desarrollo de nuestra comprensión sobre las relaciones entre el cuerpo, la tecnología y la información. Como vimos, el cyborg en el *Manifiesto* de Haraway, es pensado como un híbrido de organismo y máquina como, también, una figura política e irónica que cuestiona las dicotomías conceptuales tradicionales de occidente. Hayles acepta que el cyborg es un ícono cultural clave, pero sostiene que su enfoque es insuficiente para abordar el cambio de paradigma que la revolución informacional trajo a la vida social. En su libro *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics,*

Literature and Informatics (1999), Hayles rastrea históricamente, como el cuerpo humano ha llegado a ser concebido como un artefacto tecnológico y un "cuerpo virtual" compuesto por información. Su concepto de posthumano busca ofrecer un marco más amplio y profundo que abarque tanto los cambios ontológicos como cognitivos impulsados por la cibernética moderna y la informática. El cyborg de Haraway fue la respuesta adecuada a la era postmoderna, un llamado a la acción para construir nuevas identidades feministas y críticas, pero se queda corto, para pensar y actuar en una era posthumana.

La principal razón para ir más allá del cyborg, según Hayles- es la necesidad de entender la cognición como algo distribuido y material, un concepto central en su pensamiento. La visión de Hayles desafía la idea del sujeto humanista liberal que es autónomo y busca dominar la naturaleza. En cambio, en el posthumanismo que ella propone, la cognición distribuida reemplaza la voluntad autónoma. Para esta autora, una asociación dinámica entre humanos y máquinas inteligentes está desplazando la idea humanista, vertical y jerárquica de control.

Hayles critica la noción de que la información es "incorpórea" o que puede reemplazar fundamentalmente al cuerpo humano. Insiste en la importancia de la materialidad y los cuerpos (biológicos y tecnológicos) en los procesos vitales. Su posthumanismo se enfoca en cómo la cognición opera en despliegues concretos, encarnados y materializados en procesos biológicos y objetos[211]. Hayles supera el concepto de cyborg para enfocarse en la condición posthumana, que no solo mezcla lo orgánico con la tecnología, sino que también desmantela la visión tradicional del yo al proponer un modelo de cognición distribuida, diríamos con Heidegger, relacional, que abarca la interacción compleja y materializada entre lo humano y los sistemas técnicos. Para Hayles, el cyborg es un paso crucial, pero el posthumanismo es el verdadero paradigma de la era digital.

Regresando a los planteamientos transhumanistas, algo interesante a considerar es que el transhumanismo también es antiesencialista, que al contrario del humanismo clásico o del ilustrado no considera que haya una esencia sustantiva y permanente que defina de una

[211] Esta idea será crucial para entender el posthumanismo filosófico a diferencia de los transhumanismos a la usanza. Lo veremos más desarrollado en el capítulo 4.

vez para siempre lo "humano". En este aspecto, se podría afirmar que en este aspecto, el transhumanismo no es una metafísica sino una física, pero no una física del alma sino del cuerpo biológico. Para los transhumanistas el ser del humano radica en su naturaleza biológica en continua evolución y transformación:

> Se considera bajo la lupa transhumanista que la naturaleza humana es algo que está siendo, esto es, que correspondemos a algo que aún se sigue construyendo a sí mismo y no está dado, que en esencia está más relacionado con una capacidad de plasticidad sin igual, de emergencia permanente, en el sentido de que podemos ser fruto no solo del deseo sino de lo deseable (Cardoso y Cabrera, 2013: 66)

Es por esta condición inacabada y en perpetuo cambio y adaptación que el transhumanismo adhiere fervientemente al concepto de plasticidad, ya sea la plasticidad neuronal, como la plasticidad orgánica en general.

La subjetivación cyborg es posible gracias a la plasticidad, pero una plasticidad que no se limita a la biología evolutiva, sino que puede y debe extenderse tecnológicamente a los procesos cibernéticos que pueden y deben interactuar con los organismos y las "inteligencias naturales" hasta alcanzar cuotas de rendimiento y optimización deseable.

4. El dispositivo transhumanista de subjetivación.

¿Cuáles son los componentes que configuran el dispositivo de subjetivación transhumanista? Si un dispositivo, como lo postulan Foucault y Agamben, es un conjunto de instituciones, discursos, normas, protocolos y prácticas de poder y de saber que enmarcan, a la vez, que atraviesan el cuerpo y el psiquismo del viviente humano para llevarlo a producir una subjetividad operante en ese contexto, el transhumanismo no sólo es ya un discurso ideológico que basado en las tecnociencias persuade y justifica su horizonte de sentido, sino que también es ya un plexo de instituciones, prácticas, protocolos y normativas que guían u orientan a un individuo o comunidad hacia la afirmación de una condición transhumana o "posthumana"[212].

[212] Cuando se habla de un resultado posthumano desde una génesis transhumana, nos estamos refiriendo al resultado final que ha transformado la morfología humana, que ha provocado una metamorfosis tal que ya no

Si el proyecto humanista produjo con relativo éxito una subjetividad centrada y fundamentada en el cogito cartesiano, una subjetividad donde su autonomía y voluntad responsable se basó en el uso libre de una razón deliberante, que buscó en la interioridad y la autotransparencia reflexiva de su conciencia los principios éticos y morales para alcanzar la soberanía individual que el liberalismo filosófico ha enarbolado políticamente desde la ilustración moderna, el transhumanismo emerge en el siglo XX como continuación pero radicalizada de este dispositivo: no lo quiebra, sino que lo lleva al límite, extendiendo a nivel tecnocientífico la misma matriz antropocéntrica que pretende superar. Por eso, el dispositivo de subjetivación transhumanista no es el sustituto del humanista, sino su hipertrofia tecnogenética y lo prolonga en la figura "(trans) posthumana" del cyborg.

4.1. Arquitectura del dispositivo de subjetivación transhumanista.

Tomando en cuenta el conjunto de proposiciones que el transhumanismo declara en sus manifiestos[213], como en las declaraciones que algunos autores representativos de este movimiento han hecho en entrevistas o en conferencias y libros[214], podríamos proponer resumir y plantear que el dispositivo de subjetivación transhumanista se articula en torno a cinco ensamblajes principales, cada uno de los cuales se adecua en algún sentido a algún componente del dispositivo tal como lo hemos trabajado en esta tesis:

1) *Tecno-cientificidad instrumental basada en NBIC* (nano-bio-info-cogno), lo que implica la optimización del cuerpo biológico, el uso de las tecnologías de aumento y

se reconoce al "humano natural" ya sea en su anatomía, fisiología, o en su psiquismo normado por el humanismo tradicional.

[213] El *Manifiesto Transhumanista* es considerado el primer documento con este nombre específico, y fue publicado en 1983. Se centra en la libertad morfológica y el uso de la tecnología para mejorar la condición humana. Su autora fue Natasha Vita-More. El Manifiesto ha tenido revisiones posteriores, como en 1998, 2008 y 2020.

[214] Fereidoun M. Esfandiary escribió en 1983, *Are you a transhuman? Monitoring and stimulating your personal rate of growth in rapidly changing worl*d. Max OConnor, en 1983, escribió uno de los textos fundacionales de este movimiento, *Transhumanismo: hacia una filosofía futurista.* Max More crea en 1992 el *Extropy Institute*. Después, en el año 1998 será fundada la Asociación Transhumanista Mundial, la WTA por sus siglas en inglés por Nick Bostrom y David Pearce, la cual será renombrada como Humanity +. En el 2008 quedará a cargo de James Hughes. Ver: Bostrom (2005).

modulación cognitiva, la implementación de la Inteligencia Artificial como suplemento y corrector de las limitaciones humanas. Aquí opera la *racionalidad cibernética* de primer orden como lo plantea Yuk Hui, centrada en control, predicción y retroalimentación. Para Hui (2019) esta primera cibernética, basada en los trabajos de Norbert Wiener, considera la homeostasis, el control y la retroalimentación los criterios fundamentales para que un sistema se mantenga en equilibrio frente al entorno.

2) *Narrativas futuristas de superación.* La idea de que el ser humano es un proyecto inacabado, propia del transhumanismo clásico, está en continuidad con el ideal ilustrado de progreso y perfección. Por medio de estas narrativas y discursos se busca legitimar el proyecto transhumanista tanto al interior de la academia como con el gran público. Se trata de hacer plausible la creencia en una temporalidad escatológica secularizada que nos lleve por fin a la singularidad de Kurzweil, e incluso a la inmortalidad de Hughes, o a la colonización espacial, etc.

3) *Economía política de la mejora continua* cuya génesis empiezan con el capitalismo de plataformas y de datos, como con el biocapitalismo. La mercantilización del mejoramiento corporal y cognitivo (memoria y atención) busca la optimización como mandato normativo al interior de la gobernanza algorítmica[215]. El ensamble conformado por plataformas, usuarios y subjetividades conforman "máquinas de guerra económicas". Parte de esta economía libidinal[216] es la economía de la atención[217] en la que la conducta y la cognición se vuelven un recurso escaso, y por las cuales, se disputan las aplicaciones, las plataformas y las inteligencias artificiales. Las notificaciones y los flujos de información capturan el tiempo psíquico del sujeto.

[215] La gobernanza algorítmica es una forma de ordenamiento y control social que hace depender la coordinación entre actores sociales de procedimientos epistémicos computarizados particularmente complejos pero efectivos.
[216] Lyotard, a diferencia de Marx, va a plantear que el proletariado o la clase obrera (actualmente diríamos el "obrero de datos") tiene su deseo involucrado en los procesos de producción, se direcciona la libido en la servidumbre voluntaria. Para Lyotard el cuerpo libidinal debe entenderse como potencia, como posibilidad de creación. Jean-François Lyotard, *Economía libidinal* (Buenos Aires y México: Fondo de Cultura Económica, 1990).
[217] Georg Franck (2018).

De estas condiciones emerge el *zombie cyborg*: un ensamblaje humano-máquina cuya subjetividad cede la *inquietud de sí* a distintos tipos de automatismos: consumo de objetos, ligado a una deuda financiera automática; consumo de contenidos, ligado a una deuda cognitivo-digital que lo obliga a estar siempre informado y conectado; y consumo de inteligencias artificiales que se presentan con respuestas inagotables, pero que en realidad, nunca satisfacen del todo las exigencias de rendimiento del capitalismo cognitivo, alimentando así nuevos ciclos de actualización y dependencia. Todo un ensamblaje para permanecer visible y rentable, pero sin movimiento propio, sin mover el deseo.

4) *Discurso tecno-utópico de autonomía aumentada.* Se redefine la autonomía kantiana como "capacidad de rediseñar el propio sustrato biológico", donde la libertad equivale a la capacidad técnica de modificar las propias condiciones de existencia. Este ensamblaje define la finalidad de la tecnología con el objetivo de convertir al ser humano en un organismo post biológico y así alcanzar una existencia de duración indefinida, ya sea esta duración de carácter virtual (la mente en la computadora), o de un modo bio-cyborg, con órganos reemplazables cultivados en granjas domésticas de órganos o de modos mecánicos, con miembros robotizados que se cambian y mejoran a discreción.

5) *Infraestructuras de datos de crecimiento exponencial* donde prima el doble digital o "gemelo" cuantificado, la algoritmización de la experiencia subjetiva y los modelos predictivos como forma de gobernar comportamientos futuros. Esta infraestructura crece exponencialmente en la medida en que va creciendo la demanda de usuarios y se va optimizando las tecnologías computacionales, los soportes materiales de los servidores, y se extendiendo la red material que soporta la internet. En los servidores de las grandes compañías se encuentran almacenados ingentes cantidades de datos que se organizan por perfiles biográficos, hábitos de consumo y rutinas de búsqueda, y hasta el mero scroll visual puede ser capturado y añadido al "doble digital". Todo este material digital conforma el nuevo patrimonio inmaterial de la humanidad que aunque se piense erróneamente que se encuentra en la "nube", en verdad se encuentra almacenado en gigantescos hangares donde las mega máquinas de almacenamiento y procesamiento de datos se apilan bajo condiciones de seguridad y ambientación extremas. Como lo ha mencionado Kate Crawford en su libro *Atlas*. *Poder, política y costes planetarios de la inteligencia artificial* (2023), y que sirve

como modelo para pensar críticamente la internet en general, la IA no es "etérea" ni "inmaterial", sino una industria extractiva asentada en una cadena material completa (minerales, energía, infraestructuras), una cadena laboral (trabajo barato y disciplinamiento) y una cadena epistémico-política (captura de datos, clasificación y gobierno).

En resumen, si pensamos el transhumanismo como un dispositivo de subjetivación este tendría los siguientes componentes constituyentes:

- *Componente discursivo:* Narrativas sobre progreso, superación de límites biológicos, inmortalidad, eficiencia y optimización. Se construye un ideal normativo: "ser mejor que humano".
- *Componente tecnológico:* Implantes, edición genética, IA cognitiva, interfaces neuronales, prótesis inteligentes. Estas tecnologías no son neutras: median la relación del sujeto consigo mismo y con los otros.
- *Componente institucional:* Corporaciones tecnológicas, biomedicina, marcos legales que regulan (o promueven) la "mejora" humana.
- *Componente económico-político:* Lógicas neoliberales y biopolíticas que convierten la vida en capital, gestionan riesgos y promueven la auto optimización como deber moral.

Todos estos componentes ensamblados discursiva y prácticamente configuran -entre otros más sutiles- el dispositivo de subjetivación transhumanista, opera mediante tres lógicas principales, que producen modos específicos de subjetividad:

1) *Lógica de optimización permanente*, donde el sujeto es valorado por su capacidad de mejorarse, extenderse y superarse. La vulnerabilidad, finitud y contingencia se conceptualizan como fallas de diseño, no como condiciones ontológicas (contra Heidegger y más cerca de Sloterdijk). Lo que Implica una autoexigencia tecnocientífica, una auto medición constante y una subjetividad performativa y cuantificada.

2) *Lógica de reemplazo y obsolescencia*. El sujeto humano es entendido como hardware obsoleto. La subjetividad se vuelve un estado transitorio entre lo biológico y lo

post-biológico. Se instaura una "temporalidad de versiones" como sucede con los gadgets (v1, v2…), y que es extraída de la producción y mejora continua propia del software.

3) *Lógica de externalización del sí mismo*. El sí mismo deja de residir en la interioridad para desplegarse y externalizarse en bases de datos, redes neuronales, sistemas de IA, entornos computacionales distribuidos. La subjetividad se convierte en un efecto de sistemas técnico-informacionales. Esta lógica es ontológicamente incompatible con el sí mismo heideggeriano, que se comprendía, en Ser y tiempo, en aquella "llamada de la conciencia" que exige al *Dasein* despertar del estado del *Man* o Uno propio de su estar eyectado en-el-mundo y no desde la sustitución tecnológica.

Estos ensamblajes configuran el dispositivo hiper tecnológico de subjetivación transhumana y proyecta un tipo de *sujeto técnico* que podemos caracterizar así:

1) *Proyectivo*. Su identidad es un proyecto de perfección infinita (no ser finito, sino "ser por mejorar").

2) *Restaurable*. Como la vida es codificable, el sujeto es "editable" genéticamente farmacológicamente, algorítmicamente.

3) *La identidad se vuelve un sistema de parámetros*: *delegado y dependiente tecnológicamente*: Funciones antes consideradas "propias" del sujeto (decidir, recordar, interpretar) se delegan a sistemas automáticos. Esto no libera, sino que crea un nuevo vínculo de dependencia psicológica de raíz ontológica. *Datos-centrado*: Su modo de verdad es cuantitativo, no hermenéutico. La subjetividad se equipara a patrones, correlaciones, flujos informacionales. *Subjetividad sin mundo*: La interpretación fenomenológica y hermenéutica que hiciera Heidegger del *Dasein*, la relación originaria con el mundo (el ser-en) es sustituida por relaciones e interacción conectivas a partir de interfaces[218]. El mundo es ya un medio funcional, no un horizonte de sentido, lo que significa la consumación del ahondamiento en el nihilismo cultural.

[218] El filósofo italiano Franco "Bifo" Berardi en su obra *Generación post-Alfa* (2007) plantea la tesis de que en la era de la comunicación digitalizada, los jóvenes están siendo subjetivados por medio de la *conectividad* propia de la info-esfera y, cada vez menos, por medio de la *conjunción* propia de la educación humanista, lo cual ha significado una mutación antropológica y cognitiva profunda.

A partir de este despliegue expositivo en puntos claves de lo que pensamos incluye el dispositivo de subjetivación transhumanista, nos preguntamos: ¿Qué implica un dispositivo transhumanista para la "humanidad" del existente humano?

Como hemos visto el transhumanismo es un proyecto antropotécnico que busca potenciar capacidades humanas mediante tecnologías (biotecnología, IA, neurociencia, interfaces cibernéticas) orientadas hacia la metamorfosis de la figura humana en otra posthumana. En tanto modo de subjetivación el dispositivo transhumanista implica las siguientes transformaciones antropológicas motivadas por el cambio que introduce en la subjetividad la ontología digital:

- *Autogobierno tecnocientífico:* El sujeto se concibe como proyecto inacabado que debe actualizarse mediante tecnología externa, no mediante "ejercicios espirituales". Surge una ética del "upgrade" permanente que reemplaza o desplaza a las éticas normativas de corte humanista.
- *Normalización algorítmica:* La Big Data y los sistemas predictivos definen estándares de salud, inteligencia y rendimiento, generando presiones psíquicas para ajustarse. El disciplinamiento de la conducta y el comportamiento, la templanza en la virtud, el carácter moral y la fortaleza psíquica que el humanismo exigía para superar las limitaciones de una personalidad alienada quedan obsoletas a favor de aplicaciones, plataformas y sistemas de acompañamiento tipo "coaching digital".
- *Estética posthumana:* Inspirada en la idea foucaultiana de "vida como obra de arte", pero desplazada hacia una estética tecnificada del cuerpo-cyborg, de un "egobody"[219] formateado bajo los imperativos estéticos del mercado transhumano.
- *Riesgo de des-subjetivación:* La autonomía humanista se diluye en la dependencia psíquica de sistemas técnicos y discursos corporativos, lo que puede generar y reforzar nuevas formas de dominación bajo la apariencia de libertad y decisión autónoma. El "empresario de sí" que ha internalizado los mandatos de rendimiento empresarial en su subjetividad, como más profundamente, el peligro del que nos habla

[219] A este respecto ver: Robert Redeker (2014).

Heidegger de que el ser humano quede prisionero y sin alternativas en el Gestell mundial son ejemplos notables de este punto.

Visto desde los conceptos foucaultianos el dispositivo transhumanista de subjetivación puede ser reconocido cuando su estructura se reparte entre los siguientes elementos constitutivos:

- A nivel de los *saberes*, tenemos las neurociencias, la biotecnología, la Inteligencia Artificial, y los discursos de las diversas corrientes transhumanistas,
- A nivel de los *poderes*, tenemos a las corporaciones tecnológicas como el complejo de industrias del Silicon Valley, los Estados que buscan modernizarse adoptando las tecnologías emergentes, las regulaciones bioéticas que se debaten en los comités de ética en las distintas instituciones como las que existen en la UNESCO, la Unión Europea, como en los *think tank*[220] de las diferentes fundaciones u organizaciones no gubernamentales dedicadas a la temática tecnológica.
- A nivel de las *prácticas*, tenemos la auto optimización, el biohacking[221], el control de datos biométricos incorporados en los dispositivos electrónicos que los usuarios tienen aplicados en sus cuerpos ya sea que lo hacen voluntariamente, como es el caso de los relojes digitales, o institucionalmente como es el caso de hospitales que monitorean telemáticamente a los enfermos cardiacos, o que padecen de diabetes, entre otras enfermedades graves.
- A nivel de las *tecnologías* transhumanas tenemos la *gobernanza algorítmica,* los bio implantes corporales, y los interfaces neuronales que empiezan a aplicar experimentalmente en el cerebro humano.

[220] Los think tank son "laboratorio de ideas" que pertenecen a una organización o centro de investigación que agrupa a expertos para generar análisis, investigaciones y recomendaciones sobre temas de política pública (economía, salud, educación, tecnología), actuando como puente entre el conocimiento académico y la toma de decisiones gubernamentales o privadas, con el objetivo de influir en el debate público.

[221] El biohacking es una práctica de optimización personal que usa ciencia, tecnología y autoconocimiento para "hackear" la biología del cuerpo y la mente, buscando mejorar el rendimiento físico, la energía, la salud mental y la longevidad mediante cambios en la dieta, el sueño, el ejercicio, el uso de wearables, suplementos y hasta implantes, con el objetivo de ser la mejor versión de uno mismo. Ver a este respecto: Biohacking: cómo optimizar el rendimiento deportivo. Web de la Universidad Europea.

- A nivel de los *sujetos*, convertidos en usuarios que se constituyen como transhumanos mediante "técnicas de sí" externalizadas al comienzo y posteriormente internalizadas mediante la hibridización humano - máquina: el cyborg clásico, o mediante la intervención directa de fàrmacos de alto rendimiento, operaciones orgánico-morfológico, manipulación o edición genética.

Desde una visión biopolítica radicalizada el transhumanismo intensifica y desborda la biopolítica de la modernidad. Ya no se trata solo de gestionar la vida, sino de rediseñarla bajo imperativos de optimización transhumana. Como advierte Villarroel (2015), esta deriva plantea riesgos de control absoluto sobre la existencia, bajo la apariencia de libertad y progreso. La promesa de emancipación puede convertirse en el más sofisticado mecanismo de dominación, donde la subjetividad se convierte en "cebo" para estrategias de poder invisibles.

Como podemos observar esta cartografía transhumana de la subjetividad cyborg, aunque tenga su origen en los ideales racionales del perfeccionamiento humanista, una vez que hipertrofiado tecnológicamente, se convierte paradójicamente en algo profundamente antihumanista, pero no en el sentido crítico del posthumanismo crítico y filosófico que defendemos en esta tesis: El transhumanismo fractura el humanismo ontológico, pero mantiene su núcleo en la centralidad del control.

La diferencia radical con el posthumanismo filosófico está en que el transhumanismo continúa la metafísica humanista del control y la producción, se prolonga el sujeto autónomo pero descentrado de la conciencia reflexiva, hacia el poder técnico, se niega la finitud, y se sigue reproduciendo la onto-teología de lo humano como centro de diseño del mundo.

En cambio, como veremos en el próximo capítulo, el posthumanismo filosófico desontologiza al sujeto, piensa la finitud como condición ontológica necesaria para pensar lo humano como un "cuidado relacional", como un ámbito abierto a las posibilidades que devienen de ser el "pastor del ser", sitúa al humano en redes ecosistémicas y tecno diversas como propone Yuk Hui, critica la lógica del mejoramiento que a la postre no hace sino alimentar devaneos narcisistas y egocéntricos, y apuesta por ontologías relacionales y no

verticales y dominantes. Por eso, lo transhumanista es un dispositivo de subjetivación tecnocentrada, mientras que lo posthumanista representa un giro ontológico radical.

En conclusión, diríamos que el dispositivo de subjetivación transhumanista es la maquinaria tecno-narrativa, institucional, económica, afectiva y libidinal que transforma al sujeto en un proyecto técnico optimizable y sustituible, organizado por la lógica de los datos, el perfeccionamiento y la externalización del sí mismo. Es el humanismo tecnificado hasta su agotamiento, pero no su superación ontológica.

El transhumanismo proyecta un optimismo acrítico basado en el supuesto de que los avances tecnológicos pueden resolver, sino todos, muchos de los problemas que aquejan a la humanidad -biológicamente determinada- como el sufrimiento y el dolor, la enfermedad y hasta la muerte, pueden ser superadas. En base a esta creencia se promete un futuro de realizaciones "posthumanas" sustentado en las maravillas tecnológicas. El transhumanismo confunde futuro con desarrollo tecnológico, como si la tecnología no dependiera de otras fuerzas históricas para su despliegue, o que la ciencia no dependiera de los contextos socio políticos y económicos para su desarrollo, ni tampoco, al parecer, que la misma historia de la ciencia está llena de vicisitudes y de conflictos internos respecto a las metodologías empleadas desde epistemologías antropocéntricas, empleadas en la investigación, como de los dilemas éticos que se producen por los resultados obtenidos.

Muchos transhumanistas sostienen una postura ingenua que cree que la actividad científica es neutra y que puede prescindir de las fuerzas político-militar, entre otras, que la atraviesan. Un positivismo ingenuo y peligroso basado en una tecno idolatría. Hay una confusión de medios afines en los idearios transhumanistas. Esa dependencia tecnocientífica hace del transhumanismo una heteronomía normativa en vez de fortalecer la autonomía ilustrada. ¿Es una "tecnopersona" más autónoma que una persona humanista? La dependencia de máquinas y sistemas informacionales, ¿nos hace más capacitados o nos hace más inhumanos? ¿Pasaremos del autónomo al autómata? Frente a estas preguntas e inquietudes el posthumanismo plantea de otra manera el asunto de nuestra antropogénesis

tecnológica y proyecta sobre el futuro de la humanidad otros horizontes que no sea la de un mundo plenamente administrado técnicamente.

CAPÍTULO IV
EL GIRO ONTOLÓGICO DE LA SUBJETIVACIÓN EN EL POSTHUMANISMO FILOSÓFICO

La grandeza del hombre está en ser un puente
y no en una meta: lo que en el hombre se puede amar
es que es un tránsito y un ocaso.

F. Nietzsche

El hombre es algo que debe ser superado.
¿Qué habéis hecho para superarlo?

-Friedrich Nietzsche

El giro posthumanista está marcado por
rupturas fundamentales con formas heredadas de
entender lo humano.

R. Braidotti

1. Preámbulos posthumanos

¿Qué comparten el movimiento cultural transhumanista con el enfoque posthumanista de la condición humana? ¿Podríamos empezar a hablar de una condición posthumana? Ambos aceptan que el ser humano, su vida biológica y social, sus formas de existir en el mundo, su desarrollo histórico y material implican siempre procesos de cambio y transformación. Nunca el ser humano es algo acabado, terminado y encerrado en su propia substancia. Por eso conviene la expresión "condición humana" para nombrar sus formas y modos relacionales en las cuales consiste - de "consistir"- su existencia mundana. La existencia humana está condicionada por el mundo de relaciones que la cruzan, como ella

misma es a su vez, una condición -notable- para las otras realidades donde se cruza su presencia y sobre todo su agencia[222].

Desde un punto de vista evolutivo el *homo sapiens sapiens* fue un paso hacia algo más que el mero *sapiens*[223], y ese algo más implicó síntesis abiertas entre procesos complejos que articularon naturaleza y cultura. La naturaleza "cruda" del organismo humano y del entorno ambiental, físico y animal se troquelan al ser mediadas técnicamente por los artefactos que extraídos de la propia naturaleza elaboró el hombre para su sobrevivencia y organización tribal. Como bien lo señaló Bernard Stiegler en la introducción de su obra *Tiempo y Técnica* (2002) "la técnica (debe ser) aprehendida como horizonte de toda posibilidad futura y de toda posibilidad de futuro". Stiegler sostiene que no podemos entender qué es el ser humano sin entender qué es la técnica, pues ambos nacieron al mismo tiempo.

Y es esta intermediación de doble vía entre naturaleza y cultura que autores como Don Ihde (2010) afirmen que la tecnología mediatiza nuestra experiencia del mundo, actuando como un "intermediario" entre nosotros y la realidad. Intermediación que hace imposible hacer divisiones tajantes y categóricas entre lo que en la modernidad se consideraban ámbitos separados ontológicamente[224].

---

[222] El Antropoceno es la consecuencia mayúscula de la preponderancia de la agencia humana sobre las otras agencias presentes en el mundo natural, especialmente de los animales. Esa preponderancia la podemos leer desde Heidegger cuando el pensador alemán caracteriza al *dasein* desde su ser-en-el-mundo, situación cargada de potencialidades relacionales empezando con las relaciones pre-reflexivas del "ser a la mano" (Zuhandenheit), pero, en cambio, a los animales los caracteriza como seres "pobres de mundo", lo cual significa que ellos no *habitan* un mundo abierto y significativo, ni construyen mundos como los humanos, sino que viven en un "simple ambiente" (Umwelt). Ver: Gianni Vattimo, Monica Giardina, Ricardo P. Pobierzym (2016).

[223] La taxonomía de "sapiens sapiens" enfatiza que somos la "subespecie sabia" dentro del género Homo, distinguiéndose de otras subespecies arcaicas como los Neandertales (Homo sapiens neanderthalensis).

[224] Actualmente existe un interesante debate en la Filosofía de la Tecnología entre quienes piensan la técnica y sus artefactos desde una ontología trascendental (empezando por Heidegger) y quienes, en cambio, piensan la técnica y los sistemas tecnológicos desde su lado empírico. Este punto lo retomaremos en el cap. 5 cuando veamos cómo el diálogo entre posthumanismo y budismo puede aportar luces sobre esta diferencia aparente si tomamos la enseñanza mahayana de "las dos verdades". Como referencia sobre este debate nos hemos apoyado en el artículo de Matheus Ferreira de Barros, *The Philosophy of Technology at a crossroads: Heidegger and he limits of the empirical turn*, en Revista, *O que nos faz pensar,* of the Philosophy Department of PUC-Rio.v. 32 n. 54 (2024): Dossiê Filosofia da Tecnologia II.

En el trayecto de hominización de la especie *Homo* cada vez más la intermediación tecnológica de la cultura va marcando y alterando el organismo humano, su mentalidad, su genética natural, el medio ambiente en el que vive y el propio entorno material hasta llegar a constituir lo que Peter Sloterdijk denominó *Esferas*[225], es decir espacios vitales o entornos simbólicos - materiales creados por la vida humana para vivir y desarrollarse.

Planteamos esta brevísima introducción para resaltar de entrada como el posthumanismo filosófico y crítico y los transhumanismos son corrientes filosóficas y culturales que exploran el futuro de la humanidad en especial relación con la tecnología, la biología y la evolución misma, pero lo hacen desde perspectivas distintas y opuestas.

Cuando los transhumanistas hablan de "naturaleza humana" a lo que se refieren es a la biología humana, pero piensan, contra el esencialismo de una naturaleza humana anclada en la biología natural, que esta no es inmutable, ni algo que valga la pena conservar intacta. Es más, interpreta el organismo biológico humano, -en un isomorfismo *in extremis* con la máquina-, como un sistema cibernético donde lo que prima es la circulación de información más que los órganos biológicos propiamente dichos. El organismo biológico humano no se ve solo como carne y hueso, anatomía y fisiología, sino como un sistema complejo de comunicación y control que busca metas específicas y que puede manipularse técnicamente. Por eso, cuando los transhumanistas hablan de tecnología se están refiriendo al "motor" que impulsa la evolución humana y a la técnica como la capacidad instrumental y metódica de superar los límites anatómicos, fisiológicos, biológicos y cognitivos humanos para trascender la "naturalidad" de la condición humana regular hacia un "superhumano" o "posthumano"[226].

[225] En la obra magna de Peter Sloterdijk *Esferas*, los conceptos de Burbujas (1998), Globos (1999) y Espumas (2004) representan las formas fundamentales de los espacios habitados por los humanos, desde la intimidad fetal hasta la sociedad global, analizando cómo creamos y vivimos en entornos simbólicos y materiales para protegernos de la intemperie "irracional" y relacionarnos como sociedad humanizada. Estas esferas son el "espacio vivido", una fenomenología del lugar humano que explora la intimidad (Burbujas), la metafísica del mundo (Globos) y la complejidad social moderna (Espumas).

[226] Ya hemos mencionado que la expresión "posthumano" declarada desde el transhumanismo se refiere a un humano transformado biológica y tecnológicamente, donde su morfología y fisiología han mutado a una "condición posthumana", que incluso, puede ya no no tener el mismo perfil antropomórfico.

Visto desde esta perspectiva, si somos seres proclives para aceptar el credo transhumanista de mejoramiento técnico es porque -siguiendo la crítica de Heidegger a la esencia de la técnica- desde que aparecemos o somos arrojados al mundo, el mundo -especialmente el mundo moderno- ya está dispuesto técnicamente (Gestell) produciendo subjetividades acordes a esa misma disponibilidad técnica[227]. En la modernidad todas las relaciones que los humanos entablan con la naturaleza y los animales están mediadas técnicamente, es decir, están labradas por la disponibilidad técnica y calculadora. Las transacciones intramundanas, de valor o de cálculo, son materializadas al interior de la *Gestell*, lo cual, a su vez, se manifiesta como un horizonte de sentido ideológica y subjetivamente asumido[228]. Pero no se trata de la ideología entendida como enmascaramiento o falsa conciencia al modo marxista, sino como el marco fantasmático[229] desde el cual hay mundo, un mundo que es además capitalista e industrial[230], y gracias al cual priman la competencia, la productividad y la ganancia. La *Gestell* se organiza y produce sus resultados desde las lógicas tecno-capitalistas y es este engranaje el que alimenta y justifica ideológicamente el poderío transhumanista.

El posthumanismo filosófico, en cambio, centra su postura en la crítica al sujeto racional del humanismo ilustrado y al humanismo entendido como una antropología

[227] Esa correspondencia subjetiva con el engranaje técnico (*Gestell*) leída desde *Ser y Tiempo* corresponde a una existencia impropia o inauténtica. Pero leída desde el último Heidegger esa misma existencia absorta subjetivamente en el engranaje técnico podría ser interpretada como "pensamiento calculador".

[228] Por ejemplo, la educación moderna estándar basa su promoción y reconocimiento en los ideales de profesionalidad, productividad, competitividad y eficiencia.

[229] El fantasma en el psicoanálisis lacaniano es un concepto que trata de la estructura inconsciente fundamental que organiza la relación del sujeto con el deseo y la falta, actuando como una respuesta imaginaria y una "puesta en escena" que da sentido a la existencia y a la falta del Otro, funcionando como unos "lentes" para interpretar el mundo y operar en él. Es la escena inconsciente que cada sujeto monta para responder a la falta y al deseo del Otro, estructurando su realidad y su manera de vivir, y que el psicoanálisis busca desentrañar. Para este punto preciso consultamos: Slavok Zizek, *El sublime objeto de la ideología.*Siglo XXI Editores, 1989; Jacques-Alain Miller, *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma.* Manantial, 1984.

[230] Actualmente el desarrollo y la expansión del capitalismo contemporáneo se basa en la denominada Cuarta Revolución Industrial, o Industria 4.0. Se trata de una transformación impulsada por la digitalización, conectividad y fusión de tecnologías físicas y digitales, creando fábricas inteligentes y sistemas ciberfísicos que cooperan para automatizar la producción y la toma de decisiones en tiempo real, utilizando IA, IoT, Big Data y Robótica para aumentar eficiencia, productividad e innovación. Klaus Schwab (2017)

filosófica de corte metafísico. Asume la crítica anti-humanista y posmoderna[231], pero desea ir más allá. Se dirige a pensar y elaborar propuestas "filosóficas" y prácticas de vidas post humanas[232]. Desafía el antropocentrismo del humanismo tradicional que coloca al ser humano como el centro del universo, superior a otras formas de vida y entidades no humanas, y sostiene que debemos reconocer la importancia vital de otras especies, el medio ambiente, y las tecnologías, que forman parte de una red más amplia de relaciones. Critica el imaginario tecno salvífico del transhumanismo (fusión IA, inmortalidad, mejoramiento biológico), dedicándose a repensar esas mismas relaciones, pero no desde la predominancia de la *Gestell* capitalista y moderna, sino desde horizontes ampliados post antropocéntricos y post dualistas (Ferrando, 2023a).

El posthumanismo desmantela las distinciones epistémicas binarias como humano/no humano, naturaleza/cultura, mente/cuerpo, proponiendo que el ser humano siempre ha sido posthumano[233], es decir, un ser híbrido y relacional que depende tanto de tecnologías, como del medio ambiente y otras especies:

> El posthumanismo implica la comprensión de la pluralidad de la experiencia humana; lo humano no se reconoce como uno, sino como muchos, es decir, humano(s), socavando así la tradición humanista basada en un enfoque generalizado y universalizado de lo humano. El postantropocentrismo se refiere al descentramiento de lo humano en relación con lo no humano; se basa en la constatación de la que especie humana se ha situado en una escala jerárquica y se le ha concedido un privilegio ontológico en la gran mayoría de los relatos históricos sobre lo humano. El postdualismo se basa en la conciencia de que el dualismo se ha empleado como una forma rígida de definir la identidad, basada en una noción cerrada del yo y actualizada en dicotomías simbólicas, como "nosotros" / "ellos", "amigos" / "enemigos", "civilizados" / "bárbaros", etc. (Ferrando, 2023a: 109)

---

231 Francesca Ferrando (2023) pone al pensamiento posmoderno como uno de los antecedentes claves del posthumanismo filosófico. Empezando con la crítica literaria al canon de la teoría literaria moderna hasta llegar a la crítica del Autor en M. Foucault, y la deconstrucción del lenguaje en la obra de J. Derrida.

232 Ver: Francesca Ferrando (2023b).

233 Esta idea de que siempre hemos sido posthumanos nos es muy importante y reveladora. Que el humano haya sido desde siempre posthumano significa que desde antiguo otras culturas y civilizaciones, otros saberes y sabidurías, otras religiones y espiritualidades, otras técnicas y conocimientos, otras prácticas y rituales han pensado y creado mundos desde visiones multidimensionales, desde relacionamientos ónticos-ontológicos intensos y no acotados a epistemes castradoras. Veremos en el último capítulo de esta tesis como el budismo, y en especial, el llamado budismo tántrico, a nuestro criterio, cumple con el doble criterio que valora el posthumanismo: a) concibe la relacionalidad entre naturaleza y cultura de modos post duales, y b) es una tradición milenaria que se encuentra viva y dialogante con los saberes actuales para desarrollar otras subjetividades y encontrar futuros posibles al estado actual de postración espiritual y material en que se encuentra la modernidad tardía. Más detalles ver el apartado 5.1 de esta tesis.

A partir de esta cita podemos ubicar la "perspectiva posthumanista" que el posthumanismo filosófico viene desarrollando a lo largo del siglo XXI, especialmente de la mano de autoras postfeministas, decoloniales, de ecologistas y antropólogos amparados en una nueva ontología post-antropológica[234].

2. El talante político - cultural posmoderno del posthumanismo

A diferencia del humanismo que propone que el ser humano tiene una esencia racional, autónoma, y libre, el posthumanismo crítico y filosófico sostiene que la categoría de "lo humano" es fluida y construida social y culturalmente. Retomando el legado deconstructivista que el posmodernismo dejó sobre las nociones modernas en torno al sujeto y en general sobre "lo humano" y sus conceptos satélites como libertad, autonomía, conciencia y razón, el posthumanismo emerge como un reclamo restituyente de esos "otros" relegados de la modernidad triunfante. "Los *otros* devaluados que "constituían el complemento especular del sujeto moderno -la mujer, el otro étnico o racializado y la naturaleza o los "otros de la tierra" regresan con fuerzas redobladas" (Ferrando, 2023a: 56).

La deconstrucción promulgada en el posmodernismo filosófico hacia el sujeto neutro y universal del humanismo europeo trajo aparejado la reivindicación histórica y cultural de las diferencias culturales. Así, feministas, negros, gais y lesbianas, postcoloniales, divergentes, discapacitados, jóvenes, etc., empezaron a señalar la parcialidad de los discursos hegemónicos. La crítica al Discurso - entendiéndose como discurso no sólo la forma de construir el conocimiento, las prácticas sociales y las relaciones de poder al modo en que Foucault lo entendió-, es también crítica al *logos* falogocéntrico[235] que legisló esas

[234] La antropología ontológica es una corriente antropológica reciente que, influenciada por el "giro ontológico", estudia las diversas realidades y modos de ser que existen más allá de la visión occidental moderna, explorando cómo diferentes culturas conciben la existencia de personas, animales, espíritus y el mundo, proponiendo que hay realidades alternativas y no solo interpretaciones distintas de un mundo único. Se centra en el ser y las ontologías (formas de existir) de otros pueblos, cuestionando la dicotomía naturaleza-cultura y buscando comprender los múltiples "mundos" o realidades que las sociedades construyen, a menudo a través de relaciones con seres no humanos. Eduardo Viveiros de Castro (2010)

[235] Como antecedente filosófico del falogocentrismo derridiano se encuentra Heidegger y su crítica a la estructura onto-teo-lógica de la metafísica occidental. La relación es de continuidad crítica: Derrida toma la

construcciones discursivas y esas racionalidades explicativas denunciadas por Irigaray (2007) y Jacques Derrida (1967). En otros términos, para designar y asumir una postura posthumana es necesario reconocer cómo las diferencias étnicas y las alteridades subalternas fueron constitutivas de "lo humano" antropocéntrico y universal que abanderó Occidente y que han sido históricamente anuladas u oprimidas por la pretensión de objetividad de los relatos hegemónicos[236].

El posthumanismo empieza bebiendo de las fuentes de la crítica literaria posmoderna. El crítico literario Ihab Hassan reconociendo en las décadas de fines de los setenta y comienzos de los ochentas del siglo pasado un clima cultural caracterizado por una voluntad revisionista de los códigos, patrones, cánones, procedimientos y creencias que habían sostenido el mundo de las humanidades, empieza a pensar que nos estábamos acercando a una condición posthumana, debido a las transformaciones que se estaban produciendo en el campo de los nacientes estudios culturales como en las literaturas sensibilizadas por el redescubrimiento de las otredades marginadas.

La obra de Edward Said de 1978, *Orientalismo,* ya denunciaba con argumentos convincentes, cómo la erudición, el arte y la literatura occidental crearon una imagen de Oriente Medio y Asia como exóticos, inferiores y subordinados, justificando el imperialismo y colonialismo europeo. Esta obra se convirtió en un texto seminal para los estudios poscoloniales y culturales al analizar cómo Occidente construyó una visión estereotipada de Oriente. Una década después, en 1989 aparece *La Sociedad Transparente* del filósofo italiano Gianni Vattimo en la cual se describe la posmodernidad como una "sociedad de la comunicación generalizada" donde los medios masivos (prensa, TV, internet) no crean una sociedad transparente y unificada, sino una sociedad compleja y caótica, marcada por la dispersión de relatos y la multiplicidad de interpretaciones, llevándonos a una

crítica heideggeriana a la metafísica (el olvido del Ser en favor del ente y la estructura onto-teológica que privilegia la presencia y el habla sobre la escritura) y la radicaliza en su concepto de logocentrismo, mostrando cómo el privilegio del "logos" (razón, habla) es la raíz oculta de esa metafísica, y lleva la crítica más allá con la deconstrucción, desmantelando la primacía de la presencia y el habla que -según Derrida- Heidegger aún no había superado completamente. Derrida, (1967, 1987)

[236] Recordemos que entre esos meta-relatos hegemónicos J.F. Lyotard mencionaba en su obra de 1979 la *Condición Posmoderna*, a la ciencia, el cristianismo y el marxismo.

"hermenéutica" constante y al "pensamiento débil", donde se disuelven las verdades únicas en favor de múltiples perspectivas y "fabulaciones" culturales, liberando la diferencia y la historia local. Coincidiendo con Lyotard, Vattimo piensa que los medios aceleran la disolución de narrativas totalizantes como la Ilustración, el Marxismo, la promesa cristiana, reemplazándolas por historias fragmentadas y diversas. Como respuesta filosófica, propone una hermenéutica que no busca verdades absolutas, sino que participa en el conflicto de las interpretaciones, aceptando la historicidad, la diferencia y la condición "débil" del ser en la posmodernidad.

Más adelante Katherine Hyles, en su libro *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatic* (1999) desarrollará una crítica contundente a la literatura de ciencia ficción de la época, rechazando esos relatos incorpóreos de la cibernética y la informática anunciando que no hay tecnología que no esté encarnada en algún tipo de soporte o cuerpo material:

> Si mi pesadilla es una cultura habitada por posthumanos que consideran su cuerpo un accesorio de moda y no el fundamento de su ser, mi sueño es una versión del posthumano que abraza las posibilidades de las tecnologías de la información sin dejarse seducir por fantasías de poder ilimitado e inmortalidad incorpórea, que reconoce y celebra la finitud como condición del ser humano, y que comprende que la vida humana está inmersa en un mundo material de gran complejidad (1999: 5)

Que el posthumanismo retome la deconstrucción de la noción de lo humano realizado sobre todo por los antihumanismos críticos heideggerianos, foucaultianos y posmodernos, y acoja las denuncias políticas que esa noción alimentó para justificar las relaciones de poder excluyente que se generaron, no implica la desaparición de toda dimensión humana particular. Es decir, aunque el posthumanismo atiende a la crítica antihumanista sin reconocer ninguna primacía ontoepistemológica a lo humano, en realidad reanuda la posibilidad de la agencia humana de forma deconstructiva y relacional (Ferrando, 2023: 106). Serán estas formas de lo humano deconstruido, pero no desaparecidas ni anuladas, sino revalorizadas

desde una mirada molecular y rizomática[237], que, junto a los modos relacionales del ser, lo que constituirá lo propio de las propuestas posthumanas para el futuro de la humanidad y del planeta.

3. El posthumanismo después de la "muerte de dios" (Nietzsche) y la "muerte del hombre" (Foucault)

Al igual que Nietzsche, el posthumanismo se desvincula de un Dios creador y trascendente, lo mismo que de una esencia humana hipostasiada, real en sí misma, fijada a una identidad e inmóvil, abriendo la posibilidad de un ser humano en transición, en devenir, reconfigurado. Sabemos que la "muerte de Dios" anunciada por Nietzsche en *La gaya ciencia* (§125/ El loco) y en *Así habló Zaratustra* (Discurso preliminar), no trata de un acontecimiento teológico, sino de un acontecimiento ontológico y axiológico. Al ser "Dios" el fundamento último de la verdad, el valor y el sentido, su "muerte" significa la disolución del mundo suprasensible, del mundo de la metafísica, aquel que garantiza la jerarquía de lo verdadero y lo bueno. Con la "muerte de Dios", Nietzsche profetiza el derrumbe de la metafísica platónico-cristiana, como de su antropología derivada, el humanismo. El hombre en tanto *Imago Dei*, criatura hecha a "imagen de Dios", fin de la creación, epicentro donde convergen fe y razón, y el sujeto racional de la ilustración.

Si bien el nihilismo es una de las consecuencias más probables de tal "asesinato", es también la oportunidad de abrirse a una transvaloración representada por la figura del *Übermensch*, el ultra-hombre, que ya no se definirá por una esencia dada sino por un devenir creador. Nietzsche sabe que con la desaparición del referente último de sentido, podría advenir una sensación de vacío, desorientación y falta de propósito, aunque Nietzsche veía esto como un peligro a superar mediante la creación de nuevos valores en el superhombre. El enfrentamiento con este vacío no debe llevarnos a sucumbir, sino a afirmarnos en una voluntad de poder cuya fuerza vital permitirá superar el nihilismo y crear a partir de ella

[237] Muchos de los planteamientos filosóficos de Deleuze y Guattari serán acogidos por algunas de las corrientes posthumanistas, en especial por aquellas que piensan la relacionalidad entre la potencia del ser (humano / naturaleza) y los destinos de cierre o apertura de mundos posibles.

nuevos valores, destruyendo lo antiguo para construir lo nuevo. El camino hacia el *Übermensch* debe pasar por ese derrumbamiento cultural y existencial catártico, para llegar a ser alguien capaz de crear sus propios valores y afirmar la *vida* en la tierra, superando así el nihilismo pasivo[238] al convertirse en su propio "Dios".

3.1. La antesala del posthumanismo: La "muerte del hombre"

En *Las palabras y las cosas* (1966) a finales del capítulo X, Michel Foucault escribe su famosa profecía secular:

> "El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones vinieran a desaparecer tal como aparecieron, si por cualquier acontecimiento de que apenas podemos, a lo sumo, presentir la posibilidad, pero de cuya forma y promesa no conocemos por ahora nada, si esas disposiciones oscilarán, si se desplomaran como ocurrió con el suelo del pensamiento clásico al final del siglo XVIII, entonces se puede apostar a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena." (Foucault, 1968: 375).

En este célebre párrafo foucaultiano "El hombre" designa la figura moderna del sujeto trascendental-empírico, a la vez que el fundamento del conocimiento y el objeto de las ciencias humanas. Esta figura que surgió a finales del siglo XVIII (Kant y la episteme moderna) estructurará disciplinas como la psicología, la biología, la sociología, las ciencias del lenguaje y la economía política. Al augurar la "muerte" del hombre, Foucault está declarando la disolución de esa doble función que hacía del sujeto el origen del sentido, del saber y de la normatividad. Antes del siglo XVII, el "hombre" no existía como tal en el saber, existían las almas, las criaturas de Dios o los seres vivos naturales, pero no ese sujeto central que se intuye y estudia a sí mismo y del cual se deriva certeza y fundamentación. Si desde antiguo la Gran Cadena del Ser colocaba al hombre en una jerarquía, en un lugar fijo y eterno, y con Descartes se volvía la "piedra de toque" de toda verdad, con Foucault se demuestra que

[238] La conciencia de la falta de sentido, por ejemplo, en Schopenhauer, lleva a la desesperación, la apatía y el terror. Lo que redundará en la impotencia y el pesimismo.

ese lugar es producto de una episteme, una estructura de conocimiento, un sistema que permite que ciertos discursos surjan y se articulen, que cambia radicalmente a lo largo de la historia (como del Renacimiento a la Modernidad histórica) y, por lo tanto, temporal y pasajera.

Al morir Dios ya no hay garante último del sentido y el sujeto deja de ser centro ontológico, y el humanismo moderno aparece como una teología secularizada. Al ocupar el "hombre" el lugar vacío dejado por Dios empieza a funcionar como un nuevo absoluto sea este el sujeto, la conciencia, la razón o la libertad. Las ciencias humanas se vuelven, en el fondo, saberes teológicos sin Dios. Podríamos aventurar la idea de que mientras Nietzsche destruye el fundamento teológico, Foucault destruye el fundamento antropológico.

Mientras Dios fue el fundamento trascendente del orden del ser y del valor (metafísica), el Hombre fue el fundamento inmanente del orden del saber y de la normatividad moderna. Con la muerte del Dios nietzscheana se destruye el primer fundamento. Con la muerte del Hombre foucaultiano se destruye el segundo. Ambas "muertes" pertenecen a un mismo proceso histórico: el desmontaje de la metafísica, primero teológica, luego antropológica. En este sentido, Foucault continúa y sistematiza, en clave arqueológica y política, la empresa crítica inaugurada por Nietzsche. El colapso de estas figuras fundacionales da paso al posthumanismo filosófico. Sin embargo, cada "muerte" opera en un nivel distinto.

Este edicto foucaultiano sobre la "muerte del hombre" se ha convertido en el acta de nacimiento del pensamiento posthumano. Al decir que el hombre es un "rostro de arena" que el mar (el tiempo, los cambios tecnológicos, las nuevas estructuras de saber) está por borrar, Foucault abre la puerta a lo que autores como Katherine Hayles o Yuk Hui analizan hoy. Por ejemplo, K. Hayles (1999) afirma que, si el "hombre" de Foucault era una construcción del lenguaje y de la biología del siglo XIX, el "posthumano" es una construcción de la información y la cibernética. Yuk Hui (2020), por su lado, nos dice: La "muerte del hombre" de la que habla Foucault es la muerte del hombre *occidental* y su episteme universalista. Hui busca qué otras formas de "rostros" (otras cosmotécnicas) pueden emerger después de que ese rostro de arena se haya borrado. Hui retoma la crítica foucaultiana para argumentar que

la noción del "hombre" moderno es limitante, especialmente frente a la tecnología y la inteligencia artificial.

La apropiación del legado nietzscheano - foucaultiano por parte de algunas corrientes posthumanistas, viene principalmente marcado por el *antihumanismo* que representan. El socavamiento de lo humano como fundamento de toda crítica, acción y voluntad verdadera es retomado por el posthumanismo crítico, especialmente, el abandono de la retórica universalista de una humanidad homogénea junto al solapamiento de las diferencias, y el pluralismo. El posthumanismo y el antihumanismo se distancian "de un enfoque singular y generalizado de lo humano, (...) que no existe un tipo específico de humano que pueda imponer sus propias experiencias, puntos de vista y perspectivas como características absolutas de la especie humana en su conjunto" (Ferrando, 2023a: 94)

Las consecuencias político - culturales de este rechazo ontoepistémico de la retórica universalista es la de encarnar en prácticas y discursos la denuncia de que los humanos históricamente privilegiados[239] no deben describir a los "otros" -mujeres, y no europeos- basándose en una experiencia no encarnada e indirecta de lo que significa existir como "mujer" o como "no europeos", ni proyectar sobre ellos, de modo vertical y autoritario -moral y epistémicamente- sus propias expectativas, planes y prejuicios. (Ferrando, 2023a: 94)

Por lo tanto, antihumanismo y posthumanismo comparten esta crítica radical y subversiva comenzada en los años sesenta del siglo pasado por los movimientos hippies y feministas y reflejada filosóficamente en obras como las de Franz Fanon y Simone de Beauvoir. Pero, así como hay antecedentes comunes, los prefijos "anti" y "post" indican las diferencias conceptuales que separan los derroteros que cada uno de estos movimientos prosiguieron con los años de desarrollo teórico.

Pero antes de profundizar en los aportes posthumanos que se derivan de las necrologías divinas y humanas, hagamos una parada nuevamente en Nietzsche, sobre todo,

[239] Por "humanos históricamente privilegiados", Ferrando entiende a los europeos blancos y colonialistas.

en sus reflexiones críticas en torno a la *Humana Natura*. Reflexiones que son claves para el posthumanismo filosófico.

3.2. El posthumanismo y la recuperación nietzscheana de la Naturaleza

Vanessa Lemm en su trabajo académico *Nietzsche y el posthumanismo* (2021), nos dice que "en *Más allá del bien y del mal* (1982) Nietzsche concibe la naturalización del ser humano, su retraducción en la naturaleza, como una experiencia liberadora en la que éste redescubre la naturaleza como una fuerza creativa y transformadora incorporada en él" (2021: 1). Para Nietzsche, -nos dice Lemm- la cuestión del futuro del ser humano[240] depende de su capacidad de re-incorporar la naturaleza[241]. Pero la naturaleza (humana) no es para Nietzsche algo instalado pasivamente en el cuerpo humano, sino algo que debemos hacer surgir[242]. La naturaleza en el ser humano viene con la "*tarea rara y loca"* (*seltsame und tolle Aufgabe*) de retraducir, reinstalar, re-incorporar la naturaleza en la naturaleza humana. Esta tarea está orientada hacia el futuro, al devenir, abriendo el horizonte de la transformación subjetiva. En este sentido para Lemm, el pensamiento de Nietzsche sobre el *homo natura* es claramente posthumano y como tal sienta las bases para los debates contemporáneos sobre el posthumanismo.

El enigmático término de *homo natura* que emplea Nietzsche en el famoso aforismo 230 de *Más allá del bien y del mal*, es una respuesta a la pregunta kantiana: ¿Qué es el hombre?, y una crítica "anti-ilustrada" a la idea kantiana de que el hombre es el legislador de la Naturaleza. Al contrario de Kant, para Nietzsche hay una continuidad entre la naturaleza

---

[240] Se refiere a las posibilidades futuras y las condiciones presentes para que advenga el *Übermensch*.

[241] "Las principales influencias en el concepto nietzscheano de naturaleza provienen de Schopenhauer, la filosofía de la naturaleza antigua, la ciencia del siglo XIX de orientación materialista y positivista, así como del arte del Romanticismo" (Término: *Naturaleza*) en *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares* (2012).

[242] A diferencia del proyecto ilustrado que desea "controlar" la naturaleza por medio de la ciencia y la técnica, o del humanismo con su "moral contranatural" que busca sojuzgar o reprimir las pulsiones del cuerpo humano, para Nietzsche la *Naturaleza* es en el fondo, primero, "inexplicable", no accesible por las vías del entendimiento científico positivista; y segundo, que su verdadera "esencia" es neutral, está más allá del bien y del mal, y por ello mismo, causa "un desasosiego que espanta y fascina al mismo tiempo", se cierra como enigma inescrutable al observador (Niemeyer, 2012). Ver: Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal* (1987); *Fragmentos póstumos* (2008); y El caminante y su sombra en *Humano Demasiado Humano. Un libro para espíritus libres* (1996)

y el ser humano, y una imposibilidad de alcanzar una posición trascendental por fuera de ella. Que haya una continuidad no significa que el ser humano quede "borrado" o asimilado en la naturaleza, sino que paradójicamente mientras más natural se vuelva el hombre, más "sobre humano" se vuelve. Es decir, que mientras más se involucre el hombre en re-naturalizarse (*Vernatürlichung*), mejor supera su condición de ser un humano vasallo y normalizado para devenir "sobrehumano".

En el aforismo 14 de *El Anticristo*, Nietzsche anuncia que ha "rectificado" su manera de pensar la naturaleza humana y que la ha "reintegrado en el mundo animal". Este "mundo animal", esta naturaleza escondida en él, constituye lo que Nietzsche llama el "terrible texto básico", un texto que sólo puede ser enfrentado y asumido por científicos probos y de coraje, porque ese "terrible texto básico" que *es* la naturaleza, es aterrador en la medida que contiene lo que es incognoscible e indescifrable para las ciencias positivas, porque se encuentra "más allá del bien y del mal", más allá de la cultura, más allá de esa "segunda naturaleza" que al igual que la serpiente se despoja de su piel vieja, nosotros debemos dejar atrás. Cuando ese "terrible texto básico" es admitido por la vida humana, esta queda transformada, cualificada, convertida en algo creativo y digno de afirmación (Lemm, 2021: 293), en la medida en que la propiedad de la naturaleza -para Nietzsche- es *engendrar individuos* (Nietzsche, 1982)

Lemm hace una lectura posthumanista de estas ideas nietzscheanas. Para la autora de *Homo Natura: Nietzsche, antropología filosófica y biopolítica* (2010) la re-traducción del hombre en el terrible texto que es la naturaleza, no disuelve al ser humano en ella, ni desecha la historia reemplazándola con la evolución biológica darwinista: "Más bien, la renaturalización del ser humano va de la mano con una renaturalización de la historia" (Lemm: 293). ¿Qué aporta el descubrimiento del *homa natura* para la autocomprensión histórica del hombre? ¿Qué significa el "retorno a la naturaleza" y la renaturalización del ser humano para nuestro entendimiento de la historia? Lemm propone, en clave posthumanista la siguiente respuesta:

> Ofrezco dos posibles respuestas a esta pregunta: primero, nos permite escribir una historia natural basada en el cuerpo humano. Segundo, dicha historia natural revela una concepción de la naturaleza humana que está esencialmente involucrada en la (auto) transformación

> cultural, y como tal supera la dicotomía entre cultura y naturaleza (...) sostengo que para Nietzsche el ser humano pertenece enteramente a la naturaleza y es una parte inseparable de ella (Lemm, 2010: 294).

Como se sabe, Nietzsche rechaza toda narrativa teleológica, como toda apelación a la trascendencia de valores metafísicos y religiosos para orientar y dar sentido a la vida humana. Para él, el ser humano no tiene esencia porque su "esencia" es ser un devenir en constante movimiento, y a partir del cual debe saber superarse así mismo hasta alcanzar una condición sobrehumana, que no es otra que una condición cultural de producción y creatividad artística que se alcanza a partir de una experiencia de la naturaleza como *caos* de pulsiones y un abismo de conocimientos[243]:

> Este logro está mediado por el cultivo de características que pertenecen a la vida animal y vegetal. Al reconocer la animalidad e incluso el aspecto vegetal del ser humano, Nietzsche pone estrechamente en relación la actitud de probidad científica que discierne un continuo entre naturaleza y cultura con una concepción ético-política de lo que es bueno por naturaleza, a la que los cínicos fueron los que más se acercaron. (Lemm, 2021: 294)

Para Lemm, aunque Nietzsche se ocupa del humanismo anti-naturalista de la cristiandad y extrae de su interpretación de los griegos[244] la idea de que son los que más cerca llegan a desarrollar el ser humano natural, ningún pasado histórico de la especie humana pudo formular la respuesta correcta a qué es natural en el ser humano. Según Lemm, la razón estriba en que, para él, lo que resulta natural en el humano es una *capacidad de transformación y metamorfosis de su forma de ser*[245].

Y es por esta transformación y metamorfósis de la forma de ser del humano alcanzado por medio de la retraducción de la naturaleza en la naturaleza terrible de lo humano, que lo

---

[243] Es de anotar que esta misma concepción nietzscheana de las pulsiones como un fondo caótico es la que Freud, padre del psicoanálisis, adopta en su teoría del *Ello* (o Id), el cual es inconsciente, irracional, la fuente de la energía psíquica y la parte más "animal" de nosotros mismos.

[244] Nietzsche extrae principalmente de sus estudios filológicos y mitográficos de la Grecia antigua la figura de Dioniso como símbolo de la naturaleza. El dios griego del vino, la embriaguez, la fertilidad, el éxtasis y la locura ritual, representa también la vegetación, la celebración, la liberación de las inhibiciones y el origen del teatro (tragedia y comedia). Simboliza tanto la alegría y el desenfreno de la fiesta como la i*ntensidad de la naturaleza* y *las pasiones* humanas, siendo un dios de contrastes asociado a la transformación y los misterios. Cfr. (Voz de entrada: Dioniso, pág. 600-618) en: Ramón Andrés, *Diccionario de música, mitología, magia y religión*. Acantilado, 2012.

[245] El subrayado es nuestro.

vuelve creador de nuevas formas y estilos de vida, y es esta *homa natura* nietzscheana lo que -para Lemm- señala el advenimiento del posthumanismo:

> Como discurso crítico, el posthumanismo contemporáneo reúne todos los motivos clave presentes ya en Nietzsche. Un rechazo del antropocentrismo y la jerarquía de especies basada en una idea de un continuo entre naturaleza y cultura; un rechazo del humanismo kantiano en favor de una visión transformadora y de auto-superación del humano; y por último, aunque no menos importante, un propósito normativo que busca redefinir la posibilidad de un sujeto activo en contraste con un mero atributo de adaptación a circunstancias dadas, sin el cual el posthumanismo dejaría de ser un discurso crítico (Braidotti 2016; Wolfe 2010). (Lemm: 295)

3.3. Dos formas de posthumanismo

Partiendo de la lectura posthumanista del Homo Natura de Nietzsche, Lemm plantea dos formas de posthumanismo: El posthumanismo de ensamblajes y el posthumanismo biopolítico.

3.3.1. El posthumanismo de ensamblajes o protésico

El posthumanismo de ensamblaje lo plantea considerando las obras de Rosi Braidotti y de Cary Wolfe, cuyas fuentes filosóficas son Deleuze y Derrida respectivamente. Se llama posthumanismo de ensamblajes (agencement / assemblage) porque consideran al ser humano como una creatura fundamentalmente *prostética*, es decir, que ha evolucionado ensamblado a varias formas de tecnicidad y materialidad, formas que al ser formas radicalmente "no-humanas" han hecho al humano ser lo que es. El posthumanismo de ensamblajes designa una corriente teórica dentro del posthumanismo crítico que concibe al "sujeto", a lo humano y a la agencia no como entidades sustanciales o autosuficientes, sino como configuraciones relacionales, procesuales y heterogéneas compuestas por elementos humanos y no humanos, orgánicos y técnicos, materiales y simbólicos.

El concepto de ensamblaje proviene de *Mil Mesetas* (2020) de Deleuze y Guattari. para estos autores un ensamblaje es una multiplicidad de componentes heterogéneos, sin centro trascendental ni jerarquía ontológica fija, los ensamblajes se caracterizan por relaciones funcionales, afectivas, técnicas, semióticas, siempre contingentes, históricas y reconfigurables. Para Deleuze y Guattari, un cuerpo, una subjetividad, una institución, una

tecnología o un ecosistema son ensamblajes de fuerzas, flujos, normas, máquinas, afectos, discursos, códigos, etc.

El posthumanismo de ensamblajes radicaliza la crítica al sujeto moderno pensando una agencia distribuida, relacional, no centralizada. Donde la naturaleza es co-agente creador, la tecnología es un actante constitutivo, y la "identidad humana" es procesual y transindividual. Desde el enfoque de los ensamblajes, el posthumanismo piensa que los humanos no "usan" la técnica, sino que emergen con ella dentro de ecologías socio-técnicas. En términos de unas ontologías de la subjetivación posthumana, el ensamblaje reemplaza al "sujeto" por ecologías de individuación, reemplaza la conciencia por regímenes de co-emergencia[246] y sustituye la antropología humanista por una ontología relacional del devenir-técnico-viviente del ser.

Para esta forma de posthumanismo, y al igual que en Nietzsche, no existe una "humanicidad originaria" (Braidotti, 2015), pero sí existe una "tecnicidad originaria" (MacKenzie 2006), aspecto, este último, que también comparte el transhumanismo[247], desde Ray Kurzweil (2005) a Yuval Harari (2015): "El posthumanismo inspirado en la cibernética y la Inteligencia Artificial sostiene que el progreso tecnológico transformará al ser humano en un superhombre o un sobrehumano" (Lemm, 295).

Pero habría que advertir que Nietzsche no compartiría ese reduccionismo tecno-cientificista que haría del ser humano un cyborg. El autor de *Así habló Zaratustra* evita esos reduccionismos al afirmar la in-cognoscibilidad de la naturaleza humana, por lo tanto, negaría que se pueda tener poder total sobre el cuerpo y su naturaleza, y esto sería así en la medida en que esa naturaleza, la más íntima y originaria, posee una carácter caótico y abisal inaccesible para una ciencia positivista. Para Nietzsche la condición sobrehumana del *Übermensch* "no se alcanza mediante la adición o el suplemento de tecnología al ser humano, sino mediante el reconocimiento de la continuidad de la experiencia humana con la vida animal y vegetal" (Lemm: 296), que el ser humano se vuelve creativo. Será la otra forma de

[246] Esta idea de co-emergencia del posthumanismo de ensamblajes le debe mucho a Bruno Latour y su teoría del actor red.

[247] Acerca del debate de si Nietzsche es un precursor o un enemigo del transhumanismo, ver: Yunus Tuncel, ed., *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy* (Cambridge, 2017).

posthumanismo, el biopolítico, el que denuncie los excesos del posthumanismo de ensamblajes, evitando los intentos de este de naturalizar el ser humano a través de un reduccionismo tecno-cientificista.

3.3.2. El posthumanismo biopolítico y su crítica al posthumanismo de ensamblajes

Si no existiesen los animales, la naturaleza del hombre sería todavía más incomprensible.

Georg-Louis Buffon

El posthumanismo biopolítico, en cambio, se desarrolla a partir de las reflexiones de Nietzsche sobre el *homo natura*. Entiende la tecnicidad o la tecnología como inherentemente inmunitaria. Empleando el concepto de Agamben de lo biopolítico, afirma que no hay *anthropos* sin una "máquina antropológica"[248] (Agamben, 2016)

> … que funciona separando una comunidad originaria de vida para la cual la distinción entre *zoe* y *bios* es insostenible, y recombinando zoe y bios en un aparato a través del cual el poder es ejercido sobre la vida (Agamben 2006). Desde esta perspectiva, el posthumanismo biopolítico responde con la recuperación de una comunidad de vida más allá de todo intento por inmunizar el ser de una especie contra otra. El posthumanismo biopolítico articula su anti-humanismo y su anti-antropocentrismo a través de una idea de vida común antes que en la afirmación del carácter originariamente prostético o de ensamblaje del ser humano (Lemm: 296)

La diferencia entre estas dos aproximaciones fundamentales al posthumanismo puede apreciarse observando el diferente rol y función que reciben la vida animal y vegetal en sus respectivas auto-comprensiones. Para Braidotti como para Wolfe la cuestión animal sólo se abre gracias a una "comprensión cibernética" de la vida como un sistema autoproductivo o

[248] La máquina antropológica es el mecanismo que produce la figura del "hombre" separándolo de lo "animal", una división ontológica fundamental en Occidente. Funciona a través de una "operación especular" o como una "máquina óptica", donde el hombre se mira en el animal para definirse a sí mismo, estableciendo así la frontera entre ambos. (Agamben, 2016)

autopoiético. En este sentido, no habría una "cuestión animal" intacta sin plantear previamente la cuestión de la tecnología. Para Braidotti el continuo entre naturaleza y cultura, la posibilidad de una comunidad entre vida humana y no-humana, se basa en último término en lo que ella llama "la ubicuidad de la mediación tecnológica"[249] (Braidotti 2016: 17).

Si bien la tecnología "desnaturaliza" lo humano rompiendo con la idea de un sujeto autónomo y simplemente "natural", a la vez, re-naturaliza la presencia tecnológica, haciendo de ella parte constitutiva de lo vivo. En lugar de ver a humanos y tecnología por separado, Braidotti habla de "ensamblajes posthumanos", donde elementos biológicos, tecnológicos, sociales y ambientales se fusionan en nuevas configuraciones. Esta ubicuidad tecnológica significa, por lo tanto, que no hay una división clara y menos tajante, entre lo orgánico y lo inorgánico, lo humano y lo no-humano, todo está interconectado a través de redes tecnológicas. La tesis del posthumanismo de ensamblaje es que vivimos en un mundo donde la tecnología impregna cada aspecto, redefiniendo la propia ontología de la vida.

Por lo tanto, la afirmación fundamental de este posthumanismo de ensamblajes, según la cual la naturaleza humana es rechazada en favor del "sujeto posthumano como un ensamblaje compuesto de elementos humanos, no orgánicos, maquínicos y otros" (Braidotti: 19), es el hecho trascendental de "la presencia estructural de prácticas y aparatos de mediación que inscriben a la tecnología como 'segunda naturaleza'" (Braidotti: 19).

En otras palabras, y paradojalmente, el humano solo puede entrar en comunidad con una "primera naturaleza" separándose él mismo de ella a través de la tecnología como "segunda naturaleza" (Lemm, 2021: 297). Para Braidotti "los confines entre las categorías de lo natural y lo cultural han sido desplazados y, en gran medida, esfumados por los efectos de los desarrollos científicos y tecnológicos" (Braidotti, 2015: 13)

[249] Por "la ubicuidad de la mediación tecnológica", Braidotti quiere decir que la tecnología no es solo una herramienta externa, sino que está intrínsecamente tejida en la propia existencia humana y no humana, redefiniendo lo que significa ser humano y creando un continuo inseparable entre naturaleza y cultura, donde los límites se difuminan y se forman nuevas comunidades vitales gracias a estos ensamblajes tecnocientíficos. La idea es que estamos siempre ya *mediados* por la tecnología, incluso en lo que consideramos "natural"

Sin embargo para el posthumanismo biopolítico, todo el planteamiento de los ensamblajes y el fundamento "prostésico" en el que se basa, adolece de una inadvertencia respecto al origen de la idea de una "segunda naturaleza técnica-cultural". Esta proviene de la antropología filosófica de Plessner que interpreta el homo natura de Nietzsche en clave deficiente, es decir, lee al humano como una animal incompleto e inseguro, pobre de instintos y que necesita compensación técnica para equilibrar el desbalance con el reino animal. En otras palabras, el hombre es "artificial por naturaleza" (Plessner, 2022):

> Plessner extrae la idea del ser humano como un ser "deficiente" a partir de la crítica de Nietzsche del intelecto humano como un órgano insuficientemente desarrollado, cuyo único propósito es compensar la relativa debilidad del ser humano con relación a otros animales y a su entorno (Lemm: 297)

Es verdad que en Nietzsche el intelecto humano ya no representa la marca que sellaba su superioridad sobre la naturaleza y en el reino animal, pero también es verdad que Nietzsche hace del cuerpo humano prioritario en relación con el alma humana, que desde Platón y Aristóteles, ha sido el órgano de conocimiento por antonomasia. Debido a que Nietzsche afirma la incognoscibilidad de las pulsiones y de los instintos es por lo que otorga a la naturaleza la capacidad transformativa del ser humano.

Mientras que la tecnicidad busca siempre incrementar la funcionalidad del cuerpo como lo hace con las máquinas[250], ella, a la vez, tiene poco que decir sobre la autotransformación cultural en la que se involucra el ser humano a través de su vitalismo que le proporciona el cuerpo. Es más, para Nietzsche las raíces de la creatividad humana provienen de la "crueldad"[251] de la animalidad tanto como del impulso de incorporación y reproducción característico de la vida vegetal: ninguna de estas características denota para Nietzsche una fuente de debilidad, de impotencia o de inseguridad (Lemm: 298)

[250] La visión del cuerpo humano como una máquina se remonta a René Descartes, quien lo describió como un autómata complejo con funciones mecánicas, pero fue Julien Offray de La Mettrie en el siglo XVIII quien popularizó la idea radical de que el ser humano es *enteramente* una máquina en su obra "El hombre máquina" (*L'homme machine*), negando el alma y extendiendo el mecanicismo a la vida humana, basándose en estudios de su época y desafiando el dualismo cartesiano. (El "hombre máquina" en: Web de la Enciclopedia Herder)

[251] Para Nietzsche, la interpretación de la naturaleza como "cruel" o "benigna", no son más que atributos histórico-culturales proyectados por el hombre desde tiempos del animismo. (Niemeyer, 2012: 370)

El posthumanismo de ensamblaje, que el posthumanismo biopolítico crítica por el reduccionismo tecno-cibernético que practica sobre la evolución humana, es deudor de esa tradición de la antropología filosófica y de ciertas corrientes de la filosofía de la tecnología[252] que ven los sistemas tecnológicos que el hombre ha creado, una defensa suplementaria contra la naturaleza "salvaje", pero, sobre todo, ven a los sistemas técnicos como un sistema inmunitario. Para esta corriente intelectual la tecnología es el suplemento que necesita el hombre, no sólo para sobrevivir, sino para -incluso- para empoderarse hasta erigirse como amos de la naturaleza.

A contra pelo de esta interpretación inmunitaria de la tecnología se haya el posthumanismo biopolítico, que, amparado en el pensamiento nietzscheano, piensa, en cambio, que lo que nos ha vuelto débiles es la lógica civilizatoria que levanta barreras entre la vida humana (*bios*)[253] y toda la otra vida (*zoe*)[254] apelando a una recuperación de la naturaleza por vía de las mediaciones técnicas:

> Para Nietzsche, el problema de la civilización y la tecnología es que inmunizan al ser humano contra su propia naturaleza animal y vegetal, separando al ser humano de la comunidad de vida y por consiguiente de aquellos impulsos e instintos que de otro modo le permitirían involucrarse significativamente con otras formas de vida no humana (Lemm: 298)

[252] Esta perspectiva, que sitúa a la técnica no como un simple instrumento, sino como una condición constitutiva de lo humano para compensar su fragilidad biológica, es central en la antropología filosófica alemana y la filosofía contemporánea de la técnica. Autores como Arnold Gehlen y Helmuth Plessner son representantes clásicos de esta corriente inmunitaria. Bernard Stiegler y Peter Sloterdijk lo son actualmente. Como ejemplo, recordemos la Bernard Stiegler en *La Técnica y el Tiempo*, cuando al comentar los mitos de Prometeo y Epimeteo, afirma: "el hombre es el ser que "fue olvidado" en el reparto de dones naturales". Por tanto, la tecnología es el *suplemento* necesario para llenar ese vacío.

[253] Bios (βι΄ος) es la vida cualificada, una forma de vida. Representa la "manera" de vivir, la vida que tiene una biografía, un propósito o una forma política. Una vida que puede ser narrada, de ahí la palabra biografía. Pertenece a la polis (el espacio público). Es la vida que el ser humano elige y construye a través de la acción y la palabra. Aristóteles declina el *bios* en: *Bios theoretikós:* La vida contemplativa o filosófica. *Bios politikós:* La vida dedicada a los asuntos de la ciudad y *Bios apolaustikós:* La vida dedicada al placer.

[254] *Zoé* (ζωη΄) es la vida biológica. Representa el hecho bruto de vivir, la vida que es común a todos los seres vivos (animales, plantas, humanos y dioses). Es la vida en su sentido puramente biológico y reproductivo. No tiene una forma particular; es el sustrato vital de todo lo viviente.

El punto de partida de los análisis del posthumanismo biopolítico se ubica en la transformación que lo humano sufre a partir de los regímenes contemporáneos de poder sobre la vida, es decir, desde la mutación de la biopolítica clásica (Foucault) hacia formas tecno-biopolíticas, algorítmicas y post antropocéntricas de gobierno de los cuerpos, las poblaciones y los procesos vitales. Si el posthumanismo de ensamblajes piensa la subjetividad como configuración ontológica relacional, el posthumanismo biopolítico la piensa como efecto histórico de dispositivos de gobierno de la vida. Para Giorgio Agamben la política moderna nace cuando la *zoé* entra en la esfera del poder. El Estado ya no se ocupa solo de los derechos del ciudadano (*bios*), sino de la gestión del cuerpo biológico (*zoé*). Cuando el Estado trata a los seres humanos solo como organismos a los que hay que mantener vivos (o dejar morir), los reduce a "vida nuda".

El posthumanismo biopolítico sostiene que hoy esta racionalidad se ha transformado en Bio-tecnopolítica, Neuro-política, Data-biopolítica y Eco-biopolítica planetaria. La vida ya no es sólo objeto de gobierno es infraestructura técnica, informacional y genética. La vida es reprogramable, modelizable, optimizable. La biopolítica se vuelve *ontología operativa.* El posthumanismo biopolítico afirma que el ser humano ya no es un sujeto jurídico-político que posee un cuerpo, sino un *continuo biotécnico* gestionado por dispositivos de optimización, control, predicción y modulación.

La superación técnica del ser humano es lo que estudia y evalúa el posthumanismo biopolítico. La exposición ontológica de la vida a dispositivos sin sujeto, donde la máquina, el algoritmo, la biología sintética piensan y deciden “fuera del sujeto”. La subjetividad ya no funda el poder como se pensaba en la Ilustración y en el liberalismo, ahora es producida por él poder como función biotécnica. Describe la transición desde la ontología del sujeto moderno a una ontología gubernamental del viviente, en la cual, -en términos heideggerianos-, el Dasein deviene nodo gestionado de procesos de optimización, riesgo, seguridad y cálculo, y donde la pregunta por el Ser se desplaza hacia la pregunta por las condiciones técnicas de producción de la vida como tal. La tecnología actúa hoy como el dispositivo que intenta proteger la *zoé* (nuestra fragilidad biológica) para que sea posible un

bios (una vida con sentido), aunque muchas veces termina convirtiendo a la propia *zoé* en un objeto de control técnico.

3.3.3. El posthumanismo biopolítico y el "devenir animal"

Una de las claves fundamentales del posthumanismo biopolítico es la convicción de que existe una continuidad entre las diferentes formas de vida. Existe un *zoe* transversal que conecta la vida en su totalidad. En tal sentido, el anti-humanismo de Deleuze y Guattari y su llamado a un "devenir-animal" que no tiene nada que ver con imitar a un animal, disfrazarse de él o retroceder a un estado primitivo[255]. Se trata de un concepto ontológico y político que busca romper con la identidad fija del "sujeto humano". El devenir para los autores de Mil Mesetas es un proceso que ocurre "entre" dos términos. Es un encuentro donde el humano y el animal liberan flujos de intensidad que los hacen encontrarse en un punto medio donde ya no se distinguen por su forma, sino por lo que pueden hacer, por sus afectos. No se trata de "ser" el animal, sino de establecer una alianza con él para fugarse de las estructuras rígidas que comprimen biopolíticamente al ser humano: la familia, el Estado, la razón.

En el "devenir animal" no cuenta tanto los sentimientos humanos personales, sino el afecto en tanto capacidad de afectar y ser afectado. El afecto es una descarga de energía o potencia biológica que hace que el ser humano extraiga "partículas de intensidad" del animal. Por ejemplo, un devenir-pájaro no es tener alas, es alcanzar una cierta velocidad de pensamiento o una ligereza en la existencia que se asemeja al vuelo. El propósito del devenir-animal es político y vitalista y funciona como una línea de fuga.

Para Deleuze y Guattari, el "Hombre" (con mayúscula) es visto como una construcción histórica que atrapa y encapsula la vida en binomios categoriales como hombre/mujer, adulto/niño, humano/animal. El devenir-animal, entonces, es el primer paso

[255] Es muy importante aclarar este punto. Algunos académicos consideran que las exhibiciones públicas de gente que se "cree" perros o caballos, o que se "disfrazan" de animales con la intención de comportarse como lo hacen los animales, son casos de "devenir-animal". El "devenir-animal" no se trata ni de identificaciones pre-psicóticas, ni de identidades alteradas o "queer" debidas a la crisis de la subjetivación edípica (Freud). Se trata de fugarse de las identidades cerradas y sustantivas abriéndose a la relacionalidad afectiva (energética) que existe entre los cuerpos y las especies.

de una serie de devenires (devenir-mujer, devenir-imperceptible) que sirven para desarticular al sujeto unitario del humanismo moderno. Un intento de escapar del control del sistema "molar" de las instituciones hacia un estado "molecular" de pura experimentación relacional.

Como bien lo señala Rosi Braidotti:

> …zoe, o la fuerza generativa de vida no humana" que "gobierna a través de una interconexión trans-especies y transgénica (…) que puede ser mejor descrita como una filosofía ecológica de sujetos no-unitarios incorporados y de pertenencias múltiples" (Braidotti 2013: 203).

Braidotti sostiene que el continuo entre naturaleza y cultura implica un "igualitarismo zoe-centrado" (Braidotti 2015: 77). Sin embargo, otra autora posthumanista como Wolfe rechaza tal igualitarismo porque socavaría la idea misma de un sistema auto-referencial y auto-poiético, que ella defiende. Otro autor que defiende este zeo-igualitarismo es Roberto Esposito, quien, basado en la idea de Deleuze de un devenir animal del ser humano, propone una comunidad inmunitaria de la vida, también de corte biopolítico. Para Esposito existe una continuidad biológica de la vida que abarca la totalidad de las formas de vida del planeta y donde: "ninguna porción de esta puede ser destruida en favor de otra: toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida" (Esposito 2006: 312). Para Esposito, al igual que para Nietzsche, no existe jerarquía entre formas de vida y todas las formas de vida deben ser afirmada sin discriminación:

> El homo natura de Nietzsche es concebido como una forma de vida que se ve alterada por su relación con otras formas de vida de las cuales depende profundamente. Como tal, el homo natura afirma la totalidad de la vida y la radical interrelación entre formas de vida humana y no humanas. Esta idea de una radical interrelación está en la base de la biopolítica afirmativa. En una biopolítica afirmativa, la política ya no designa un campo de asuntos humanos. Más bien, como sostiene Esposito apoyándose en la concepción de la voluntad de poder de Nietzsche, es la vida misma la que es siempre ya política (Lemm: 302)

Para terminar de resumir el posthumanismo biopolítico de Vanessa Lemm no celebra la optimización técnica del cuerpo, sino que busca liberar la potencia de la vida de los dispositivos que la capturan bajo la forma "hombre" (la máquina antropológica de Agamben). Inspirada en Nietzsche, afirma que la vida es un proceso plural, excedente, no antropocéntrico. El sujeto racional es una configuración histórica de poder, no una esencia,

y la política debe pensarse desde la animalidad, la corporalidad, la tierra, lo viviente, no desde la soberanía del sujeto.

Para esta filósofa posthumanista, el posthumanismo que ella defiende es antihumanista (contra el sujeto trascendental), biopolítico (porque piensa el poder sobre la vida) y afirmativo (porque no se limita a la crítica, sino que busca nuevas formas de vida). Muestra -siguiendo a Foucault- que la biopolítica no es solo dominación, sino también campo de experimentación de nuevas formas de vida. Para ella el problema no es gobernar la vida, sino qué concepción de vida gobierna a los seres naturales. El humanismo gobernó la vida reduciéndola a "vida humana normalizada" usando antropotécnicas de selección, crianza, disciplina, y normalización. El humanismo antropocéntrico y la política moderna se basan en métodos y política de crianza (*Züchtung*), aunque encubierta bajo el lenguaje de la educación, la razón y la moral. Así, el humanismo, para Lemm, aparece como una tecnología de gobierno del animal humano. El posthumanismo biopolítico, en cambio, propone una política que incluya lo animal, lo corporal no racional, lo ecológico, lo no productivo y lo no optimizable o rentable.

En definitiva, el posthumanismo biopolítico en Lemm designa el paso desde una biopolítica humanista centrada en la formación y normalización del "animal racional", hacia una ontología política de la vida como exceso, como devenir y como multiplicidad transespecie, donde la subjetividad ya no es el fundamento, sino un episodio en la historia de las técnicas de gobierno del vivir.

3.4. El *Übermensch* de Nietzsche pensado en clave posthumanista.

"*¡No la Humanidad, sino el Übermensch es el objetivo!"*

F. Nietzsche
Escritos póstumos.

Como hemos visto, cuando Foucault escribe en 1966 sobre "la muerte del hombre" no se está refiriendo a lo humano como un animal bio-evolutivo, sino como una noción

histórica, una construcción sociocultural validada y legitimada al interior de la episteme moderna - ilustrada. Noción que nace embrionariamente en el Renacimiento, pero es desarrollada y fundamentada en la Ilustración a partir de Kant[256]. Por lo tanto, "si el nacimiento simbólico de este hombre moribundo se remonta a la Ilustración, Foucault identifica su muerte simbólica con el acontecimiento filosófico del *Übermensch* de Friedrich Nietzsche, el sobrehumano" (Ferrando 20213a: 97):

> Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre. (...) Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo (Foucault, 1970: 342)

Pero ¿qué significa el *Übermensch*[257] de Nietzsche? ¿Qué significa que Nietzsche en su novela filosófica, *Así Habló Zaratustra* (1998)*,* diga en boca de este personaje mítico, el *alter ego* del filósofo: "*yo os enseño el superhombre*" ¿Qué repercusiones filosóficas y propositivas a nivel ético-político conlleva esta presentación? En primer lugar, significa que tanto el hombre ordinario, -el cristiano-, aquella cuya "moral de rebaño"[258] (*Herdenmoral*) lo mantiene subyugado al orden moral y social establecido, como el hombre ideal platónico-metafísico, pero sobre todo el "hombre / humanidad universal", deben ser superados. En segundo lugar, esta exhortación, este "deber", se dirige a nosotros como una interpelación impostergable: "*¿Qué habéis hecho para superarlo?*" (Nietzsche, 1998).

---

[256] En este punto nos remitimos a la conferencia de M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?* (1984), pronunciada poco antes de su muerte.

[257] Las traducciones al español de *Übermensch* que se encuentran en las diferentes ediciones de las obras de Nietzsche, como en las de sus comentaristas y estudiosos, son básicamente tres: "superhombre", "ultrahombre" y "sobrehumano". Nosotros preferimos la traducción que recomienda Gianni Vattimo: "ultrahombre". Con esta traducción evitamos connotar superioridades metafísicas y, en cambio, resaltar que el *Übermensch* implica una especie de radicalización vitalista del potencial humano en base a su esfuerzo y dedicación al cambio subjetivo. Sin embargo, respetaremos las otras traducciones, en particular la de "superhombre", cuando la encontremos en las traducciones que citamos en este trabajo. En el cap. 5 retomaremos este asunto cuando comparemos el *Übermensch* de Nietzsche con el "guerrero espiritual" y el yogui tántrico, sin el afán, claro está, de confundirlos o asimilarlos.

[258] La "moral de rebaño" describe un comportamiento humano sumiso, irreflexivo y gregario, donde los individuos renuncian a su voluntad propia para seguir ciegamente a la multitud y sus valores dominantes, en lugar de desarrollar los propios, siendo una moral de la mediocridad, el resentimiento y la debilidad que limita el potencial humano.

La respuesta a la exhortación nietzscheana la han dado tanto el antihumanismo, como el transhumanismo, y el posthumanismo. El antihumanismo la da en el edicto foucaultiano que declara la "muerte del hombre" como consecuencia de la "muerte de Dios"[259]. El transhumanismo, en cambio, responde con la superación tecnológicamente asistida de aquel hombre ordinario que muere por sus debilidades e insuficiencias anatomo-bio-cognitivas[260].

Sin embargo, en el posthumanismo la respuesta se encuentra en proceso, y esto porque en especial el término *Übermensch* connota significados encontrados, paradójicos, ambivalentes. Según las mismas indicaciones dadas por el filósofo de la "muerte de Dios" el hombre es "un puente y no una meta": "lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*" (1998: 36). En tanto *ocaso*, el posthumanismo saluda el declive del "hombre universal" y la propuesta de una "superación"[261] del humanismo implicado en la muerte de Dios. En tanto *tránsito* el posthumanismo acoge la idea de que para llegar a esa metamorfosis subjetiva que implica el *Übermensch* el "sujeto" debe buscar des-subjetivarse de la domesticación metafísica - cristiana como de la del humanismo en los cuales se encuentra alienado[262].

---

[259] No todos los intérpretes de Nietzsche concluyen, como sí lo hace Foucault, en que Nietzsche. es necesariamente antihumanista.Tampoco coinciden en que la figura del hombre ha quedado borrada definitivamente en su pensamiento. Más bien sostienen que el hombre y su humanidad deben "renaturalizarse" para liberar las fuerzas animales y pulsionales que han quedado clausuradas por las buenas costumbres y la educación moral del cristianismo. De este modo el hombre se convertirá en un "sobreanimal" (*Übertier*) capaz de elevar su vida sobre el "mero ser animal" y después sobre lo "demasiado humano" para llegar a ser, junto con otros, muchos *Übermensch*. Según esta interpretación, para Nietzsche "es decisivo conservar el concepto de hombre y utilizarlo en sus investigaciones filosóficas (experimentales) en calidad de concepto conductor y organizador, y adaptarlo a lo que en un futuro se entenderá por la existencia humana y sus posibilidades" (Richard Schacht, 2012: 255)

[260] Existe un intenso debate entre los transhumanistas sobre si Nietzsche es un verdadero precursor del transhumanismo, o sería un detractor. Por ejemplo, Nick Bostrom (2005 / 2011) no pone a Nietzsche en la genealogía del transhumanismo sino a John Stuart Mill. En cambio, autores como Lorenz Sorgner (2009) y Max More (2010) apoyan la tesis de que Nietzsche influyó directamente en el movimiento. En todo caso, los conocedores tanto de Nietzsche como del transhumanismo sospechan que Nietzsche no puso a la ciencia ni a la tecnología de su época en el camino hacia el superhombre.

[261] Cuando Nietzsche habla de superación no se está refiriendo a la superación dialéctica de tipo hegeliano, sino a una metamorfosis subjetiva fruto de un proceso vitalista y disciplinado de cambio interior.

[262] Peter Sloterdijk, en su controversial conferencia de 1999, *Reglas para el Parque Humano*, dada en un simposio en el Castillo de Elmau, sigue a Nietzsche cuando declara que el humanismo conlleva el control del "asilvestramiento" del animal-humano por medio de la crianza y domesticación. (Sloterdijk, 2000: 31 - 32)

En tal sentido, el posthumanismo acoge este tránsito y lo reinterpreta como *frontera*, por ejemplo, en la obra Anzaldúa (1987), o como *sujetos nómadas* en Braidotti (1994), o incluso, como el *cyborg* de Haraway (1985); todos conceptos propositivos de la teoría feminista posmoderna. Que el hombre sea *ocaso* y *tránsito* y no una meta definitiva permite pensar que el camino hacia el *Übermensch* es un proceso, un trayecto de transfiguración y transformación subjetiva. Esta "evolución subjetiva" que Nietzsche presenta en *Así es Zaratustra* que va del camello (sumisión y obediencia) al león (rebelión y libertad) y después al niño (inocencia y creatividad), es un claro ejemplo de cómo concibe Nietzsche este proceso metamórfico: El camino que lleva del camello, pasando por el león, hasta llegar al niño, convertido en el verdadero *Übermensch*, significa que ese camino no sólo es proceso, recorrido, sino elección[263], disciplina, y templanza de espíritu.

Sin embargo, el *Übermensch* también implica una perspectiva antropocéntrica y jerárquica que el posthumanismo crítico y filosófico no refrendarían. El planteamiento del *Übermensch* se hace desde un enfoque jerárquico y "evolutivo". Nietzsche piensa y expone el proceso que lleva al *Übermensch* como un camino o puente que va del simio al hombre, y de este al ultrahombre: "Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre?" (1998: 36). Como se puede apreciar en esta cita del *Zaratustra*, Nietzsche concibe este camino como un gran flujo (evolutivo) que no debería retroceder, sino, más bien, avanzar. Nos dice Zaratustra: "¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre" (1998: 36). Podemos ver que esta "evolución" aparenta un progreso de la animalidad a la humanidad, y de la humanidad a la posthumanidad, pero se trataría de una posthumanidad orgullosa de haberse trascendido a sí misma.

[263] Que el recorrido hacia el *Übermensch* implique una decisión y una elección personal, descarta todo asistencialismo externo de tipo biotecnológico, como, en cambio, sí propone el transhumanismo. Más bien, de lo que se trata es del *amor fati*, del amor al destino, pero de un destino que uno mismo se labra con empeño y fuerza vital. No se trata de un destino guiado por Dios, ni por los padres, ni por alguna autoridad externa, y menos, por un ingeniero genetista.

En este punto, el posthumanismo se queda pensando la problematicidad del concepto: El *Übermensch* -que no deja de implicar en el término al hombre y a la humanidad- ¿implica un antropocentrismo exclusivista cuyo destino es hacer al ser humano más poderoso de lo que ya es? ¿Más jerárquico y exclusivo de lo que ya ha venido siendo? O, ¿se podría interpretar el *Übermensch* como un "destino" no teleológico, ni lineal, que, en vez de implicar una superioridad jerárquica y cimera, implica una profundización de sus potenciales liberadores, y en especial, de la fuerza que nos liberan de las conminaciones presentes en las ciencias positivistas, las religiones institucionales y en el humanismo moralista y restrictivo?

3.5. El Eterno Retorno de lo igual en clave posthumanista

Recordemos que Nietzsche es también el filósofo del "eterno retorno", una doctrina mítico-filosófica que señala una prueba ética para evaluar si la vida es digna de ser vivida una y otra vez, desafiandonos a crear una existencia tan plena y afirmativa que desearemos su eterna repetición, encarnando así la voluntad de poder y la superación del nihilismo. La doctrina del "eterno retorno" encarna la admiración que sentía Nietzsche por las mitologías y las cosmogonías griegas, como las de otras culturas antiguas. Como sabemos, las antiguas sociedades no concebían el tiempo como una continuidad lineal sino como ciclos temporales que se repiten incesantemente. Las estaciones de la naturaleza, el ciclo de la vida y la muerte, el auge y caída de ciudades e imperios, son algunas de las realidades cíclicas que los antiguos respetaban y exponían bellamente en sus mitologías de creación y destrucción[264].

El Eterno Retorno (die *ewige Wiederkehr des Gleichen*) es uno de los conceptos más densos y polisémicos de la filosofía nietzscheana. No debe leerse primariamente como una tesis cosmológica, sino como una prueba ontológica-existencial del valor de la vida y como la forma suprema del pensamiento afirmativo.

No se trata de una cosmología científica rigurosa, sino de una figura conceptual destinada a pensar el mundo como devenir sin finalidad, sin creación, sin progreso, sin telos, sin un Dios que funja de garante del sentido. El ser es devenir que retorna. No hay "más allá",

[264] Para este punto nos hemos remitido a Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial, 2011.

no hay historia de salvación, no hay redención final. El eterno retorno es la negación radical del platonismo (mundo verdadero vs. mundo aparente), del cristianismo (historia lineal orientada a la salvación), y del ideal moderno de progreso.

El retorno afirma que no hay un ser estable y fijo detrás del devenir, no hay sentido trascendente como tampoco hay finalidad última. Solo hay inmanencia absoluta del devenir, que se afirma a sí mismo sin recurrir a fundamentos últimos y externos. En este sentido, el eterno retorno es la forma ontológica del nihilismo superado, no niega el vacío de sentido, sino que lo afirma como tal.

A nivel ético-existencial, el eterno retorno es la prueba suprema para evaluar nuestra vida, la calidad de nuestra existencia. En la Gaya Ciencia (§341), Nietzsche plantea la famosa escena del demonio: "Esta vida, tal como la vives ahora, tendrás que vivirla otra vez e innumerables veces más… cada dolor, cada placer, cada pensamiento…" ¿Podrías querer que tu vida se repitiera eternamente en cada uno de sus instantes? Aquí el retorno se convierte en el criterio supremo de valoración, en medida de la afirmación trágica, en la forma extrema del *amor fati*. Quien dice "sí" al retorno no quiere otra vida, no quiere un más allá, no quiere redención, no quiere corrección retrospectiva. Quiere esta vida, tal como ha sido, sea, y será, eternamente.

Ontológicamente, el eterno retorno expresa el carácter circular del juego de fuerzas. Señala que no hay sustancia, que no hay sujeto, sólo configuraciones temporales de voluntad de poder que se rearticulan. El mundo es un caos de fuerzas que se afirman repitiéndose, no un proceso orientado a una meta, pues, para Nietzsche, el mundo no tiene teleología.

El único capaz de querer el eterno retorno es aquel que no necesita consuelos metafísicos, el *Übermensch* que no espera justicia trascendente, que no huye del sufrimiento mediante ficciones redentoras. El retorno es, por tanto, el pensamiento más pesado (*der schwerste Gedanke*), porque exige una afirmación absoluta del devenir, sin resto.

La doctrina del eterno retorno muestra poéticamente la estructura ontológica del devenir como repetición sin fundamento ni finalidad, y al mismo tiempo, es la prueba ética

suprema mediante la cual se mide la capacidad de una existencia para afirmarse a sí misma sin recurrir a trascendencia, progreso o redención. En términos heideggerianos es el intento nietzscheano de pensar el ser como devenir que se quiere a sí mismo eternamente, clausurando la metafísica del más allá y llevando a su extremo la afirmación de la inmanencia.

La combinación hermenéutica entre el "eterno retorno" y el *Übermensch* nos indicaría que lo que Nietzsche estaba proponiéndonos es un viaje potente y explosivo ("soy dinamita", declaraba Nietzsche en su *Ecco Hommo*) hacia la interioridad de una subjetividad que no debe perder el tiempo en ilusiones trascendentales, ni esperanzas redentoras en un "más allá" metafísico. Es la prueba de fuego de mirar si nuestras vidas se encuentran secuestradas por el sistema de valores dominantes, que nos han vuelto esclavos y sumisos, en vez de libres y verdaderamente "soberanos" de sí mismo. Si esta interpretación convence, el posthumanismo no tendría problemas en reconocer y recibir con brazos abiertos el legado nietzscheano.

Ahora bien, en la lectura que hace Heidegger del Eterno Retorno nietzscheano, no se encuentra como elemento principal de su interpretación ningún motivo ético, y menos una hipótesis cosmológica, sino el concepto metafísico fundamental con el que Nietzsche piensa el *ser* del ente en la consumación de la metafísica occidental. Heidegger lo interpreta siempre en unidad con la Voluntad de Poder. Ambos conceptos constituyen, según él, la ontología implícita de Nietzsche.

En los cursos reunidos en *Nietzsche* (1936-1946), Heidegger sostiene que la *Voluntad de Poder* responde a la pregunta: ¿qué es el ente en cuanto ente? y el *Eterno Retorno* responde a la pregunta: ¿cómo es el ente en su *ser*? El retorno es, pues, una determinación ontológica del ser como presencia que se reitera. No se trata de un tiempo circular empírico, sino de la estructura del ser como permanencia en el devenir. El devenir retorna porque el ser, pensado metafísicamente, no puede sino asegurarse como constante disponibilidad de lo ente.

Para Heidegger, Nietzsche no supera la metafísica, sino que la consuma, porque el eterno retorno sigue pensando el ser como totalidad del ente, como presencia constante, y

como repetibilidad asegurada. El retorno elimina el más allá, pero absolutiza la inmanencia como totalidad cerrada. No hay trascendencia, pero sí hay totalización ontológica del devenir. Así, el tiempo deja de ser apertura (Ekstasis) y se convierte en circuito de aseguramiento del ente por la voluntad.

Heidegger subraya que el retorno no es neutro sino el modo en que la *voluntad* quiere eternizar su propio poder. Querer que todo retorne es querer que el ente sea siempre dominable, que nada escape a la afirmación, que no haya alteridad irreductible. El retorno expresa así el gesto supremo del *sujeto metafísico* hacer del devenir mismo algo calculable, cerrable, reapropiable. Por eso Heidegger afirma que el eterno retorno es la forma extrema que asume la metafísica de la subjetividad.

Frente al eterno retorno, Heidegger opone su propia analítica del tiempo. El tiempo originario es *ekstático*, abierto, no circular. El ser acontece como *Ereignis*, no como repetición. Por ello hay historicidad del ser, no identidad reiterada. El retorno, en cambio, anula la apertura del futuro, cancela la posibilidad del acontecimiento, y clausura la diferencia ontológica en la circularidad del ente.

Para Heidegger, el retorno es la forma suprema del nihilismo activo. "Dios ha muerto", no hay valores trascendentes, pero el vacío se rellena con la "absolutización" del poder y de la repetición. No es negación del sentido, sino autofundación del ente como totalidad cerrada. El retorno no abre el tiempo, sino que lo cierra; no libera el ser, sino que lo fija como totalidad de lo ente que se quiere a sí misma eternamente. Desde esta perspectiva, Nietzsche no sería el pensador del "más allá de la metafísica", sino su último gran arquitecto, aquel que lleva la metafísica del fundamento a su forma más radical, ya no como razón, sino como *voluntad* que quiere su propio retorno infinito.

Sin embargo, no debemos sacar la conclusión apresurada de que el pensamiento de Nietzsche deja de tener valor para el posthumanismo debido a la crítica radical que le hace Heidegger. Todo lo contrario. Como veremos en el último capítulo de este trabajo, -donde relacionamos críticamente el budismo mahayana y el budismo *vajrayana* con el posthumanismo en clave heideggeriana-, lo que Nietzsche ha pensado cuando articula el *Übermensch* con la *Voluntad de Poder* y el *Eterno Retorno* sería lo que en el budismo se

denomina la "rueda de la existencia" (*Samsara*); un ciclo infinito y repetitivo de nacimientos, muertes y renacimientos en la cual los seres giran sin cesar[265], a no ser que alcancen la Iluminación y queden liberados tanto del sufrimiento que agobia a todos los seres como de la ignorancia (*avidya*), causa raíz de estar y girar en el samsara.

Aunque el *Übermensch* ya no es un ser ordinario y atado a las convenciones sociales, ni a los condicionamientos emocionales por los cuales el ser-camello, o el ser-león, aún padecen, todavía se encuentra en el mundo afirmando su existencia creativamente por la vía de su voluntad afirmativa. El ser-niño del *Übermensch* lo que enseña es que éste va por el mundo "sin miedos y sin esperanzas"[266] porque ha perdido -para su bien- el sentido de un futuro prometedor. Ha abandonado los miedos porque justamente no tiene expectativas, y ha abandonado la esperanza porque vive espontáneamente el presente. De algún modo es dueño de su propia existencia a semejanza del *Dasein* "auténtico" del primer Heidegger. Pero no ha llegado aún a despertar radicalmente a su condición más originaria, a esa "aperturidad" que hace posible no sólo su "ser-en-el-mundo", sino, también, la "separación" o desapego extático de él.

[265] Ese "girar" o "rotar" por la rueda de la existencia transita, a su vez, por seis "reinos" o planos de existencia. Dichos reinos se subdividen en dos niveles. En el nivel "superior" renacen los seres divinos o Devas (dominados por la emoción adictiva del orgullo), los semidioses o asuras (dominados por la emoción aflictiva de los celos), y los humanos (dominados por la emoción aflictiva el deseo). En el nivel inferior renacen los animales (dominado por la emoción aflictiva de la ignorancia), los "espíritus hambrientos" o pretas (dominados por la emoción aflictiva de la codicia), y los demonios infernales (dominados por la emoción aflictiva de la ira)

[266] Esta expresión es budista, y alude al modo de ser del Bodhisattva que liberado de los apegos y los rechazos, va por la vida ayudando a los seres sin expectativas que posteriormente lo frustre, y sin miedos que lo paralicen en su tarea de auxiliar compasivamente a lo seres sintientes.

4. Posthumanismo, Ciencia y Tecnología

La técnica es lo impensado.

B. Stigler, 2004

"La distancia que uno está dispuesto a tomar respecto del antropocentrismo también depende de la evaluación y la relación que uno establezca con los desarrollos tecnológicos contemporáneos"

R. Braidotti, (2016)

Desde una perspectiva filosófica rigurosa, el posthumanismo no es simplemente una "aplicación" cultural de la ciencia actual, sino un marco teórico y comprensivo que se alimenta activamente de los últimos avances científicos para cuestionar los supuestos ontológicos, epistemológicos y antropológicos del humanismo moderno. El posthumanismo asimila la ciencia como un motor para desmantelar la imagen del "Hombre" heredada de la Ilustración como un ser autónomo, racional y separado de la naturaleza.

4.1. El quiebre de la epistemología dualista en las cibernéticas

La ciencia contemporánea proporciona la base empírica para desplazar, relativizar e, incluso, borrar las fronteras que sostenían la ciencia moderna convencional y el humanismo tradicional.

4.1.1. Biología evolutiva, biotecnología y genética: descentramiento del "sujeto humano" como esencia.

Los desarrollos en la Teoría evolutiva extendida, conocida también como Síntesis Evolutiva Extendida[267] erosionan la idea de un sujeto humano dotado de una esencia fija. Autores como Lynn Margulis (teoría endosimbiótica) muestran que la identidad biológica es co-constitutiva y relacional, no sustancial. Avances como la edición genética (CRISPR) demuestran que la "esencia humana" es, en realidad, *materia plástica*[268] y programable[269]. Esto elimina la idea de una "naturaleza humana" fija e inmutable, sobre todo a nivel biológico. La epigenética, por ejemplo, cuestiona el determinismo genético y la noción de un "programa" cerrado. La identidad biológica resulta de interacciones dinámicas entre genes, ambiente y técnica. La plasticidad neuronal, por ejemplo, confirma que el sujeto es técnicamente reconfigurable.

La lección filosófica de estos descubrimientos repercute, sobre todo, en la ontología general y en la ontología de la subjetivación: el sujeto se vuelve un *proceso* modulable, no es una substancia inmutable, cosa que ya lo había planteado Michel Foucault con su concepto de dispositivo que vimos en el capítulo dos y autores como Simondon y su ontología de la individuación[270]. La ontología posthumanista de la subjetivación ve al humano como

[267] La Síntesis Evolutiva Extendida (SEE) es el marco teórico actual que expande la síntesis moderna de la biología evolutiva, -incorporando nuevos campos como la epigenética, plasticidad fenotípica, construcción de nicho, y la Biología Evolutiva del Desarrollo-, para ofrecer una visión más completa de la evolución, no es un reemplazo, sino una actualización que integra mecanismos más allá de la genética mendeliana y la selección natural tradicional, enfatizando la interacción dinámica entre organismos y su entorno

[268] El concepto de *plasticidad* ha sido fundamental para identificar el cambio de paradigma en las ciencias contemporáneas, y ha sido adoptado por algunas filósofas actuales como Catherine Malabou para entender el cambio, la subjetividad y la relación cerebro-mente, enfocándose en la capacidad de transformación (incluso destructiva) de las formas. Su origen conceptual se remonta a la mecánica de materiales (deformación permanente) y fue fundamentalmente introducida en la neurociencia por William James a finales del siglo XIX, quien la aplicó al sistema nervioso, permitiendo entender el aprendizaje y la recuperación tras lesiones. La plasticidad, en ciencias contemporáneas, se refiere a la capacidad de un sistema (cerebro, organismo, material) para cambiar, adaptarse y reorganizarse estructural o funcionalmente en respuesta a estímulos internos o externos, formando nuevas estructuras o modificando las existentes, como la plasticidad cerebral (reorganización neuronal) o la plasticidad muscular (adaptación al ejercicio).

[269] Que la edición genética sea programable significa que es una tecnología flexible (plástica) que puede adaptarse para hacer cambios precisos y específicos (programable) en el ADN, permitiendo añadir, quitar o modificar "letras" genéticas como si se tratara de un software, mediante herramientas como CRISPR-Cas9 para "cortar y pegar" genes, abriendo puertas a la corrección de enfermedades y la mejora de organismos

[270] La ontología de la individuación de Simondon (2015) es una filosofía del ser que lo concibe no como una sustancia fija, sino como un proceso continuo de devenir y formación. Simondon rechaza la idea tradicional de que el sujeto es una esencia permanente, proponiendo una ontología que se enfoca en los procesos y las relaciones, y no en entidades estáticas. El individuo emerge de un estado preindividual lleno de potencialidades en constante interacción con su medio, a través de sistemas metaestables que generan cambio y ontogénesis, dando lugar a individuos siempre en constitución, física y psíquicamente, y no como una plenitud alcanzada definitivamente.

ontológicamente abierto a la *tecnogénesis*, y no como forma acabada, o formada exclusivamente por los métodos de educación y formación humanistas.

Adoptando estos descubrimientos científicos extendidos, y reconociendo la capacidad de la técnica ultramoderna de alterar genes y materia viva orgánica, es que filósofas posthumanistas como R. Braidotti, F. Ferrando traducen estas nuevas condiciones tecnocientíficas a nivel ontológico, sacando la conclusión de que el "humano" es un *nodo en redes evolutivas multiespecie*, y no un centro autónomo y soberano. Dicho, en otros términos, el posthumanismo parte del reconocimiento de lo que la ciencia evidencia en sus laboratorios; la plasticidad de la materia viva, la relacionalidad multinivel y multiespecie, y la relacionalidad óntica-ontológica que esto implica, superando con creces el dualismo mecanicista que antes regía a estas ciencias.

4.1.2. Neurociencias y ciencias cognitivas: disolución del *yo* cartesiano

Para el posthumanismo de ensamblajes especialmente, la cognición está encarnada y extendida. Las teorías de la *embodied* (corporizada / encarnada), *embedded* (situada / incrustada), *enacted* (enactiva) y *extended cognition* (cognición extendida) conocidas como las teorías de las "4E de la cognición" proponen que la mente no reside solo en el cerebro, sino que emerge de la interacción dinámica entre el cerebro, el cuerpo, el entorno físico y social, y las acciones. *Embodied* significa "corporizada" y se enfoca en la influencia del cuerpo en los actos cognitivos. La cognición está profundamente arraigada en el cuerpo físico y sus capacidades sensoriomotoras. Nuestros pensamientos y significados se basan en cómo experimentamos el mundo a través de nuestro cuerpo (Johnson, 1990). Por lo tanto, el cerebro y el cuerpo forman un sistema, donde el cuerpo no es solo un receptor, sino un participante activo que moldea la cognición.

El *Embedded* significa que el conocimiento y la inteligencia se hallan incrustadas en el contexto. La cognición está incrustada en el entorno físico y social. La mente para esta teoría está situada y entrelazada con su medio ambiente y el entorno limita y permite la cognición. El contexto no es un telón de fondo pasivo, sino una parte integral de los procesos

cognitivos, imponiendo límites, pero también oportunidades de crecimiento de la inteligencia y la cognición, ofreciendo recursos, experiencias, y afectividades que estimulan o inhiben la producción del conocimiento (Newen, Gallagher y De Bruin, 2018).

La *Enactive* (Enactiva) subraya el papel coparticipante de la acción humana, sus prácticas, rutinas, hábitos y costumbres como la experiencia que el sujeto va adquiriendo. Para la teoría *enactiva*, no hay cognición sin acción. El entorno se "activa" por la forma en que el organismo interactúa y "dialoga" con él.

Por último, la teoría de lo *Extended Cognition* (Cognición extendida) argumenta que la mente o la inteligencia se extiende a herramientas externas. La mente se extiende más allá de los límites del cuerpo y el cerebro para incluir herramientas manuales y automáticas, y recursos externos como cuadernos, calculadoras, smartphones, que complementan y mejoran nuestras capacidades cognitivas (Clark & Chalmers, 2023). Hoy en día esta teoría se ve poderosamente confirmada y actualizada a la hora de sugerir modalidades de trabajo no pasivos ni dependientes respecto a las tecnologías de la digitalidad relacional, especialmente con la Inteligencia Artificial. Autores como F. Varela, Thompson, y Clark han sido nucleares para el desarrollo y despliegue de estas teorías.

El posthumanismo filosófico asume estos descubrimientos y los interpreta como una *desubjetivación* del cogito cartesiano, como el descentramiento de la conciencia autorreferida que se conoce a sí misma aislada del mundo, encerrada en sus cogitaciones y la concibe, más bien, como un ensamblaje tecno-biológico-ambiental.

4.1.3. Cibernética, teoría de sistemas y complejidad: los cimientos científicos de la ontología relacional filosófica.

En el paradigma cibernético, no hay una distinción ontológica esencial entre el comportamiento de los organismos vivos y el de las máquinas de procesamiento de información cada vez más complejas.

N. Katherine Hayles.

La cibernética[271] es considerada la "piedra de toque" sobre la cual se asienta gran parte del posthumanismo. Sin los desarrollos de la cibernética de mediados del siglo XX (especialmente las Conferencias Macy), el posthumanismo no habría tenido el lenguaje técnico necesario para cuestionar la singularidad y exclusividad humanas.

El aporte más radical de la cibernética para el posthumanismo fue su tesis de que la *información* es un patrón que puede circular entre diferentes materiales. Al definir al ser humano como un flujo de mensajes y señales, la diferencia entre un circuito de carbono (biológico) y uno de silicio (tecnológico) se vuelve una cuestión de grado, no de esencia. Es lo que podríamos denominar como una "desmaterialización" de los materiales, o como lo llamó J.F. Lyotard en los ochentas del siglo pasado, el triunfo de los inmateriales. Esto permite al posthumanismo sostener que el "yo" no está anclado necesariamente a un cuerpo biológico fijo, abriendo la puerta a la teoría de la mente extendida y la virtualidad.

La cibernética introdujo el concepto de sistemas para dar cuenta de cómo se autorregulan mediante la retroalimentación, famoso "bucle de Retroalimentación o Feedback. Esto cambió la visión del ser humano, que deja de ser considerado un individuo (indiviso) para ser considerado como un sistema. El sujeto ya no es una entidad aislada con una voluntad lineal[272], sino un *nodo* que recibe entradas (inputs), las procesa y genera salidas (outputs) en un ciclo constante con su entorno. La agencia[273] es compartida o distribuída

[271] El matemático y filósofo Norbert Wiener (1985) es considerado el padre de la cibernética, acuñando el término y definiéndola como la ciencia del control y la comunicación entre el animal y la máquina. Enfocándose en cómo la información fluye y se utiliza para la autorregulación y el logro de objetivos, mediante mecanismos de retroalimentación, siendo una disciplina interdisciplinaria con aplicaciones en robótica, inteligencia artificial y biología.

[272] Aunque no podemos en este trabajo de tesis, desarrollar esta idea a cabalidad, podríamos sugerir que la intencionalidad husserliana corresponde a esa direccionalidad unilineal que la conciencia tiene al dirigirse hacia los objetos. En cambio, en la fenomenología de la donación de Jean Luc Marion, el "fenómeno saturado" son quienes tienen la capacidad de sobrepasar la conciencia receptiva del sujeto intencional convirtiéndolo en adonado.

[273] El concepto de agencia es fundamental en el posthumanismo. La "agencia" deja de ser una capacidad exclusivamente humana para volverse distribuida, porosa y relacional, extendiéndose a entidades no humanas como los animales, las diversas tecnologías,y los entornos físicos y naturales, extendiéndose y consistiendo en ensamblajes, y no en sujetos aislados. El concepto de agencia o "agenciamiento" (*agencement*) ha sido desarrollado por varios filósofos y pensadores, destacando Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980), que lo usan en la teoría del agenciamiento para referirse a conexiones heterogéneas, redefiniendo la capacidad de actuar e

entre los elementos que conforman la red de relaciones. Si las decisiones dependen de los datos que el sujeto recibe de sus dispositivos, el entorno y sus prótesis, la "agencia" ya no es puramente humana, sino un producto del sistema completo. El observador forma parte del sistema rompiéndose así la oposición sujeto/objeto para dar espacio a la emergencia de una ontología relacional y autopoiética.

Los alcances de la comprensión cibernética del mundo generaron el colapso de la frontera orgánico/inorgánico. Y es a través de la cibernética, que el cuerpo humano empezó a ser visto como una "máquina de comunicación" y las máquinas como "organismos artificiales". Gracias al enfoque cibernético, complementado con la teoría de la información, es que surge la figura del cyborg. La cibernética aporta la infraestructura científica para el concepto de *cyborg*, pero ambos sistemas hablan el mismo lenguaje (código/información), la integración física es una consecuencia lógica. El cyborg representa una homeostasis extendida, donde la técnica ya no es algo externo que "usamos", sino una prótesis que ayuda a mantener el equilibrio del sistema humano-máquina.

Una de las tesis más provocadoras de K. Hayles es que, en la cultura digital, el cuerpo se ha convertido en un *portador de información*. Pero ella critica la visión cibernética que concibe la mente como "pura información" separable del cuerpo. Propone, en cambio, una "encarnación informada" (embodied information) donde la información no existe sin un soporte material. Todo proceso informacional está situado en un cuerpo —humano, tecnológico o biológico. De este modo, Hayles defiende una *ontología encarnada,* donde la subjetividad posthumana surge de la interacción dinámica entre códigos, organismos y máquinas.

Hayles rastrea la genealogía del dualismo mente/cuerpo en la historia de la cibernética. En los años 40 y 50, la teoría de la información (Shannon, Wiener) y la inteligencia artificial promovieron la idea de que la mente podía reducirse a un conjunto de patrones informacionales. Ella denomina esto "la ficción de la desmaterialización", que lleva a imaginar exageradamente que la conciencia como algo que puede descargarse o copiarse

influir en el mundo más allá de la subjetividad antropocéntrica tradicional, principalmente en su obra conjunta *Mil Mesetas* (1980).

en una máquina[274]. Contra esta tendencia, Hayles afirma que la subjetividad es emergente y corporal, no una entidad abstracta.

Hayles describe la subjetividad contemporánea como "distribuida cognitivamente", es decir, las máquinas, los algoritmos, las redes neuronales y los cuerpos humanos colaboran en la producción del pensamiento y la acción. Esto implica una redistribución de la agencia, que ya no pertenece sólo al individuo, sino a sistemas híbridos humano-tecnológicos. En consecuencia, el "yo" posthumano es un nodo dentro de un entramado de procesos informáticos, biológicos y sociales.

Hayles no reduce el posthumanismo a una descripción tecnológica, sino que le da un alcance ético y político. Si la subjetividad está distribuida entre humanos y no humanos, la responsabilidad también debe pensarse en red. El posthumanismo propone una ética de la co-agencia y la interdependencia, donde los sistemas tecnológicos y biológicos se piensan como *continuum* y no como dominios separados. Esto abre la posibilidad de una política del cuidado y de la sostenibilidad, frente a la instrumentalización tecnocapitalista del cuerpo y de la información.

Para Hayles "convertirse en posthumano", por lo tanto, no es abandonar lo humano, sino redefinirlo en términos relacionales, corporales y tecnológicos. Se trata de reconocer que nunca fuimos enteramente "humanos" en el sentido clásico: siempre hemos sido sistemas híbridos, encarnados y mediados por la técnica. Su pensamiento constituye, por tanto, una ontología relacional de la existencia, donde la frontera entre lo humano, lo técnico y lo natural se vuelve porosa y dinámica.

Yuk Hui, por otro lado, conecta todo esto con su teoría de las múltiples cibernéticas, y en la cual sostiene que no hay una sola racionalidad técnica universal, sino cosmotécnicas plurales. El autor de *Recursividad y Contingencia* (2019) distingue tres grandes "regímenes" o genealogías de la cibernética, que no son meras etapas históricas de las técnicas, sino ontologías implícitas de la relación entre vida, máquina, conocimiento y mundo. Estas tres etapas son:

[274] Esta es una de las ilusiones extremas del transhumanismo de Kurzweil (2021).

a) Cibernética mecanicista o de control y retroalimentación. El fundador de esta primera cibernética es Norbert Wiener, y los conceptos claves de ésta primera fase son: el feedback, la homeostasis, el control, la información, y el sistema cerrado. A nivel "ontológico" esta cibernética concibe el mundo como sistema regulable por retroalimentación, y al ser vivo como una máquina, y ambos son formalmente equivalentes como sistemas de control. El sujeto queda reducido a nodo informacional. Esta cibernética mecanicista o de control es el fundamento del paradigma computacional clásico. Coincide con el humanismo cibernético que piensa al hombre como centro que gobierna sistemas. Este tipo de cibernética es la que fundamenta al Transhumanismo funcional.

b) Cibernética biológica-autopoiética (auto-organización). Los fundadores de esta segunda ola cibernética son Von Foerster, Humberto Maturana, Franciso Varela, Ilya Prigogine. Los conceptos rectores de esta cibernética biológica y autopoiética son: la autopoiesis, la emergencia, la no-linealidad, los sistemas abiertos, y el "segundo orden". A nivel "ontológico" esta cibernética considera que el sistema no solo se regula, sino que *se produce a sí mismo.* El observador forma parte del sistema observado, rompiéndose la ilusión de control total. Las consecuencias filosóficas que se derivan de este salto cualitativo, orgánico y anti mecanicista, es la crisis del sujeto soberano. También se pasa de la idea de la máquina-herramienta a la máquina como proceso vivo. Esta cibernética es la que claramente interesa al "posthumanismo biológico" y a las ecologías que incorporan las técnicas en saliendo se un naturalismo ingenuo.

c) Cibernética recursiva y cosmopolítica o de las múltiples cibernéticas. Es la propuesta original de Yuk Hui. Los conceptos claves son: recursividad, contingencia, cosmotécnica, y pluralidad ontológica. A nivel ontológico para Hui, no existe una sola cibernética universal. Cada civilización articula una relación distinta entre técnica, cosmos y moral. La recursividad no es sólo lógica, sino cosmológica e histórica. Existen múltiples cibernéticas, enraizadas en múltiples cosmologías. Por ejemplo, la cibernética occidental se caracterizó por el dominio, el cálculo, y la optimización. Puede verse en esta descripción la influencia de Heidegger y su concepto de *Gestell*. En cambio, la cibernética china se caracteriza por la correlación de los fenómenos, como se puede apreciar en el concepto budista de interdependencia, la armonización en vez de la contrariedad, y la

resonancia con la energía cósmica que los chinos denominan el qi, y en el taoísmo, el dao (Tao). Esta propuesta de una cibernética recursiva y cosmopolita interesa de sobre manera al posthumanismo ontológico y decolonial, lo que lo lleva a afirmar que no hay una verdad única y universal, ni saberes que sean estrictamente superiores a otros, cosa que se verá reflejado en la epistemología posthumana perspectivista y en el conocimiento situado que defiende. Esta postura cosmopolita de Hui es asumida por Ferrando para plantear un posthumanismo no tecnofílico ni eurocéntrico y pensar la técnica como una ontología histórica plural.

5. El perspectivismo nietzscheano y el conocimiento situado del posthumanismo.

Hay muchos tipos de ojos. Incluso la Esfinge tiene ojos; y en consecuencia, hay muchos tipos de verdades, y en consecuencia no hay verdad alguna

Nietzsche

Si el posthumanismo considera que no hay una Verdad Universal, o verdades absolutas de orden metafísico, ¿quiere decir que su epistemología es relativista? ¿quiere decir que la "ontoepistemología" del posthumanismo filosófico es la misma que la de los posmodernismos postestructuralistas[275]? La respuesta que da Francesca Ferrando a estas preguntas es que no. El relativismo no deja de ser binario, pues "relativo requiere otro término para la comparación, su contraparte es "absoluto". En otras palabras:

> "relativo es parte de un dualismo, de manera que un cambio de paradigma hacia el relativismo puede verse, estructuralmente, como el otro lado de lo que trata de relativizarse" (...) La dicotomía absoluto / relativo es fácilmente accesible como polos opuestos, pero un polo no puede tratarse sin el otro: se apoyan entre sí en una relación de necesidad" (Ferrando, 2023: 251)

[275] El posestructuralismo es un movimiento filosófico y crítico de finales del siglo XX que surge como reacción al estructuralismo, cuestionando la idea de estructuras fijas y significados estables para la cultura y el lenguaje. Enfatiza la incertidumbre del significado, la construcción social de la identidad y el poder inherente al discurso, rechazando oposiciones binarias y buscando desentrañar cómo el poder y las ideologías moldean el conocimiento, la cultura y al sujeto. Autores clave de este movimiento son Delueze, Foucault, Derrida, Lyotard y Butler

La vieja paradoja lógica que afirma dogmáticamente que "todo es relativo" o su contrario, que no "existe una verdad absoluta", es una verdad absoluta tratando de enfatizar lo relativo. En lugar de un relativismo, el posthumanismo -al rechazar todo dualismo- se inscribe, más bien, en un perspectivismo que considera más adecuado para dar cuenta de la complejidad de las múltiples realidades con las que nos encontramos, ensambladas de modo rizomático[276].

El perspectivismo implica miradas múltiples, y sin centro jerárquico que las avale y las sostenga, que se encuentra en muchas de las cosmovisiones antiguas y ancestrales de los pueblos no occidentales. Tanto en las culturas amerindias como en las orientales tradicionales está presente el perspectivismo. Se trata de saber que la realidad puede ser vista desde múltiples puntos de vista, donde no hay uno que absorba a los demás. Se trata, también, de una ética que borra la dicotomía yo / otro que pone a los dos polos en tensión y hasta en una rivalidad letal. La no-dualidad, como sostiene el budismo, por ejemplo, significa que las relaciones humanas y con el resto de lo seres y las cosas que pueblan el mundo, no se establecen sino desde una apertura compasiva que no se pierde, ni se aferra en la visión de la individualidad del ente, sino que es sensible a su falta de fundamento, es decir, a su vacuidad constituyente como a las condiciones que la hacen existir[277].

En la tradición del pensamiento occidental, el perspectivismo encuentra sus raíces filosóficas particularmente en Nietzsche. Pero antes de considerar la idea en Nietzsche, tomemos en consideración la etimología presente en el término "perspectivismo". En latín el prefijo *per* significa "a través", y el verbo "*specere*" significa "mirar a". Ahora bien, ese "mirar a" no sólo se reduce a una mirada física, sino que también alude a una percepción o a una perspectiva situada, que al estar "situada" conlleva experiencia y corporización. "Mirar" desde una perspectiva significa mirar desde un punto de vista, desde una experiencia, desde

[276] En *Mil mesetas* (1980), Gilles Deleuze y Félix Guattari proponen el concepto de *rizoma* como una figura ontológica, epistemológica y política que se opone a los modelos jerárquicos, arborescentes y genealógicos del pensamiento occidental. El rizoma, en cambio, niega los orígenes trascendentes, los centros organizadores, las totalidades cerradas y los sujetos unitarios.

[277] La relación onto-ontológica entre vacuidad y el aparecer del fenómeno en el budismo lo trataremos en detalle en el cap.5.

un lugar, desde una subjetividad, desde una cosmovisión, incluso, desde una temporalidad. Es interesante y curioso que las palabras latinas *species* y *speculum* (espejo/conjetura) también derivan de *specere*.

En la *genealogía de la moral* (2003), en el tercer ensayo del capítulo 12, Nietzsche escribe:

> Así pues, en adelante protejámonos mejor, señores filósofos, de esas viejas y peligrosas fábulas conceptuales que ha urdido un "sujeto de conocimiento puro, carente de voluntad, de dolor, intemporal.; protejámonos de los tentáculos de conceptos contradictorios tales como "razón pura", "espiritualidad absoluta", "conocimiento en sí": estos conceptos siempre exigen pensar un ojo que no puede pensarse, un ojo que no debe tener absolutamente ninguna dirección, con el que deben quedar maniatadas, deben faltar las fuerzas activas e interpretativas que, empero, son las únicas capaces de hacer que ver se convierta en ver algo; estos conceptos siempre exigen pues, un pseudoconcepto de ojo y una contradicción. *Sólo hay un ver perspectivista*, *sólo un "conocer" perspectivista*[278]; y cuanto más dejamos hablar a los afectos acerca de una cosa, cuantos más ojos, ojos diversos, sepamos emplear para la misma cosa, tanto más completo será nuestro "concepto" de esa cosa, nuestra "objetividad" (Nietzsche, 2003: 165).

Un "ver" y un "conocer" perspectivista que deja hablar los afectos acerca de una misma cosa[279], solo así nuestro "concepto" será "completo". El perspectivismo sitúa el acto de conocimiento en una *perspectiva específica*, que no adopta una postura universalizada, homogeneizada y apta para todo, que oculta sus prejuicios y estructuras de poder desde donde ejerce su mirada niveladora, escrutadora y sancionadora. El perspectivismo valora la pluralidad de visiones para ofrecer una imagen más comprensiva, sin que esta pluralidad de visiones implique necesariamente un eclecticismo ingenuo.

El perspectivismo nietzscheano implica una hermenéutica antipositivista donde "no hay hechos, sólo interpretaciones" (Nietzsche, 2011). El mismo sujeto es pensado hermenéuticamente y no como un dato objetivo. Para Nietzsche el proceso de adquisición de

---

[278] Los subrayados son nuestros.

[279] La *cosa* aquí no solo se debe referir al ente, o cualquier fenómeno, sino a la *cosa* en su misterio, es decir, a la cosa como lo que no se agota, ni se deja atrapar en ningún concepto, en ninguna representación. Este "misterio" va desde la "cosa-en-sí" kantiana, hasta la cosa en Heidegger, por ejemplo, en la expresión: "la cosa da qué pensar". En el budismo la cosa es vacuidad. Ver: Hopkins, Jeffrey. (2021).

conocimientos se corresponde con el proceso de autoconocimiento. Una "autopoiética" del conocer perspectivista donde "conocer" al otro, por ejemplo, refleja el proceso de "conocer al yo".

El perspectivismo también implica que conocer el mundo es aceptar que es cognoscible, pero en tanto que es interpretable. No hay un sentido último y definitivo detrás de las interpretaciones y del conocimiento perspectivista. Puede haber incontables interpretaciones, incontables sentidos. Para Nietzsche, y es lo que el posthumanismo recoge, no hay verdades absolutas que alcanzar, sino, perspectivas situadas.

Sin embargo, la expresión "no hay hechos, sólo interpretaciones" debe tomarse con cuidado por el posthumanismo filosófico, al decir de Ferrando. Si bien se impugna la noción positivista de "hecho", como algo "absolutamente objetivo", esto no significa que la noción de "hecho" deba ser descartada completamente. Para la epistemología situada del posthumanismo, un "hecho" desde el punto de vista perspectivista, los hechos pueden verse (los muchos ojos) "como un paisaje integrado de todas las perspectivas materiales relacionadas a un nodo factual específico" (Ferrando: 255)

La pluralidad es fundamental en el posthumanismo filosófico, así como el perspectivismo nietzscheano. De este modo, el posthumanismo anuda epistemología y ética, en cuanto al estar situado el proceso de conocer con múltiples ojos, estamos al mismo tiempo respetando, no sólo los puntos de vista de la mirada, sino también el *locus* desde donde se mira, la experiencia situada, el territorio encarnado en cuerpos y hábitos, abraza la diversidad. Esto no significa que el posthumanismo sea tolerante y permisivo a todos los puntos de vista, a todos los decires, y sobre todo, al "opinismo" desvergonzado que invade las redes sociales con sus montos de ignorancia, odio e intolerancia generalizada. Que haya múltiples y situados / encarnados puntos de vista, eso no significa que se incluya la postverdad, el cinismo, la hipocresía y la manipulación consciente. El pluralismo situado y la diversidad cultural no implica el engaño y el deseo de dañar a los "otros" humanos, los "otros" animales, al "otro" de la naturaleza, porque más que ser "otros" separados e individuales, son "otros" relacionales, donde el daño a uno de esos nodos, afectan a toda la red de relaciones: "El

pluralismo, con su énfasis en la *coexistencia respetuosa*[280]de distintas perspectivas, individuos, grupos y sistemas, se encuentra en el corazón del posthumanismo filosófico" (Ferrando: 255 - 256).

Que el conocimiento está situado significa que el "punto de vista" o de partida de cada ser humano se produce desde una visión del mundo, desde un punto de vista específico, el cual es informado por su corporeidad, sus experiencias individuales y sus estructuras sociales y culturales, así como sus creencias religiosas y sus decisiones políticas, entre otros factores (Ferrando: 256). Hay que advertir que un conocimiento situado y perspectivista en el caso de los humanos y pueblos oprimidos, marginados o colonizados, se componen, al menos, de dos mundos, el "propio" de pertenencia y el del "amo", colonizador o no, que impone sus valores y saberes al del subalterno y que, si quiere ser tomado en cuenta, reconocido por el poder hegemónico, debe aceptar o asimilarse.

Es el caso de los pueblos indígenas de Latinoamérica que pueden ser, a la vez, de un modo sincrético animistas, politeístas, chamanes y católicos o cristianos, creen en la redención por la cruz, y en la sacralidad de la Pachamama. Van a misa y participan de los rituales del Inti Raymi, donde se venera al dios sol celebrando el solsticio de invierno. Un "biculturalismo" anudado entre poderes vigentes y resistencias culturales que también se halla en la modernidad social como en el caso de las mujeres, los negros, los latinos, los jóvenes alternativos, etc. En estos casos, el posthumanismo político los considera más "objetivos" en la medida en que en su mirada reúne más perspectivas y puntos de vista que el que se encuentra en el centro hegemónico. En tal sentido las resistencias político-culturales de los pueblos marginados o de sujetos subalternos tendrían -teóricamente- más comprensión hermenéutica para adoptar posturas emancipatorias. Decimos "teóricamente" porque en la práctica sucede que muchos pueblos e individuos olvidan sus raíces o van perdiendo sus referentes culturales como la lengua vernácula, sus religiones y rituales, saberes y conocimientos diferentes debido a la "a-culturización" forzada y constante, como a la debilidad de las transmisiones que van perdiendo fuerza de generación en generación. Este "hecho" histórico lleva al posthumanismo ético-político a proponer pedagogías de la

[280] El subrayado es nuestro.

memoria, e interculturalidades transversales y dinámicas que mantengan vivos los acervos patrimoniales y ancestrales de los pueblos.

Estas posturas ético-políticas del posthumanismo filosófico se ha venido alimentando y nutriendo de las epistemologías feministas y sus críticas radicales al patriarcado y sus valores de referencia: "La epistemología feminista, con su comprensión ontoepistemológica de la corporeidad y el contexto, ha contribuido enormemente a su desarrollo" (Ferrando: 256).

Ahora bien, la ontoepistemología del posthumanismo no se reduce al perspectivismo entre humanos, que de quedarse ahí no sería sino otra variante novedosa del esquema cognitivo del antropocentrismo. Debe también incluir el acceso a perspectivas no humanas implicadas en la relacionalidad del mundo compartido con otras especies:

> Acceder a perspectivas no humanas implica tomar en consideración la existencia de otras especies, sus necesidades, hábitos y coevolución, en relación con nuestra especie, así como con cualquier otra. Significa escuchar sus mensajes, que pueden no ser verbales o intelectivos, pero no por ellos menos claros (Ferrando: 257)

Ferrando se está refiriendo en esta cita a la escucha atenta y comprensiva de los otros "modos y formas de comunicación" que representan los diferentes animales y la naturaleza misma: los cantos de las ballenas, los "gritos" y "gestos" de monos, el vuelo sincronizado de los pájaros, e incluso, el rugir de la tierra, de los elementos, de los árboles en el bosque tupido[281], de los innumerables sonidos de la selva. Estas miríadas de formas y modos comunicativos reclaman nuestra percepción atenta, cuidadosa y comprensiva, más aún cuando claman los llamados de auxilio ante la deforestación, el desplazamiento, y la extinción de especies y ecosistemas completos.

Llama la atención -en este contexto- cómo Heidegger, por ejemplo, describe los elementos de la tierra y el fulgor del paisaje montañoso en contraste con los ruidos de la

[281] Un libro de referencia en el posthumanismo ecológico es Eduardo Kohn (2021); Jane Bennett (2022); Anna Lowenhaupt Tsing (2023).

ciudad, en su texto *Paisaje creador: ¿Por qué permanecemos en la provincia?* (1934) donde el pensador describe con una intensidad poética -que le viene probablemente de la admiración que profesaba por los poetas románticos-, la relación entre su trabajo de pensador en la cabaña situada en Todtnauberg y la naturaleza que le rodeaba y le acogía:

> La pesadez de la montaña y la dureza de la roca primitiva y ancestral, el crecimiento contenido de los abetos, el lujo luminoso y sencillo de los prados florecientes, el murmullo del arroyo de la montaña, la austera simplicidad de los llanos totalmente recubiertos de nieve; todo esto se agolpa y vibra allá arriba a través de la existencia diaria ("das tägliche Dasein"). Cuando en la profunda noche del invierno una furiosa tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno al refugio ("die Hütte") y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la Filosofía[282] (Heidegger, 2014)

Esta sensibilidad afinada en el silencio meditativo del pensador alemán es uno de los ejemplos posibles de lo que se quiere decir con ese estar atento a los llamados de la naturaleza, sea este llamado de regocijo, temor y temblor, o de auxilio y necesidad. El perspectivismo ontoepistémico de posthumanismo filosófico que enseña cultivar una sensibilidad comunicativa con la interconectividad vitalista entre ecosistemas naturales, humanos y tecnológicos abre las puertas a todos los diálogos con el pensamiento ecológico post antropoceno, como a los saberes ancestrales chamánicos que siempre vieron la interdependencia humano-animal-naturaleza con los ojos del águila, del jaguar, a través de la mediación de una planta / medicina sagrada[283] o de los sonidos de la tierra y el cosmos.

[282] Se sabe que en 1933 se le ofreció a Heidegger, por segunda vez, una cátedra en la Universidad de Berlín. El filósofo decidió rechazar el ofrecimiento y quedarse en Friburgo, es decir, en la provincia. Para justificar tal decisión escribió el texto en mención. (Xolocotzi, 2022)

[283] No hay cultura milenaria, desde la antigua India, China, Egipto, Mesopotamia y Grecia a la actualidad de las culturas de origen chamánico que sobreviven aún, que no haya conocido el papel ritual de las "plantas sagradas" en la revelación o gestación de conocimientos y saberes especiales que fueron asimilados por métodos completamente diferentes al método científico experimental del occidente moderno. Un clásico que popularizó la temática entre antropólogos como Walter Goldschmidt y Josep Maria Fericgla, escritores como Octavio Paz, e incluso doctores en filosofía como Theodore Roszak, fue el célebre libro *Las enseñanzas de don Juan*, de Carlos Castaneda. Esa obra tuvo sus defensores y críticos acérrimos, pero tuvo la virtud de poner sobre el tapete la discusión sobre la autenticidad de las prácticas chamánicas en la actualidad. Sobre el papel de las "drogas sagradas" en la antigüedad nos remitimos a Carlos G. Wagner (2023). E.R. Dodds (2019).

5.1. Siempre fuimos posthumanos.

Esta es una expresión que a primera vista puede sorprendernos, ¿cómo que siempre hemos sido posthumanos? ¿No se supone que el posthumanismo es una corriente de pensamiento, relativamente jóven, que recién ahora en el siglo XXI empieza a despegar con fuerza inusitada y amplitud de miras, cuestionando la tradición metafísica de Occidente, el humanismo antropocéntrico, el pensamiento dualista, patriarcal y binario que nos legó la modernidad ilustrada? Si, pero, por esa misma razón, al entrañar el posthumanismo un cuestionamiento radical a la visión epistemológica de Occidente, a sus "ontologías regionales (Heidegger) que separaban en estancos categoriales u ónticos los dominios que debían ocupar los "saberes expertos" y sus objetos de referencias, -fracturando, segmentando, seccionando el continuo de relaciones simbióticas entre naturaleza-cultura-, el posthumanismo amplió la mirada no sólo de nuestro mundo diverso y cosmopolita, sino a un "multiverso"[284] que se expresa en un espacio multidimensional y en tiempos y temporalidades que dejan de ser concebidas únicamente como lineales, progresivas y teleológicas, para convertirse también en cíclicas, retroactivas, propias de un "futuro-anterior"[285].

Desde esta óptica fractal[286] y rizomática se descubre y se revaloriza el pasado y sus continuidades-discontinuidades epocales. En tal sentido, vemos que "siempre hemos sido posthumanos, que desde antiguo, el hombre y la humanidad, sus culturas y civilizaciones se han co-constituídos en intercambios simbólicos y prácticos con los misterios celestiales, las

[284] Para Francesca Ferrando (2023a) la hipótesis cosmológica formulada por astrónomos y físicos de un *multiverso* entraña por sí misma, tanto la descentralización definitiva de lo humano como la deconstrucción final de todo dualismo.

[285] El "futuro-anterior" no es sólo una figura verbal que sirve para expresar probabilidades y suposiciones en el pasado, conjugando el futuro. Es también un tiempo lógico no lineal que se emplea en la teoría psicoanalítica para dar cuenta de las relaciones psíquicas o mentales que hace el paciente en el diván cuando quiere referirse a sus recuerdos fantasmáticos de sucesos traumáticos que pudieron o no haberse producido. El" futuro-anterior" también se usa en la literatura de ciencia ficción para especular creativamente sobre los viajes en el tiempo y el problema de conjurar las consecuencias catastróficas y paradojales que un protagonista encuentra si viajando al pasado, se reúne consigo mismo siendo más joven, o por accidente mata a su padre.

[286] En filosofía, un fractal representa la idea de que patrones complejos y aparentemente caóticos en la realidad, desde la naturaleza hasta la psique humana, se forman a partir de la repetición de una estructura simple a diferentes escalas (autosimilitud). Se utiliza para comprender la interconexión entre lo simple y lo complejo, lo ordenado y lo caótico, sugiriendo un orden subyacente en el universo y desafiando las visiones euclidianas tradicionales, conectando la mente con la estructura del cosmos. El fractal es un concepto eminentemente posthumano.

fuerzas naturales, con los animales míticos o reales y con la tierra misma, la Gran Gaia[287] que nos acoge, nutre y ampara.

Cuando Ferrando (2023a) afirma que "siempre hemos sido posthumanos" está diciendo que no somos sujetos que ahora *devienen* posthumanos por la tecnología. Siempre fuimos procesos, devenires, ensamblajes. El error transhumanista, por ejemplo, es pensar en una superación lineal del "humano", cuando el "humano" nunca fue una esencia cerrada. Ferrando lo formula como una condición ontológica retrospectiva: el posthumanismo no anuncia un futuro, sino que revela una verdad estructural del pasado y del presente.

Que "siempre hemos sido posthumanos" denuncia que el humanismo reificó una figura del hombre que nunca existió ontológicamente. Que la subjetividad humana es desde siempre técnica, relacional, más-que-humana. Que la actual era tecno-científica no crea lo posthumano, sino que lo desvela, y que el posthumanismo es una ontología del devenir y del descentramiento, no una utopía de mejora.

También advierte que la técnica y las tecnologías no son un añadido posterior y evolucionado, sino constitutiva del proceso de hominización. que los lenguajes que hablamos, las herramientas que usamos, las diversas escrituras que inventamos, que la memoria externalizada en soportes -desde las tablas de arcillas a la Tablet-, como los algoritmos algebraicos y digitales siempre han sido ensamblajes tecno-biológicos. Por tanto, la supuesta ruptura actual que dicen haber entre la IA, o las biotecnologías, sólo hace visible una estructura ontológica antigua. "Siempre hemos sido posthumanos" significa: siempre hemos sido seres de exteriorización, de prótesis, de mediación técnica.

Nunca existió un "humano puro", su identidad humana siempre fue híbrida, relacional, co-constitutiva. El "anthropos" es un efecto de dispositivos ontológicos,

[287] Filosóficamente, que la Tierra sea Gaia significa verla no como una roca inerte, sino como un super organismo vivo y auto-regulado (la Hipótesis Gaia formulada por James Lovelock a finales de los años 60), donde todos los elementos (rocas, océanos, atmósfera, vida) están interconectados en un sistema complejo que mantiene condiciones óptimas para la vida, similar a un cuerpo con homeostasis, lo que implica una visión holística y ecológica profunda donde la humanidad es parte integral, no dueña, de un sistema mayor. El posthumanismo refrenda esta visión al considerar que la tierra, con su biosfera, atmósfera, océanos y tierra, actúa como un sistema cibernético que se autoajusta para mantener un entorno habitable.

biopolíticos y técnicos Aquí el posthumanismo con esta aseveración provocativa converge con el antihumanismo de Foucault ("el hombre es una invención reciente") y con la crítica heideggeriana al sujeto como fundamento.

En clave post antropocéntrica, el humano nunca fue el centro ontológico del mundo, sino una forma de vida entre otras. Siempre estuvo imbricado en redes ecológicas, simbióticas, cósmicas, y materiales, a pesar de que la modernidad cercenó y castró esas relacionalidades a favor de una visión acotada, especializada, para el mejor control y dominio de todo lo ente. En este punto el posthumanismo dialoga con los nuevos materialismos y con las ontologías relacionales (Barad, Haraway, Deleuze), donde la identidad surge de interacciones, y no de sustancias. En términos heideggerianos nos aventuramos en decir que el *Dasein* posthumano es un *claro* atravesado por técnicas, animalidades y alteridades constituyentes de sus múltiples modos de ser-el-mundo.

6. El paradigma[288] óntico-ontológico de la relacionalidad posthumana.

De lo visto y explicado hasta aquí sobre las premisas filosóficas posthumanistas podemos deducir que la "clave" onto-epistémica del posthumanismo es la "relacionalidad". Se trataría de una especie de paradigma teórico-metodológico, y ético-cognitivo de repercusiones políticas de gran calado, que investiga la "realidad" desde múltiples visiones (científicas, sociales, trans-culturales, estéticas) y desde diversas tradiciones (occidentales, orientales, africanas, latinoamericanas) que nutren de modos dinámicos y cambiantes su epistemología pluralista "para lograr perspectivas más amplias, de acuerdo a la ontología posthumana y su desafío radical a los límites taxonómicos de la vida" (Ferrando: 193).

[288] Asumimos filosóficamente el concepto de paradigma como un modelo, patrón o conjunto de ideas fundamentales (ontológicas, epistemológicas, éticas) que una comunidad de corte científica o filosófica comparte. Si bien, el paradigma khuniano es una "constelación" de creencias, valores, técnicas y métodos compartidos por una comunidad científica, y que acepta sin cuestionar, nosotros lo tomamos como el "conjunto de ideas" que están definiendo cómo se ve e interpreta la realidad actualmente, qué preguntas son válidas y cómo se busca el conocimiento y la verdad en la era posthumana. En estricto rigor el posthumanismo sería un *paradigma* en construcción epistémica, que se está consolidando de modo colectivo y relacional.

Pero la "relacionalidad" no se limita a ser de carácter epistémico o académico, sino que lo es, sobre todo, ontológico. En el posthumanismo crítico y filosófico, la "relacionalidad" no significa simplemente "que todo está conectado", sino que se ha constituido en una tesis ontológica fuerte: los entes no son, ante todo, sustancias autosuficientes que luego entran en relaciones; más bien, son lo que son en y por redes de relaciones, co-constituciones e interdependencias materiales, semióticas, técnicas y ecológicas. Dicho de manera condensada, la relación no es un accidente que sobreviene a una identidad previa y sustantiva, la *relación* es condición de individuación y sentido.

6.1. De la ontología mecanicista a la ontología relacional posthumanista.

La ontología moderna dominante (cartesiano-kantiana en sus variaciones) tiende a pensar que primero hay sujetos y objeto o sustancias / cosas / individuos, y después hay relaciones, contactos, conocimiento, uso, causalidad, en definitiva, comunicación entre los entes que previamente han sido objetivados -cosificados- ya sea por vía de la percepción mundana o por medio del mismo método de investigación científica positivista.

El posthumanismo crítico invierte el orden afirmando que no hay individuos plenamente constituidos "antes" del vínculo, los individuos *emergen* de procesos relacionales ya sea de tipo biológicos, técnicos, sociales, discursivos, o afectivos. Por eso, la "relacionalidad" implica una ontología procesual y no sustancialista donde el *ser* se entiende como devenir-con (co-constitución).

Sin embargo, debemos tener cuidado de no confundir "interacción" con "co-constitución" o" co-originación". La "interacción" supone dos entidades ya dadas que se afectan desde fuera. Mientras que la "co-constitución" o "co-originación", las entidades se delimitan y adquieren perfil *en el mismo proceso* relacional. El punto ontológico es que la relación produce, genera o "crea" las fronteras perceptivas o epistémicas qué cuentan como "cuerpo", "sujeto", "objeto", "medio", "dato", "artefacto" y no solo las conecta. Un punto decisivo para tomar en cuenta es que el lenguaje representacional cumple un papel "cosificador" en la primera visión interaccionista, pues la palabra al nombrar o etiquetar la

“cosa” -percibida como sustantiva- confirma esa falsa percepción al atribuirle un significado convencional[289]:

> La nada nunca es nada, de la misma manera que tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el propio ser, a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que *se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto*[290]. Heidegger (1995).

El paradigma de la relacionalidad en vez de ver a un individuo como un átomo metafísico, una entidad asumida substantiva por su mera presencia, ya sea perceptivamente, utilitariamente, o intelectivamente, piensa al individuo un “objeto” como el resultado metastable de un proceso de individuación (Simondon, 2015), que conserva una dependencia constitutiva respecto de su entorno, ya sea este entorno tecnológico (la infoesfera), o con otros seres vivientes (bioesferas) o regímenes de significación (mundos). Esto desplaza la pregunta ontológica desde “¿qué es X en sí?”, hacia “¿por qué entramados de relaciones constituyentes se individua X, y en qué condiciones se estabiliza como ‘X’?”

Fue Bruno Latour (2005) quien aportó decisivamente a la racionalidad posthumana al desmantelar la dicotomía humana/no-humano, proponiendo su Teoría del Actor-Red (ANT), que ve la realidad como redes de actantes (humanos y no-humanos) interconectados. Así mismo criticó la Modernidad por ignorar las entidades "híbridas" (mezclas de naturaleza y cultura), llegando a defender un "Parlamento de las Cosas" donde objetos y entidades no-humanas tienen agencia y responsabilidad en la construcción de lo real, abriendo camino a una subjetividad ampliada y ecológica.

En lugar de centrarse solo en humanos, la ANT analiza redes donde humanos, objetos, instituciones, ideas y hasta entidades naturales actúan y se influyen mutuamente, formando "colectivos". Para Latour un *actante* es todo lo que actúa o influye en un proceso cualquiera,

---

[289] Desde Heidegger, podemos decir que el lenguaje representacional captura al ente como algo que simplemente "está ahí" frente a un sujeto, despojándolo de su sentido relacional y existencial. El lenguaje representacional cosifica al ente al transformarlo en un *objeto* disponible y calculable. En lugar de ser la "morada del ser", el lenguaje se degrada a una técnica o herramienta de información y comunicación. Al usar palabras sólo como signos para designar cosas, se oculta la capacidad del lenguaje para "abrir" mundos. Para Heidegger, en cambio, el pensamiento poético (*dichtung*) es la vía para superar la cosificación porque no intenta "atrapar" al objeto, sino dejar que el ente se manifieste en su propia esencia. (Heidegger, 1990, 2010)

[290] El subrayado es nuestro.

sea humano o no-humano, desde una pistola, un virus, una ley. La existencia de los *híbridos* confirma que la separación estricta entre naturaleza y cultura es una falacia. Lo real es una mezcla constante de ambas, que la Modernidad intentó separar y purificar sin éxito. Latour argumenta que la idea de un mundo puramente moderno, separado de la naturaleza, es un mito. Paradójicamente, la Modernidad generó tecnologías y redes tecno-sociales de todo tipo que nos conectaron más profundamente con el mundo no-humano. De ahí que el autor de *Nunca fuimos modernos* (2007) proponga una simetría radical que trate a humanos y no-humanos con la misma lógica analítica, sin privilegiar lo social (humanocéntrica) sobre lo natural.

Para Latour la *agencia* no reside sólo en los sujetos humanos, sino que se distribuye a través de estas redes, permitiendo pensar en una acción compartida entre humanos y no-humanos. Al incluir a los no-humanos como actores, Latour desafía la visión centrada en el ser humano, fundamental para el pensamiento posthumano. Su trabajo también se volvió crucial para entender el Antropoceno, ya que permitió analizar las interconexiones entre tecnología, sociedad y ecosistemas, proponiendo - como salida- una subjetividad situada en un entramado ecológico más amplio.

Volviendo al concepto de relacionalidad, conviene distinguir, al menos, cinco sentidos operativos que a menudo se superponen:

a) La relacionalidad ontológica constitutiva, donde la relación *hace ser*, es decir, constituye identidades y fronteras. Por ejemplo: el "humano" no es una esencia sino un *nodo estabilizado* entre biología, técnica, lenguaje, instituciones, afectos, ecologías, economías, etc. Esta relacionalidad ya lo pudimos advertir en el concepto de dispositivo en Foucault y Agamben.
b) Relacionalidad material-semiótica, donde lo material y lo simbólico no son dos capas separadas; co-producen mundo. En este aspecto el lenguaje representacional es reemplazado por los lenguajes poético-discursivos, y más radicalmente por los lenguajes algorítmicos en los cuales la programación y la manifestación conforman una unidad semiótica. Aquí, las tecnologías, los discursos, los imaginarios, las infraestructuras y los cuerpos forman un mismo campo de co-determinación.

c) Relacionalidad ecosistémica (interdependencia viviente), donde "lo viviente" es un conjunto de relaciones (microbioma, nicho, simbiosis, coevolución). Lo "individual" se entiende como holobionte o como sistema acoplado a un ambiente.
d) Relacionalidad tecnogénica (humano-técnica), donde la técnica no es un instrumento externo sino una estructura perceptiva, forma parte de la memoria, y la atención, tiene agencia, y comparte o co-determina la temporalidad humana. La subjetividad es socio-técnica, es decir, que se produce en relación con los dispositivos, las plataformas, y las arquitecturas de información.
e) Relacionalidad ético-política (responsabilidad situada), donde si el ser es co-constitución, la ética no puede fundarse en un sujeto soberano abstracto. La responsabilidad se formula como *accountability* por las tramas que habitamos y reproducimos, qué relaciones sostenemos, cuáles cortamos, cuáles explotamos.

El concepto de relacionalidad implica una crítica al excepcionalismo humano. El núcleo crítico del posthumanismo es que el humanismo clásico se funda y opera con tres supuestos: 1) el supuesto de que el ser humano es autónomo y, por lo tanto, fuente soberana de sentido y valor. 2) que los seres humanos viven separados de la naturaleza y por medio de la cultura, que los humanos no son animales silvestres, que hay una distinción entre el sujeto y el objeto, y que la mente no es el cuerpo. 3) A partir de todo 1 y 2 debe establecerse una jerarquía donde lo humano sea la medida y fin de todas las cosas, y lo no humano como medio que sirve a un fin.

La relacionalidad posthumana desmonta estos supuestos antropocéntricos al deconstruir y disolver la autonomía del sujeto moderno en agencias distribuidas. El "yo", para el posthumanismo es un *efecto* de prácticas, tecnologías, vínculos y normatividades. Así mismo, crítica las separaciones por categorías o ámbitos referidos a objetos acotados de conocimiento, y las reemplaza por "ontologías híbridas", donde lo humano aparece como *más-que-humano*. Por último, desde un enfoque ético-político, rechaza las jerarquías verticales dando valor y vulnerabilidad a todas las formas de vida, redistribuyendo las

valoraciones donde emergen comunidades de destino, sean estas, ecológicas, multispecies, o tecno-políticas.

Una ontología relacional exige también un giro epistemológico. Si el sujeto no es un punto de vista "desde ninguna parte", entonces todo conocer es parcial, encarnado, históricamente situado, atravesado por instrumentos, lenguajes, instituciones. Esto no equivale a relativismo como ya lo mencionamos antes. La objetividad se redefine como una responsabilidad por el modo de producción del conocimiento, responsabilidad que consiste en cuidar y estar atento a las condiciones desde las cuales se produce el conocimiento, las mediaciones que intervienen en esa producción de conocimientos, las exclusiones que se derivan de los enfoques y de las metodologías empleadas.

Metodológicamente, el análisis posthumanista tiende a preguntar cosas como: ¿Qué prácticas material-discursivas hacen que algo cuente como "dato", "riesgo", "cuerpo normal", "inteligencia", "naturaleza", "recurso" ?, ¿Qué dispositivos (técnicos, jurídicos, científicos, económicos) estabilizan esas fronteras?, ¿Qué formas de vida y qué no-humanos quedan inscritos, incluidos o olvidados?

7. Relacionalidad y subjetivación.

En clave foucaultiana, la relacionalidad, al negar que no haya un sujeto previo que luego sea gobernado, lo que sí hay son procesos de subjetivación, procesos que operativizan prácticas, regímenes de verdad, tecnologías del yo, arquitecturas institucionales y mediaciones técnicas que producen formas de experiencia. El posthumanismo amplía el campo de esas mediaciones incluyendo explícitamente no solo instituciones y discursos, sino infraestructuras técnicas, ecologías[291], algoritmos, sensores, plataformas, cadenas de suministro, etc., como participantes de la subjetivación.

[291] El filósofo y psicoanalista francés Félix Guattari hizo un planteamiento que denominó *Las tres ecologías*, concepto que fue desarrollado en su ensayo homónimo de 1989. Esta propuesta sostiene que la crisis ecológica no puede resolverse atendiendo solo al medio ambiente natural, sino que requiere una transformación articulada en tres esferas inseparables que él denomina *ecosofía*: Una *ecología mental (o psíquica)*que se enfoca en la relación del individuo con su propia subjetividad, afectos y deseos. Una *ecología*

Una ontología relacional no es solo descriptiva, pues conlleva compromisos subjetivos, es decir, compromisos subjetivados a tal punto que pueda sostenerse la visión no-dual que requiere la relacionalidad, ni pueda recaer en posturas antropocéntricas que erigen al "yo" como el fiscalizador de lo real, el gran operador del sentido, el juez supremo que legisla y valora, en bases a sus intereses creados.

La relacionalidad exige una *ética de la interdependencia* que comprenda que el daño y el cuidado son efectos de redes interdependientes y no solo como resultado de las decisiones individuales. Exige una *justicia más-que-humana* - en el marco de los derechos e intereses-, propone que se repiense las relaciones entre vivientes, los territorios, las materialidades y el devenir de las generaciones futuras, que no hay que quedarse en el inmediatismo de un presente efímero, y más bien actuar pensando en los futuros posibles. También exige una *crítica del extractivismo*. Si la realidad es co-emerge en sintonía con una infinidad de actantes, el modelo extractivo propio de la modernidad industrial (convertir todo en "recurso") es una violencia ontológica, porque destruye las condiciones relacionales de existencia. Una *ética de la interdependencia* y *de la relacionalidad* pide una *ética de las mediaciones técnicas*, Con Heidegger sabemos que diseñar, desplegar o adoptar tecnologías no es neutral. Sabemos que las técnicas reconfiguran lo que puede un cuerpo, lo que vale como verdad, y qué vidas se vuelven precarias.

Para que la "relacionalidad" no se vuelva un eslogan, conviene cuidar tres errores típicos. El holismo ingenuo presente en clisé como "todo se relaciona con todo". Debemos cuidar de que, aunque haya racionalidad eso no significa que "todo vale", pues un grupo de delincuencia organizada también trabaja en redes interdependientes generando mucho daño a la sociedad humana, y a la naturaleza. No se trata de diluir las diferencias, de neutralizar consecuencias, y justificar causalidades. Hay que especificar qué relaciones, con qué mediaciones, en qué escalas y con qué asimetrías se crean mundos. Otro error del que hay que estar en guardia es el de la "simetría plana" en la cual "humano y no humano son iguales

social que examina cómo nos relacionamos con los demás y las instituciones (el *socius*). Y una *ecología medioambiental* que busque la protección del entorno natural y los equilibrios biológicos del planeta. Esta última no se podría salvar si antes no se producen cambios profundos en las primeras dos ecologías. (Guattari, 2005)

en todo". Por supuesto no se trata de volver a las viejas jerarquías y valoraciones que distinguen lo "superior" de lo "inferior". Hay animales que aportan al medio ambiente de un modo extraordinario como los castores, y hay humanos que simplemente destruyen hábitats naturales y matan animales por deporte, No se trata de borrar responsabilidades, ni de dejar de reconocer que hay poderes. La agencia distribuida no implica una agencia idéntica. Hay diferencias de capacidad, de inscripción y de imputabilidad. Por último, no hay que caer ni en un relativismo escéptico, ni en absolutismos metafísicos. Aquel relativismo que dice "si todo es construcción relacional, nada es verdadero" confunde mediación con arbitrariedad. Las mediaciones son materiales, resistentes, trazables; la crítica es a la "pureza" del conocimiento, no a su validez.

8. La *Cuaternidad* en Heidegger: la ontogénesis de la relacionalidad posthumana.

La cosa hace permanecer la Cuaternidad. La cosa hace cosa al mundo. Cada cosa hace permanecer a la Cuaternidad llevándola cada vez a un morar de la simplicidad del mundo.

M. Heidegger

¿Cómo debemos interpretar filosóficamente el paradigma de la relacionalidad posthumana? ¿Cuál sería la genealogía de este concepto concebido a nivel ontológico? Propongo para ir respondiendo estas preguntas situarnos en el denominado segundo Heidegger o el Heidegger tardío. En sus ensayos de posguerra, como *Mirada en lo que es,* -más conocidas como las *Conferencias de Bremen* (1949)-, *La cosa* (1950) y *Construir, habitar, pensar* (1951) empieza un *giro*[292] desde la analítica existencial de *Ser y tiempo* hacia una topología del ser, donde la verdad se despliega como un acontecimiento espacial y

[292] El *Kehre* —a veces traducido como *el giro*— es uno de los conceptos más discutidos en la obra de Martin Heidegger. No se trata de un cambio brusco ni una renuncia a su pensamiento anterior, sino una *torsión interna*, una reorientación del camino que ya venía recorriendo. En *Ser y tiempo*, Heidegger parte del Dasein para acceder al ser. En el giro, Heidegger invierte la dirección: ahora es el ser mismo el que "acontece" y abre el espacio donde el ser humano puede comprender. En otras palabras, el giro consiste en pasar de una analítica existencial del *Dasein* a una ontología del acontecimiento del ser (*Ereignis*).

relacional. O dicho, en otros términos, cuando el análisis del Dasein y de la estructura del ser-en-el-mundo (propio de *Ser y tiempo*) cede lugar a una meditación sobre el acontecer del ser como *Ereignis* (acontecimiento apropiador). En este horizonte, el mundo ya no es comprendido como correlato de un sujeto representador, sino como el claro (*Lichtung*) en el que se co-pertenecen los ámbitos fundamentales de la experiencia.

Es en el pensar de este horizonte donde surge el concepto de *Cuaternidad* (*das Geviert*) el cual nombra la estructura originaria del aparecer del ser como un juego de copertenencia entre cuatro dimensiones irreductibles: Tierra (*Erde*), Cielo (*Himmel*), Mortales (*die Sterblichen*) y Divinos (*die Göttlichen*). No se trata de cuatro "entes" yuxtapuestos ni de una cosmología simbólica, sino del modo ontológico en que el ser mismo se *reúne* (*versammelt*) y se *da* como mundo. La *Cuaternidad* nombra la estructura del claro donde el ser no aparece como objeto ante un sujeto, sino como un *entre* tensional en el que se articulan:

La Tierra, es decir, lo que se retrae, lo que guarda, oculta y sostiene, la dimensión de la *physis* como fondo inagotable de reserva y resistencia. No es el planeta en sentido geofísico ni la materia prima. La *Tierra* es lo "que sirve de sostén", lo que se cierra sobre sí mismo y se oculta. Es el fundamento nutricio y denso que sostiene toda presencia, pero que permanece esencialmente inagotable y oscuro ante el intento de transparencia técnica.

Luego está *El Cielo*, en tanto el ritmo de los astros, el ciclo de las estaciones, el día y la noche, la apertura del tiempo, aquello que da orientación y destino. Es la dimensión de lo abierto, lo que otorga la medida temporal y espacial a lo que acontece sobre la tierra.

Los Mortales, los humanos en cuanto destinados a morir, es decir, capaces de entablar una relación explícita con la finitud y con el ser, que no busca la dominación, sino el cuidado del "claro" (*Lichtung*). Son los seres humanos, definidos no por su racionalidad biológica, sino por su capacidad de asumir la finitud como muerte.

Por último, *Los Divinos,* los cuales no deben confundirse con el Dios de la teología metafísica (*causa sui*). *Los Divinos* simbolizan la dimensión de lo sagrado, de lo que excede, llama y se ausenta. La huella de la trascendencia en el mundo. Son los "mensajeros de la deidad", aquello que nos recuerda que el ser no se agota en el ente y que existe una dimensión de lo inefable que "hace señas".

La esencia de la Cuaternidad radica en su *perichoresis* o mutua implicación. Ninguna de las cuatro regiones puede ser pensada sin las otras tres. Heidegger utiliza el término *Spiegelspiel* (juego de espejos) para describir cómo cada uno de los cuatro se refleja en los demás, cediendo su propia identidad para que el mundo aparezca como una unidad. La *Cuaternidad* es el *juego de espejos* en el que el mundo se hace mundo, donde el mundo se despliega como mundo, (*die Welt weltet*). Heidegger lo dice así: "El mundo esencia haciendo mundo" (Heidegger, XX:156). Este juego es el *Ereignis* (el acontecimiento-apropiador), el proceso por el cual el ser se dona al hombre y el hombre es reclamado por el ser. *La Cuaternidad* es, por tanto, la configuración misma de la apertura del mundo.

El rasgo decisivo del *Geviert* es su unidad. Cada uno es sólo en referencia a los otros tres. La *Tierra* es Tierra sólo bajo el *Cielo*, habitada por *Mortales* y atravesada por la espera o retirada de los *Divinos*. Los *Mortales* son tales en tanto habitan la Tierra, miden su tiempo bajo el Cielo y permanecen abiertos a lo sagrado[293]. Esta copertenencia constituye el *mundo* en sentido originario, no como conjunto de objetos, sino como una trama ontológica de relaciones. Por ello Heidegger puede decir que el mundo "mundea" (*weltet*) cuando la *Cuaternidad* se reúne.

¿Dónde ocurre la *Cuaternidad*? Heidegger sostiene que el mundo no flota en el vacío, sino que se "reúne" en las *cosas*. En textos como *La cosa* (*Das Ding*) y *Construir, habitar, pensar* (*Bauen Wohnen Denken*), Heidegger muestra que una cosa auténtica —por ejemplo, un puente— no es un objeto funcional, sino un lugar de reunión de la *Cuaternidad*. La "Cosa"

[293] Esta apertura a lo sagrado es uno de los rasgos místico-filosóficos del último Heidegger. Aunque Heidegger desde jovén estuvo relacionado directamente con la religión católica, en la obra de madurez más que hablar de religiones institucionales Heidegger hablará de una relación con lo abierto, con el *lichtung* o luminosidad del claro del ser que no deja de tener connotaciones espirituales o por lo menos poéticas.

es el lugar de reunión del espejear del ser. En su famoso análisis de la jarra, Heidegger explica que la jarra no es simplemente un objeto de consumo, sino una "cosa" (*Ding*) en la medida en que *reúne* (*versammelt*), el juego de cuatro dimensiones que la Cuaternidad conjuga: la jarra reúne la *Tierra* en la arcilla de la que está hecha. Reúne el *Cielo* en el agua de la lluvia o el sol que maduró el vino que contiene. Reúne a los *Divinos* en la ofrenda o libación. Y reúne a los *Mortales* que calman su sed o celebran su comunidad. En este sentido, "la cosa cosifica" (*das Ding dingt*), es decir, hace presente la *Cuaternidad* en un punto concreto del espacio y el tiempo.

Debemos recordar lo que Constantino Espósito (2024) nos dice cuando señala que el *pensar* en Heidegger no forma parte de la razón trascendental -aquella que pone condiciones a priori a la manifestación de las cosas convirtiéndolas en objetos-, "sino que (el pensar) sigue la llamada aún inaudita de la verdad del ser como aquello que el hombre nunca puede poseer, por la razón de que esa misma verdad permanece en el retraimiento, y desde ese lugar llama al pensamiento para que le corresponda" (Esposito, 2024: 180). Es gracias al *pensamiento meditativo* que podemos descubrir y experimentar una relación distinta con las cosas presentes, relación "marcada" por la *cercanía*[294] de las cosas. Se trata de una reanudación del *Umwelt* (estar-en-medio de los entes intramundanos) analizado en *Ser y Tiempo*, una recuperación pero desde otra posición, menos óntica y más ontológica, donde no se pasa de los útiles a la mano (*Zuhandenheit*), los "entes utilizables", a los entes a-la-vista (*Vorhandenheit*) que objetivamos para conocerlos teóricamente, sino que se pasa de la cercanía de las cosas a su "contemplación":

> (...) sólo que ahora la utilizabilidad de los entes debe ceder, o más bien permitir ver la presencia inaparente de lo que es presente, y el estar-en-medio debe ser reconsiderado como el habitar del hombre en la misteriosa cercanía de esta presencia. (Esposito:180)

Esposito afirma que Heidegger llama "cosa" a lo que nos *es* más próximo, al ente que está presente *en cuanto cercano,* de una cercanía que no reconocemos, que se nos escapa,

[294] Heidegger distingue "cercanía" de "distancia", y una "distancia" amplia de "lejanía". La" distancia" es la que genera el pensamiento representacional al tomar distancia de los objetos en el acto mismo de representarlos ante un sujeto, en cambio, la "cercanía" se da en la proximidad con las cosas, en la familiaridad con ellas, al *habitar* con ellas.

que permanece ausente, y en esta ausencia permite la determinación, y por ende, el distanciamiento del ente como objeto (Esposito: 180). Como no podemos mantenernos serenamente en la proximidad con las cosas, perdemos esa "familiaridad misteriosa" del estar entre ellas, y saltamos a la distancia que provoca la representación objetiva:

> Por mucho que los seres humanos hayan acortado cada vez más las distancias gracias a los medios de la tecnología moderna (medios de transporte rápidos, cine y televisión, redes de comunicación, etc.), siguen sin saber en absoluto qué significa esencialmente *cercanía* (Esposito: 181)

En su conferencia sobre *La cosa* de 1951, Heidegger describe la situación preocupante que conlleva la comunicación moderna.:

> Una distancia pequeña no es todavía cercanía. Una distancia grande es todavía lejanía. ¿Qué es la cercanía cuando, pese a la reducción de los más largos trechos a las más cortas distancias, sigue estando ausente? (...) ¿Qué es la cercanía cuando, con su ausencia, permanece también ausente la lejanía? ¿Qué pasa que, suprimiendo las grandes distancias todo está igualmente cerca e igualmente lejos? ¿En qué consiste esta uniformidad en la que nada está ni cerca ni lejos, como si no hubiera distancia? (Heidegger, 1994: 143 - 144)

Como hemos visto en capítulo 2, Heidegger nombró a la modernidad como la *era de la técnica*, una época entendida como la culminación "nihilista" de la metafísica. Pero la *esencia* de la técnica -advierte el pensador de Selva Negra-, no consiste en ser un "mero medio" o instrumento, sino un modo de desocultar o develamiento (*Aletheia*) que hace emerger al ente desde una "provocación" que pone ante la naturaleza la exigencia de suministrar energía que pueda ser extraída[295] y almacenada. Desde la agricultura a la comunicación, la tecnología moderna exige y provoca la naturaleza biofísica y humana como un objeto que hay que utilizar. El aire provee de nitrógeno, la tierra, minerales, las piedras, de joyas, el uranio una bomba atómica; de los trabajadores, rendimiento; de los grupos sociales, comportamientos disciplinarios; del consumo humano, dinero; del condicionamiento digital, extraer información. A todo este conjunto develado por la esencia

[295] De ahí que las técnicas modernas más violentas en contra de la naturaleza sea el extractivismo minero, aunque la lógica de la extracción se encuentra en todos los niveles de la explotación capitalista, e incluso, en la misma investigación científica, que "provoca" a la realidad revelar sus secretos, sus leyes ocultas, su "razón de ser" (*ratio* significa originalmente cálculo) .

de la técnica, Heidegger llamó *Gestell,* una especie de engranaje que exhorta al hombre a "poner", "disponer", "producir".

Retrotrayéndonos a este enfoque heideggeriano sobre la técnica podemos situar la importancia de la cuaternidad. La *cuaternidad* es la respuesta de Heidegger a la consumación metafísica en el nihilismo y al imperio de la técnica moderna como dominio, cálculo y control de todo lo ente. La determinación objetualista presente en las dinámicas comunicativas digitales, la comunicación mediada tecnológicamente, por ejemplo, está haciendo de nuestro vivir en la tierra, de nuestro habitar la tierra, un estar instalados en la "lejanía", a distancias de las cosas, que, en cambio, se encuentran próximas. pero sin ser presentidas. Las cosas dejan de estar próximas a pesar de que se hayan acortado técnicamente las distancias y la "cercanía" sigue ausente. Esto es lo "terrible", el temple de ánimo que caracteriza la era de la técnica.

Esposito (2024) saca una conclusión determinante: "Por increíble que aparezca, para Heidegger el hombre nunca ha pensado hasta ahora realmente "la cosa" (es decir, "lo que es") en su verdadera presencia" (Esposito, 2024: 181). De aquí nace -nos dice Esposito- una fenomenología de la cosa, que Heidegger desarrollará a partir de cosas particulares, "obvias" de nuestra cotidianidad, y elegirá particularmente *una jarra.* (Esposito, 2024: 181). De dicha fenomenología se extrae que la jarra no es simplemente un *objeto* de nuestra representación cognitiva, ni un *producto* resultado de una creación artesanal o industrial; entonces, ¿qué es *realmente* la jarra? En el sentido físico, Heidegger dice que la jarra es un recipiente, un *vacío* colocado entre el fondo y las paredes, justo lo que hace que la jarra sea un recipiente. Pero esa fisicalidad de la jarra, -propia de una explicación científica-, para nada da cuenta de la *esencia* de la *cosa*, más bien la anula al reducirla a medidas, o a funciones.

Pero si vemos con más atención fenomenológica, "el "ser-jarra de la jarra" es un contener que se basa en una verter o "escanciar", y que este verter por su parte consiste en una ofrenda: hay vino, hay agua para beber, ofrecida a la sed de los *mortales* o consagrada en la ofrenda a los *dioses inmortales*. Y en el agua permanece el manantial, en el manantial

permanece la roca, en la roca la *tierra* que recibe la lluvia y el rocío del *cielo*" (Esposito, 2024: 182)

Es en esta relacionalidad "armónica" y "simultánea" de la presencia de los cuatro elementos que conforman *la cuaternidad* donde *acontece* la *proximidad esencial* de las *cosas* y se revela la misteriosa presencia del mundo. Aunque nos pueda parecer que Heidegger mitologiza su fenomenología, en verdad, lo que nos está entregando es su interpretación "ultra-metafísica" del evento, para la que el mismo verbo *ser* resulta inadecuado (Esposito, 2024: 182), y la palabra *cosa* liberada de sus determinaciones objetuales, cósicas, u ónticas (un mero ente).

Los cuatro elementos coaligados interdependientemente traen a la presencia en su permanecer reunidos, el acontecer: "Lleva a los Cuatros a lo claro de lo que les propio. Desde la simplicidad de aquél están confiados el uno al otro. Unidos en esta mutua pertenencia están descubiertos. (...) Este coligar simple y múltiple es lo esenciante de la jarra. (...) La jarra esencia como cosa. la jarra es la jarra como cosa. ¿Pero de qué modo esencia la cosa? La cosa cosea. (Heidegger, 1994: 151).

No hay "elementos separados" que se reúnen o coaligan posteriormente por alguna fuerza exterior y extraña a ellos mismos. La *Cuaternidad* implica una intersección recíproca, donde cada uno de los cuatro refleja a los otros, reflejándose, a su vez, en ellos a la vez. Pensar en uno es pensar siempre en los otros tres a la vez. Es la simple "unicidad" de los Cuatro.

La consecuencia ética y ontológica de la *Cuaternidad* es desplazarse de la pregunta por el ente a la pregunta por el habitar. *Habitar* es custodiar la *Cuaternidad*, dejar que *Tierra*, *Cielo*, *Mortales* y *Divinos* permanezcan en su mutua pertenencia sin reducirse a recursos disponibles. Para Heidegger, el hombre no "es" y luego "habita", sino que su ser es radicalmente un habitar. Habitar significa "permanecer en la paz de lo libre", lo cual se

traduce en el cuidado[296] (*Schonen*), en dejar que las cosas sean en su esencia[297], sin forzarlas bajo la estructura de la técnica moderna (*Gestell*).

El significado ontológico de la *Cuaternidad* puede entenderse como la **f**igura ontohistórica del mundo propia del pensar postmetafísico de Heidegger. Una topología del ser, en la que el ser no es fundamento ni sustancia, sino juego de apertura y ocultamiento entre ámbitos. La expresión de una relacionalidad originaria que antecede a toda constitución subjetiva y, a toda objetivación técnica, que frente al *Gestell* (el dispositivo técnico que reduce todo a fondo de reserva), el *Geviert* nombra el modo no violento de la presencia de un estar-en-el-mundo que no domina, sino que deja-ser.

Cuando Heidegger afirma que el *Gestell* es el peligro supremo porque oculta el hecho de que el ser mismo se está ocultando. Nos hace creer que podemos controlarlo todo mediante la técnica, y así, perdemos nuestra esencia como "pastores del ser". La transición del *Gestell* a la Cuaternidad requiere un cambio en el pensar, otros modos de subjetivación donde el pensamiento calculador, propio del *Gestell*, que busca la eficacia, la velocidad y el rendimiento dejen de ser predominantes tanto en nuestra subjetividad como en el mundo. Por medio de un pensamiento meditativo que permita el retorno a la *Cuaternidad*, basado en el temple de ánimo de la *Gelassenheit* (serenidad o dejar-ser), y en una actitud de apertura ante el misterio es que se puede lograr dejar que las cosas revelen sus secretos.

Para Heidegger, la Cuaternidad no es algo que debamos "construir" técnicamente, sino algo que debemos "dejar acontecer" al dar un paso atrás de la voluntad de dominio hacia el desasimiento con las cosas. Es por ello que la cita que hace Heidegger de Hölderling: "Donde nace el peligro, crece también lo que salva", es tan revelador.

---

[296] El asunto del cuidado vuelve aparecer con fuerza en el segundo Heidegger, pero no tanto como un existenciario del *Dasein* como se lo plantea en Ser *y tiempo*, sino "cuidado del acontecer del ser" lo cual indica un notable desplazamiento desde el sutil subjetivismo antropocéntrico que persistía en su magna obra de juventud hacia una perspectiva excéntrica donde lo importante es mantenerse en el claro de la diferencia ontológica.

[297] En el cap. 5 veremos como en el budismo también se aconseja "dejar ser al ser" por medio del desapego cultivado disciplinadamente por medio de la meditación.

¿Pero cómo o qué salva estando en el peligro? En la *Cuaternidad* los hombres no son mortales porque se mueren, dejan de existir, sino porque *son* en relación con el "ser en cuanto ser". El ser humano *es* en la relación que se realiza en el juego de apropiación, traspropiación y expropiación en que consiste el conjunto de los Cuatro (Esposito: 184). En este juego simple y unísono de reflejos reflejantes de los cuatro elementos, tanto el hombre (*dasein*) como el mundo se *esencia*n. Sin embargo, queda la pregunta, ¿cómo puede darse la transición de la representación objetiva cotidiana de las cosas a su manifestación más apropiada y esenciante?

Según Heidegger, es necesario que las cosas se acerquen a nosotros -no nosotros a ellas- vengan a nuestro encuentro, anulando la distancia que requiere la representación que funda la relación sujeto - objeto[298]: ¿Cuándo y cómo llegan las cosas como cosas? No llegan por las maquinaciones del hombre. Pero tampoco llegan *sin* la vigilancia atenta de los mortales. El primer paso hacia esa vigilancia es el paso hacia atrás, saliendo del pensamiento que sólo representa, es decir, explica, y yendo hacia el pensamiento que rememora" (Heidegger, 1994; 158).

Para Esposito (2024) este paso atrás es una de las formas más interesantes que Heidegger eligió para sobrepasar el confín de la metafísica. Lo imagina como un "retroceder para permitir que algo venga hacia nosotros, para darle espacio para que nos alcance. Pero, al mismo tiempo, marca el momento en que el pensamiento se reúne, no tanto en sí mismo, sino en la "zona" o "ámbito" a partir del cual la cosas son de forma esencial (Esposito: 185) Se trata de *habitar el claro del ser* mientras esperamos que, de un modo repentino, el mundo mundee como mundo. Aprender a habitar el mundo desde el desarraigo ontológico que el humano es en su ser, se podrá también escuchar la exhortación que llama también a construir lugares que den sitio a la correspondencia de la *Cuaternidad*[299]

---

[298] Este fragmento es de suma importancia porque aquí Heidegger coincide con el budismo (no exprofeso, claro) en no darle ningún valor a la representación (lo que en el budismo se llama el pensamiento discursivo) como el modo de acceder a la esencia de las cosas sin confundirlas con sus representaciones. Para el budismo, las "cosas" primero nos salen al encuentro como pensamientos representacionales, llegan a nosotros y se van, para volver a regresar, gracias al espacio abierto de manifestación que la meditación permite. En este juego de presencia y desvanecimiento de los "pensamientos - cosas", estas se muestran impermanentes, y vacías.

[299] Hacemos alusión directa a la conferencia de Heidegger de 1951, *Construir, Habitar, Pensar.* Publicada en 2015 por la editorial, La Oficina. Traducción bilingüe de Arturo Leyte y Jesús Adrián Escudero.

La Cuaternidad, por lo tanto, es la alternativa ontológica al *Gestell*. Si el *Gestell* unifica todo bajo la lógica de la disponibilidad técnica, la *Cuaternidad* propone una unidad basada en la copertenencia y el respeto. En tal sentido, la *Cuaternidad* es la configuración ontológica en la que el ser acontece como mundo, mediante la copertenencia de Tierra, Cielo, Mortales y Divinos. Ella expresa la superación de la metafísica de la subjetividad y del humanismo clásico, al situar al ser humano no como centro, sino como uno de los polos de una estructura relacional más originaria. En este sentido, el *Geviert* constituye una de las matrices conceptuales más profundas del pensamiento heideggeriano tardío y un punto de contacto decisivo con las ontologías relacionales que hoy nutren, entre otros, al posthumanismo filosófico.

9. La convergencia posthumana en Rossi Braidotti.

Para terminar de exponer el pensamiento y las propuestas del posthumanismo crítico y filosófico haremos una síntesis a partir de una de las filósofas que más ha aportado a las reflexiones posthumanistas desde posiciones cercanas al postfeminismo crítico[300] es Rosi Braidotti.

Su pensamiento, especialmente desde la publicación de *Lo Posthumano* (2015), se ha vuelto un referente obligado para tomar en cuenta en el debate contemporáneo sobre el tema[301]. Para la autora italiana el posthumanismo supone una crítica radical al sujeto de la

[300] Por postfeminismo *crítico* entendemos una perspectiva que analiza críticamente el feminismo y el posfeminismo ingenuo que piensan que el feminismo ya logró sus objetivos y que sólo basta enfocarse en el empoderamiento individual de las mujeres. El posfeminismo crítico quiere desvelar las contradicciones, mostrando cómo discursos de "libertad" y "elección" a menudo reproducen desigualdades y opresiones sistémicas, sin cuestionar de fondo los poderes fácticos que están reconfigurando el sexismo en lugar de erradicarlo, especialmente en la cultura popular y la subjetividad.

[301] A Braidotti se le ha reclamado la ligereza con la que emprende sus críticas culturales, no basada en evidencias empíricas y el análisis riguroso de la tradición filosófica occidental, sino en interpretaciones sesgadas -muy posmodernas- alejadas del rigor teórico. Sin entrar en este debate puntual, nosotros tomaremos algunas de sus ideas principales sólo para esbozar una de las perspectivas posthumana más presente en los análisis actuales sobre la condición humana y su devenir posthumano. Para una crítica a la obra de Braidotti remitimos al artículo de Diego Enrique Vega Castro, *Análisis estructural del Posthumanismo de Rosi Braidotti y sus tendencias proféticas.* La Torre del Virrey: revista de estudios culturales, 2022. No. 31, págs. 56-74

modernidad antropocéntrica. Hace suya la crítica a la idea del "Hombre Universal" como centro del conocimiento y la existencia, inspirado en la "muerte del hombre" de Foucault, para abrazar una subjetividad fragmentada, relacional y en devenir. Propone una nueva subjetividad relacional, híbrida y ética que reconoce su interdependencia con lo animal, lo tecnológico y lo ecológico, invitando a pensar más allá de las divisiones binarias y superando el individualismo hacia una existencia más plural, conectada y responsable en el Antropoceno. Para ella el posthumanismo no representa el fin del humano, sino una invitación a una existencia post-antropocéntrica y afirmativa.

En *El conocimiento posthumano* (2019), Braidotti aborda el punto clave del pensamiento posthumano: el examen crítico de la dicotomía humano/no humano. Lo primero que ella resalta en su lectura del humanismo es que el concepto de lo humano siempre ha estado entrelazado con dinámicas de poder y privilegios. Al apoyarse en teorías feministas, postcoloniales y antirracistas, Braidotti propone trascender binarios obsoletos que han definido durante mucho tiempo la identidad humana, instando a avanzar hacia un concepto más inclusivo del conocimiento, justamente, el conocimiento posthumano.

En esta obra se realiza un examen multifacético y reflexivo de los aspectos discriminatorios y violentos de las interacciones humanas, al tiempo que se enfrenta a las realidades duales que han sostenido el progreso tecnológico, pero también la crisis medioambiental. Para Braidotti la tradición del pensamiento occidental, históricamente considerado, no se ha dedicado a criticar el concepto de lo "humano", ya que las discusiones giraban en gran medida en torno a nociones occidentales como el de “la humanidad” o “la civilización”.

Por otro lado, las indagaciones filosóficas del pasado a menudo deslindaron a los humanos de los animales y las máquinas, perpetuando el binarismo epistemológico, y con él, los ejercicios de poder sobre el “reino animal” o el instrumentalismo funcional y operativo que siempre se le asignó a las tecnologías.

En otros aspectos Braidotti plantea en este libro uno de los tópicos que más ha repercutido en los debates ecológicos y antropológicos contemporáneos, y que es uno de los

puntos más distintivos del posthumanismo, y completamente ausente en los transhumanismos, me refiero al reconocimiento de que muchas culturas del pasado y del presente no completamente "occidentalizadas" abrazaron y abrazan una comprensión más integrada de la humanidad con su entorno natural, no basada en una estricta división humano/no humano, resaltando, por ello, el valor de las cosmovisiones indígenas. Estas otras perspectivas enfatizan un continuo compartido entre todos los seres, contrarrestando las visiones antropocéntricas incrustadas en el pensamiento ilustrado[302].

Desde un punto de vista epistemológico, Braidotti enfatiza que no hay que confundir el posthumanismo con el post antropocentrismo ligado a los anti-humanismos. Deben considerarse como campos únicos que sin embargo se enriquecen mutuamente.

Otro aspecto que nos interesa resaltar de las posturas filosóficas de Braidotti, y que repercuten notablemente en los diagnósticos sociológicos y culturales de la época, los cuales, a su vez, alimentan la fuerza crítica y emocional de las posturas posthumanas, es la lectura que tienen de los usos y abusos con las tecnologías en constante y rápida innovación. No se trata de negar los cambios tecnológicos, ni los avances que se proyectan en los distintos planos de la existencia humana, sino de darse cuenta de los efectos y las consecuencias que esas innovaciones producen en el sistema nervioso y el aparato perceptivo - cognitivo humano. La convergencia posthumana en relación con los usos y abusos de consumos tecnológicos de gadgets y artefactos presenta una dualidad sintomática de exaltación y agotamiento pendular. Los avances tecnológicos se encuentran con cambios sociopolíticos inquietantes, contribuyendo a una sensación más amplia de fatiga en diversas esferas de la vida. El abrumador ritmo de la innovación continua fomenta una contradicción interna: el deseo de progreso y novedad frente a sentimientos de desposesión y alienación subjetiva.

302 No sólo con las culturas indígenas de varios continentes -que muchas veces se presentan en la academia como una postal folklorizada- puede el posthumanismo encontrar condiciones favorables para un diálogo post antropocéntrico. Con las tradiciones sapienciales de oriente, -ya "integradas" en Occidente, como el budismo o el taoísmo-, también debe sostenerse un diálogo que represente un intercambio fructífero. Por ejemplo, en el budismo hay una continuidad entre los seres sensibles, aunque no con los objetos técnicos ya que ellos no contienen una "mente". Sin embargo, sí disponen de "ejercicios espirituales" que enseñan otros modos de relacionarse con las tecnologías modernas. En estos aspectos los diálogos entre Heidegger y Oriente constituyen un punto de partida que muy bien puede y debe interesar al posthumanismo filosófico.

Este agotamiento se hace evidente en la crisis de salud mental de la sociedad, donde las presiones de la existencia moderna afectan el bienestar individual y colectivo.

En este punto debemos resaltar que el factor determinante de esta clase de fatiga psíquica y emocional es el aumento constante y exponencial de la velocidad y de los ritmos de la vida productiva. El sociólogo alemán Hermunt Rosa ha desarrollado toda una teoría sociológica en torno a la relación entre aceleración y alienación. En su obra pionera *Aceleración y Alienación. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (2016), analiza cómo la aceleración social tecnológica, de la vida y del cambio constante generan nuevas formas de alienación, alejando a los individuos de un mundo reflexivo y de sí mismos, desvinculándolos de experiencias significativas y de una relación auténtica con el tiempo y el espacio, a pesar de la promesa de libertad moderna.

La aceleración Social, sostiene Rosa, es el motor de la modernidad tardía, una presión constante por ir más rápido en todas las esferas de la vida moderna, lo que resulta en una sensación de falta de control, cansancio y de no poder seguir el ritmo hiper productivista que se exige para estar dentro de los marcos de reconocimiento social[303]. La experiencia que se obtiene es la de un tiempo vital que se contrae, donde el futuro se vuelve incierto, y las experiencias personales o colectivas se tornan fugaces, experiencias que no se logran "asimilar" o digerir reflexivamente. La velocidad de los procesos impide que el presente se convierta en una experiencia vivida y significativa, resultando en una sensación de pérdida de mundo y de distancia con las cosas, los otros y con uno mismo. El inmediatismo, la reactividad, la impaciencia, la agresividad, el *burnout*, las ansiedades, las depresiones, los trastornos por déficit de atención, la hiperactividad, y la falta de escucha, son algunos de los síntomas de la actual psicopatología cotidiana de la velocidad. La búsqueda de autonomía y

[303] Otro autor que se acerca al mismo diagnóstico de agotamiento y postración física, psíquica y moral en la modernidad tardía, pero que, en cambio, lo atribuye a una transición cultural donde el individuo ya no está oprimido por un sistema externo, sino por su propia ambición de rendimiento, es el filósofo koreano Byung Chul-Han, quien en su célebre ensayo *La sociedad del cansancio* (2017) explica cómo la sociedad del turbo-capitalismo, a diferencia de la sociedad disciplinaria de Foucault (basada en prohibiciones y mandatos), se basa en el "sí se puede". El individuo se auto-exige alcanzar el éxito, convirtiéndose en amo y esclavo de sí mismo. De esta obra surge la conocida expresión: “el empresario de sí mismo”. Al estar hiperestimulados por la tecnología, hemos perdido -nos dice Han- la capacidad de tolerar el vacío o el silencio, que es precisamente donde nace la verdadera creatividad.

libertad que tanto enarboló la modernidad como valores distintivos del progreso moral y material, a través de la aceleración, paradójicamente conduce a una mayor dependencia y a la alienación subjetiva, lo que redunda en un acentuado pesimismo cultural y en un descreimiento que se vive como una promesa incumplida de la modernidad.

Pero también -nos dice Braidotti- hay otro tipo de fatiga y está afectando nuestra capacidad interpretativa y explicativa de los hechos. Hemos llegado a un nivel de complejidad social y política tal, que los marcos comprensivos que aportaban las ciencias sociales, las humanidades, y la misma filosofía, están estallando en mil pedazos, o al menos, no están alcanzando para dar cuenta de la realidad sin entrar en paradojas y contradicciones flagrantes. Discursos como el de los derechos humanos, el humanitarismo, el derecho internacional[304], el análisis político, etc., se muestran impotentes hermenéuticamente hablando para dar cuenta de los fenómenos actuales, pero, sobre todo, se muestran incapaces de dar cuenta de las complejidades culturales del presente si se siguen sirviéndose de las categorías y los conceptos que la modernidad política legó a la posteridad, como son las dicotomías conceptuales expresadas como "izquierda" vs "derecha", " (neo) liberalismo vs "socialismo, "pueblo" vs "burguesía", entre otras.

La relación entre tecnología y trabajo está cada vez más cargada de complejidades y vicisitudes, donde las nociones tradicionales de trabajo son desafiadas o puestas en crisis por la automatización, la robotización y el desplazamiento. El capitalismo avanzado y

[304] Mientras se redacta este capítulo, en los comienzos del 2026, el gobierno de Estados Unidos incursionó militarmente en Venezuela para extraer de su territorio al presidente Maduro (para muchos países occidentales y analistas políticos liberales, completamente ilegítimo), acusado de "narcoterrorismo". Quienes critican esta incursión o ataque militar a un "país soberano" acuden al derecho internacional para denunciar una violación flagrante de sus estatutos. Para los que lo justifican, señalan que esa "soberanía" ya ha sido violada por la sola presencia de un régimen dictatorial, corrupto y criminal en el poder. Aludimos a este caso que conlleva repercusiones geopolíticas incalculables para el futuro de la humanidad y para la doctrina del derecho internacional en particular, porque representa un claro ejemplo de lo que señalamos como agotamiento o fatiga teórica, sobre todo, de aquellas teorías que se fundamentan en "principios universales", cuestionados o interpelados precisamente por los posthumanismo. Esta fatiga, además, viene acompañada de la presencia de un anti-intelectualismo generalizado en ciertas élites gobernantes del planeta como en las masas de electores adscritas a la post verdad hipermediática. Un libro de reciente publicación y que hace referencia a la vigencia o actualización del discurso de los derechos humanos es: *El asedio contemporáneo a los derechos humanos. Reflexiones filosóficas desde América Latina*. Miguel Giusti, ed. Fondo Editorial PUCP, Lima, 2025.

tecnológico aprovecha tanto los recursos humanos como los no humanos, lo que lleva a desigualdades sistémicas y a una fuerza laboral precaria.

Otra fatiga de corte sociológico, pero de repercusiones filosóficas profundas anotada por Braidotti es la fatiga democrática. La democracia contemporánea a menudo es socavada por el populismo y el autoritarismo. La desilusión política genera cinismo, y la explotación de los procesos democráticos por fuerzas reaccionarias complica la búsqueda de justicia y equidad. En este contexto, hay una urgente necesidad de renovados compromisos éticos y acciones colectivas que reconozcan la pluralidad de voces y experiencias en la conformación de una imaginación democrática más inclusiva.

En una obra posterior, *Feminismo Posthumano* (2022), la autora plantea y desarrolla, siguiendo su propuesta de una "convergencia posthumana", la necesidad de pensar de un modo articulado la condición del Antropoceno en el presente marcado por tres cambios cruciales y relacionados entre sí. En primer lugar, a nivel social somos testigos de un aumento de las injusticias estructurales causado por la distribución desigual de la riqueza, de la prosperidad y del acceso a la tecnología. En segundo lugar, a nivel medioambiental somos confrontados con la extinción de especies en un planeta que se desmorona, golpeado por la crisis climática y nuevas epidemias. Y, en tercer lugar, a nivel tecnológico, el estatus y la condición de lo humano está siendo objeto de una redefinición por parte de las ciencias de la vida y la genómica, las neurociencias y la robótica, las nanotecnologías, las nuevas tecnologías de la información y las conexiones digitales que ellas nos imponen". (Braidotti. 2022: 10)

> Las feministas posthumanas aspiramos a alimentar e implementar el despliegue ya empezado de caminos alternativos y transformadores del devenir. Necesitamos trabajar juntas para reconstruir nuestra comprensión común de posibles futuros posthumanos que incluyan solidaridad, cuidado y compasión. Necesitamos hacerlo a la vez que rechazamos nociones universales y fijas acerca de quiénes somos «nosotras», respetando las diferencias de lugar y agencia. (Braidotti, 2022: 14)

9.1. Sujetos Posthumanos: visión general de la subjetividad posthumana

Cuando Pico Della Mirandola en el Renacimiento temprano concibe al ser humano como un ser intermedio entre el ángel y la bestia pudo estar inaugurando la visión antropocéntrica de la modernidad, al decirnos que "lo propio" del hombre no es ser ni ángel ni bestia, sino, precisamente, un *hombre*, es decir, un ente especialmente colocado por el Creador a la mitad de la cadena del ser[305]. Sin embargo, desde un enfoque posthumanista, el lugar del ente humano señalado por Pico Della Mirandola puede ser interpretado como un *tránsito* continuo y pendular o zigzagueante entre la "condición" de ángel y la "condición" de bestia, es decir, no un punto fijo esencial, sino una oscilación en la cual el ser humano es capaz de ir más allá de su humanidad "normal" alcanzando estados sublimes de realización espiritual o descender a estados "infernales" o bestiales. Movilidad -entonces- que caracterizaría a lo humano. Ser humano es ser tránsito. Ascenso y descenso. Pasaje entre estados que él mismo crea por sus acciones, sus pensamientos, y sus frutos, dependiendo siempre de los contextos interdependientes en los que se encuentra con los otros humanos, los no humanos, y la misma naturaleza.

Braidotti nos invita a contemplar nuestra identidad en evolución continua dentro de la convergencia posthumana, provocando una indagación más profunda sobre el futuro de lo que significa ser humano. La mayoría de los posthumanistas abogan por una comprensión más amplia de los sujetos, que trascienda la comprensión del humanismo y el antropocentrismo que le es inherente, reconociendo la interconexión de los humanos con entidades no humanas y en general con el ecosistema planetario. En este punto preciso es volver a enfatizar que para el posthumanismo en general, el tema de la interconexión entre las cosas, los entes, los fenómenos y los sistemas es de suprema importancia. La llamada

[305] En la obra de Arthur O. Lovejoy, especialmente en su libro fundamental *The Great Chain of Being* (1936), se considera la "cadena del ser" como una de las ideas más influyentes en el pensamiento occidental, dominando la visión del mundo desde la Grecia antigua hasta finales del siglo XVIII. Lovejoy descompone esta idea compleja en tres "ideas-unidad" o principios lógicos que, al combinarse, forman la estructura de la Cadena: Principio de Plenitud en el cual se postula que el universo ha sido creado por un dios benevolente (idea de origen platónico); Principio de Continuidad: Si el universo está lleno, no puede haber saltos bruscos entre las especies o los entes; Principio de Gradación: Todos los seres están organizados en una jerarquía lineal y vertical de perfección. Esta escala va desde la materia inanimada en la base, pasando por las plantas, los animales y los *humanos*, hasta llegar a los ángeles y, finalmente, a Dios.

"ontología relacional" se ha vuelto un concepto clave en los argumentos y discursos posthumanistas. El concepto de "relacionalidad" está estrechamente conectado con la propuesta posthumanista de superar los binarismos epistemológicos y con la crítica radical a la matriz ideológica y hegemónica del cientificismo, el cual busca erigirse como la única verdad, el único referente metodológico para entender, y actuar sobre un mundo, que, además, se concibe como único y universal, negando la posibilidad de otros mundos de sentido, de otros horizontes y formas de vivirlos[306].

La subjetividad posthumana se muestra transversal para atender las diferentes dimensiones, planos, y procesos concernidos en la complejidad del mundo contemporáneo. Temas como la justicia social, la responsabilidad ética y la solidaridad entre especies deben informar una subjetividad contemporánea que no sea únicamente *humanocéntrica*. La subjetividad posthumana es fruto de una conciencia amplia y profunda sobre la interdependencia que hay entre lo que comemos y producimos, por ejemplo, ya sea en relación con la naturaleza y los animales, como con la industria alimenticia y farmacéutica encargada de investigar, producir y administrar los medicamentos que afectan al mismo ecosistema humano-naturaleza. A partir de lo que padecemos a partir de esas relaciones, tanto individualmente como colectivamente, podemos ir ganando conciencia social y empezar a diseñar las políticas que hagan menos instrumentales esas relaciones.

El auge de objetos "inteligentes" y el Internet de las Cosas, junto con las dinámicas del Antropoceno, impulsan a las post-humanidades[307] a explorar elementos no humanos como bosques y algoritmos, animales y robots. Esto implica pasar de unas humanidades centradas en la cultura humana a unas humanidades más-que-humanas que incorporen agentes co-constituyentes a: animales (animal studies, ética interespecie); tecnologías e

[306] El tema de la relacionalidad posthumanista con la no-dualidad será desarrollado en el último capítulo dedicado al diálogo a nivel ontológico entre el budismo y el posthumanismo filosófico.

[307] El término "posthumanidades" designa un campo emergente y plural de investigación que reconfigura críticamente las humanidades clásicas (filosofía, historia, literatura, filología, ética, estética, etc.) a partir del cuestionamiento del humanismo antropocéntrico y de la centralidad ontológica, epistemológica y ética del "Hombre" moderno. No se trata simplemente de "humanidades después del humanismo", sino de una transformación estructural de su marco ontológico y metodológico. En rigor, las posthumanidades surgen en el cruce de tres desplazamientos fundamentales

inteligencias artificiales, sistemas técnicos (Simondon, Hui); ecosistemas y geo-procesos (Antropoceno, Gaia, nuevo materialismo) como Objetos y cosas (ontologías orientadas a objetos, actor-network theory).

Las posthumanidades podríamos definirlas como el conjunto de prácticas teóricas que replantean las humanidades desde una ontología relacional, no antropocéntrica y tecnológicamente mediada, en la que el "humano" deja de ser fundamento absoluto y central, y pasa a pensarse como nodo histórico dentro de ensamblajes biotécnicos, ecológicos y simbólicos.

Este marco posthumano sugiere un giro de nociones individualistas del humanismo clásico a fuerzas colectivas y dinámicas que enfatizan la relacionalidad. La subjetividad posthumana incluye interacciones tanto con agentes biológicos como tecnológicos, subrayando la necesidad de comprender las dinámicas de poder multiescala.

La subjetividad posthumana se basa en el reconocimiento de seres relacionales conectados a multi escala, donde la agencia es distribuida (no todo parte del hombre, y tiene agencia propia) y el conocimiento es coproducido a través de estas relaciones embebidas. Esta relacionalidad desafía las visiones tradicionales de la agencia, ilustrando que tanto las acciones humanas como las no humanas comparten sistemas de existencia interconectados. De ahí que la emergencia de sujetos posthumanos destaca una comprensión de la materia como interrelacionada y dinámica[308].

Un ejemplo que ilustra las ideas Braidotti acerca de lo que sería tener conciencia de la relacionalidad posthumana es el siguiente: Imagina caminar en un bosque, rodeado de árboles imponentes que se comunican a través de redes subterráneas, recordándote que no estás solo sino que formas parte de un ecosistema más grande. Esta realización transforma tu comprensión de la identidad; te sientes conectado tanto con los árboles vivos como con la tecnología artificial en tu bolsillo que monitorea el entorno. En lugar de verte a ti mismo

[308] Un aporte decisivo para la comprensión de la materia desde un enfoque posthumano, es la obra de Jane Bennett (2022).

como una entidad separada, comienzas a abrazar una noción del yo que está entrelazada con seres no humanos, reconociendo que tus acciones impactan la biosfera que te nutre. En este contexto, la subjetividad posthumana te invita a considerar cómo tus decisiones afectan tanto a la naturaleza como a la tecnología, fomentando un sentido de responsabilidad hacia todas las formas de vida interconectadas[309].

Para concluir diremos que el posthumanismo representa la conciencia de que la existencia no se despliega en modos dualistas. Las simplificaciones dicotómicas, basadas en la separación absoluta entre bien y mal, positivo y negativo, amigo y enemigo —entre muchos otros términos jerárquicos como negro/blanco, femenino/masculino, etc.— han sostenido y legitimado históricamente hábitos obstructivos y destructivos, que van desde la guerra hasta la injusticia planetaria. El posthumanismo impulsa un giro transformador hacia una conciencia post dualista. Para saber realmente quiénes somos, debemos alcanzar esa conciencia post dualista, o el riesgo de seguir dicotomizando el mundo persistirá, bajo diferentes formas.

Esa conciencia puede comenzar en el cuidado de sí mismo, para luego permeabilizar todo el ámbito dimensional, y viceversa: lo macro y lo micro se co-reflejan, sin una discriminación última entre ellos. Para ser agentes posthumanos de cambio, debemos ser plenamente conscientes de las fuentes multilaterales de los hábitos existenciales, en sus premisas sociopolíticas, bio-ecológicas y tecnológicas, así como en sus dinámicas fundamentales de repetición y reiteración.

El posthumanismo se atreve a desafiar las mistificaciones ontológicas, las distorsiones sociales, los reduccionismos científicos y los desencantamientos del mundo que se han construido —y reiterado una y otra vez— en los procesos históricos y bioculturales de la humanización. Estos enfoques parciales y sesgados han (in)formado la conciencia colectiva humana, creando obstáculos para alcanzar una conciencia existencial plena.

---

309 El maestro budista vietnamita, Thích Nhất Hạnh, llamaba a la interdependencia entre los seres y las cosas físicas o naturales: *interser*. El ejemplo que citamos puede ser convertido en un "ejercicio espiritual" como las realizadas en una meditación analítica *Vipassana* en la cual por medio de razonar a profundidad un tema se logra un insight revelador.

La curiosidad intelectual, la atención plena sin juicio, la integridad radical y la energía visionaria son algunos de los flujos vitales que el posthumanismo desea cultivar en la subjetividad humana relacional. Para el posthumanismo no podemos comprender quiénes somos de un modo aislado, solipsista, en separación somos parte de un universo en continua transformación.

10. Preceptos y consecuencias normativas de la subjetivación posthumanista

A continuación, haremos una lista tentativa de "preceptos" que se pueden derivar de los planteamientos ontológicos y epistemológicos del posthumanismo filosóficos y crítico, y que, a su vez, conllevan consecuencias normativas de carácter ético-político:

10.1.1. Primacía ontológica de la relacionalidad.

No existen sujetos ni entidades previamente constituidos que luego entren en relación; toda subjetividad emerge de procesos de co-originación relacional entre cuerpos, técnicas, discursos, ecologías y regímenes de poder-saber.

Implicancias normativas:

- La ética no puede fundarse en la autonomía abstracta, sino en la interdependencia constitutiva.
- La responsabilidad es siempre colectiva, distribuida y situada, no meramente individual.
- Se deslegitima el modelo liberal de imputación moral aislada; emerge una ética de redes, infraestructuras y condiciones de posibilidad,

10.1.2. Distribución no antropocéntrica de la agencia.

La agencia no pertenece exclusivamente al sujeto humano racional, sino que se distribuye entre ensamblajes humano-técnico-biológicos-institucionales.

Implicancias normativas:

- La política debe incluir agencias no humanas (tecnológicas, algorítmicas, ecológicas) en el análisis del poder.
- Se redefine la noción de responsabilidad: no solo "quién decide", sino qué ensamblajes producen la capacidad de decidir.
- Fundamento de una tecnopolítica crítica: los dispositivos no son neutrales, sino co-productores de subjetividad.

10.1.3. Historicidad y contingencia de las formas de lo humano.

Lo "humano" no designa una esencia, sino una configuración histórica de prácticas de subjetivación dentro de regímenes onto-técnicos determinados.

Implicancias normativas:

- Crítica al universalismo abstracto de los derechos fundados en una "naturaleza humana" fija.
- Apertura hacia una genealogía normativa: los valores deben pensarse desde condiciones histórico-técnicas concretas.
- Posibilidad de una ética posthumanista no metafísica, sino históricamente reflexiva.

10.1.4. Inseparabilidad de ontología y política (ontopolítica).

Toda configuración ontológica es simultáneamente una configuración política. Definir qué es un *sujeto* es definir qué puede, qué vale y qué cuenta como vida.

Implicancias normativas:

- Toda tecnología es ya una tecnología de gobierno de lo sensible, lo viviente y lo pensable.
- La neutralidad ontológica es una ilusión: toda ontología implica una distribución de lo vivible y lo desechable (biopolítica ampliada).
- Fundamento para una crítica posthumanista del capitalismo de plataformas, de la datificación y del Antropoceno como regímenes ontológicos.

10.1.5. Vulnerabilidad estructural de la co-exposición de los sistemas bio-técnico-social.

Si el ser es relacional, toda existencia es estructuralmente vulnerable, expuesta y dependiente de tramas técnicas, ecológicas y sociales.

Implicancias normativas:

- La dignidad ya no se basa en la racionalidad, sino en la exposición compartida al daño y al cuidado.
- Emergencia de una ética del cuidado ampliado (más-que-humano).
- Reconfiguración del concepto de justicia: de la igualdad formal a la justicia de condiciones de sostenimiento de la vida.

10.1.6. *Tecnogénesis de la subjetividad.*

Toda subjetividad es *tecnogénica* se forma mediante dispositivos materiales de inscripción, cálculo, visualización, control y modulación afectiva.

Implicancias normativas:

- La libertad no es ausencia de técnica, sino relación crítica con los dispositivos que nos configuran.

- Necesidad de una ética del diseño ontológico: las infraestructuras producen modos de ser.
- La crítica ya no se dirige solo a ideologías, sino a arquitecturas técnicas de la experiencia.

10.1.7. Pluralidad ontológica y no clausura (o apertura) del sentido.

No hay una única ontología legítima; existen múltiples regímenes de mundo (cosmotécnicas, ontologías locales, epistemologías situadas).

Implicancias normativas:

- Crítica al universalismo occidental como violencia ontológica (epistemicidio).
- Fundamento para una política del pluriverso y de la traducción intercultural.
- Articulación con posthumanismo decolonial y ecologías de saberes.

El dispositivo de subjetivación posthumanista puede definirse, entonces, como conjunto histórico-técnico de prácticas, saberes, arquitecturas materiales y regímenes de poder que producen sujetos relacionales, tecnogénicos, más-que-humanos, cuya agencia, vulnerabilidad y normatividad se distribuyen en ensamblajes ontopolíticos.

Y su núcleo normativo obedece a una ética y una política que ya no puedan fundarse en la soberanía del sujeto humanista, sino en la responsabilidad por las tramas relacionales que hacen posible o imposible la vida, el sentido y la justicia en un mundo tecnológicamente mediado y ecológicamente finito.

CAPÍTULO V
ONTOLOGÍA BUDISTA DE LA SUBJETIVACIÓN EN DIÁLOGO CON EL POSTHUMANISMO FILOSÓFICO A PARTIR DE HEIDEGGER[310].

(...) se evidencia una afinidad entre el intento de Heidegger por des-substacializar y anonadar el Ser (y la Nada), según un pensar no re-presentativo, y la práctica meditativa de la insubstancialidad, o bien podríamos decir, la decencia propia del taoísmo y del budismo zen

Carlo Saviani. *El Oriente de Heidegger.*

1. Proemio.

Antes de desplegar una argumentación que haga viable el diálogo entre las ontologías budistas de la subjetivación y las que busca generar el posthumanismo filosófico -de cara a imaginar y construir futuros posibles que no continúen con el nihilismo consumado de la época de la técnica-, necesitamos pasar sucintamente por el diálogo que sostuvo Heidegger con las tradiciones orientales, en especial con la Escuela de Kyoto. En esos diálogos prosperaron las condiciones filosóficas que hoy debemos proseguir, habilitados por los caminos que estos encuentros nos dejaron legados, avanzando aún más lejos si cabe y animando a otros a que lleguen más allá.

Empezaremos presentando una síntesis de las razones por las cuales el pensamiento budista y el taoísmo tuvieron una notable y persistente "influencia" en el pensamiento heideggeriano, sobre todo, en el segundo Heidegger, el del giro (*Kehre*) aquel que busca un nuevo inicio para el pensar. Sin embargo, a pesar de esas "influencias" notables y bastante

[310] El diálogo sinuoso que Heidegger mantuvo con Oriente se encuentra repartido a lo largo de su vasta obra. Hay acentos, apropiaciones, cercanías y lejanías que se dieron siempre en relación a la "resonancia" que iban teniendo los conceptos budistas o taoístas al interior de la evolución de su propio pensamiento. En todo caso, si hubo un Heidegger joven o de madurez que comprendió "mejor" a Oriente, nos remitimos a la respuesta que él mismo dió respecto a si hay dos Heidegger distintos. *P: ¿Piensa que sea posible distinguir un Heidegger I de un Heidegger II como lo hacen los comentaristas americanos? H: De ningún modo. El Heidegger II no es posible sino por el Heidegger I, y el Heidegger I implica ya el Heidegger II.* Frederic de Towarnicki / Jean-Michel Palnier. *Conversación con Martín Heidegger* (1969). Publicado en Revista Palos de la Crítica, nº 4; abril septiembre de 1981. México.

estudiadas por muchos autores[311], vamos a plantear que ellas no se han quedado en un plano superficial y anecdótico o casual, que ni siquiera se limitan a ser una "convergencia productiva" a partir de las problemáticas que comparten en común ambas tradiciones, sino que en esos diálogos, lecturas y "apropiaciones" mutuas está presente una *resonancia* entre el pensar radical del ser que Heidegger elabora y la enseñanza budista de la *vacuidad* propia de la Escuela de Kyoto y del budismo en general.

2. Las fuentes ocultas del pensar heideggeriano.

Heidegger nunca tomó al budismo (de la tradición Zen) como un todo sistemático, como una enseñanza (Dharma) que indica el camino hacia liberación del sufrimiento, ni como una religión institucional y exótica que proviene del lejano oriente. Su diálogo con Oriente (Zen y taoísmo) fue cuidadosamente seleccionado a partir de los primeros libros que sobre la temática budista y taoístas empezaban a ser publicados a comienzos del siglo XX en Alemania, y de las conversaciones que mantuvo con algunos maestros japoneses de la Escuela de Kyoto que fueron a su encuentro en distintos momentos de su enseñanza a los largo de unos 30 años.

Algunos detractores del Heidegger tardío[312] dicen que el pensamiento que este desarrolló en torno al Acontecimiento Apropiador (*Ereignis*), el Claro del Ser (*Lichtung*), La Nada (*Nichts*), o La Serenidad (*Gelassenheit*) -por nombrar algunos de sus conceptos más representativos del Giro (*Kehre*)-, no fueron sino apropiaciones indebidas, cercanas al plagio, para ser posteriormente adaptadas en una jerga forzada que imita el pensamiento oriental, o menos agresivamente, que esos conceptos fueron "sospechosamente" una "inspiración oculta" del pensamiento asiático[313]. Nosotros, en cambio, pensamos que lo que relaciona y

311 Graham Parkes (1987); Reinhard May (1996); Bret W. Davis (2011); Chul Han (2019); Carlo Saviani (2004); Cristina Calero (2023); Tanabe (2014).

312 Autores como T.W. Adorno (1987), J. Habermas (1985), Karl Löwith (2006), entre otros, consideraron que sólo el Heidegger de *Ser y Tiempo* hizo una filosofía rigurosa y honesta, y que el Heidegger posterior al *Khere* naufragó en unas reflexiones cuyo lenguaje se sumergía en los mares de lo esotérico, poético y místico, alejándose, así, del rigor académico y profesional de un filósofo alemán. Afirmaron que en esta segunda etapa, Heidegger había caído en una "mitología del ser" (T.W. Adorno) o que había capitulado en una "teología secularizada" (Karl Löwith).

313 Autores como Reinhard May (1996), Paul Shih-yi Hsiao (1987), Graham Parkes (1987), Tomonobu Imamichi (2004), argumentan, en términos generales, que Heidegger no sólo se inspiró, sino que extrajo

motiva -hasta el día de hoy- esos diálogos entre el pensar de Heidegger con el taoísmo, y en especial, con el budismo (Zen), fue una "convergencia", o más exactamente, una "resonancia"[314] que se producía entre ellos cuando de dialogar y pensar el asunto del Ser se trataba, más allá de que haya o no habido préstamos, influencias, apropiaciones mutuas. Tanto en el pensamiento de Heidegger como en los sabios o filósofos portadores de las enseñanzas del taoísmo o del budismo Zen del pasado reciente o actual, anida una experiencia *éxtima*[315] de lo "originario" o "primordial", experiencia que resuena en la subjetividad de los dialogantes aunque no pueda ni deba reducirse a meros estados psicológicos o emocionales.

Tampoco estamos de acuerdo con aquellas interpretaciones que sostienen que entre Heidegger y Oriente sólo existen similitudes formales, pero que en el fondo son dos universos paralelos, dos sistemas de pensamientos encerrados en sus propios términos, que no se tocan en sus fibras mayores, sino que cada cual sólo remiten a sí mismos. Aunque el mismo Heidegger abogaba por que cada tradición de pensamiento persista y profundice en los propios contextos culturales que los vio nacer, eso no significa que a partir de los diálogos motivados que hubieron no hayan habido *resonancias* recíprocas que alimentaron a cada tradición por "separado", e incluso, surgieran de esos encuentros nuevas preguntas y nuevos caminos para el pensar que, otra vez, el mismo Heidegger decía, también estimulaba hacer: "Lo que es necesario, no es imitarme, sino que cada uno haga sus propias preguntas. No

estructuras fundamentales de textos taoístas (especialmente de *Lao-Tsé y Chuang-Tse)* sin darles el crédito debido. Argumentan que la *Lichtung* (el claro del bosque) y el concepto de El Camino (*Weg*) son traslaciones casi literales del Tao. También vincula la *Gelassenheit* con el Wu-Wei (la no-acción taoísta). Señalan que, tras el encuentro con los maestros de la Escuela de Kyoto, el lenguaje de Heidegger se volvió mucho más "oriental", pero que él nunca citó esta colaboración en sus obras principales, manteniendo la apariencia de que su pensamiento nacía sólo de los presocráticos, motivado -según estos autores- por el larvado eurocentrismo del pensador alemán.

[314] Avanzaremos posteriormente en este concepto clave, cuando desarrollemos el diálogo entre Heidegger y el budismo, por ahora mencionamos la resonancia en el sentido que está presente en los *Aportes a la Filosofía*, es decir, como la determinación ontológica del modo en que el Ser (Seyn) se anuncia históricamente en el pensar dentro del horizonte del *Ereignis* (acontecimiento apropiador). *Anklang (Resonancia)* es el primer modo en que el Ser se hace sentir sin aún presentarse como concepto ni como presencia objetiva. Ese "sentir previo" a cualquier representación objetual e informulable lingüísticamente es una "experiencia" común a las tradiciones sapienciales.

[315] Lo *extimo* o extimidad es un concepto del psicoanálisis lacaniano que se refiere a que lo más íntimo, profundo y propio del sujeto (sus deseos, síntomas, inconsciente) no está simplemente "dentro", sino estructurado por el Otro, o lo Otro, teniendo un origen "externo". Es una paradoja: una presencia ajena -en nuestro caso el acontecer del Ser- que resuene en la subjetividad desde adentro.

existe ningún interés de seguir a Heidegger. Es necesario, o bien *prolongar mi problemática en otras direcciones* o bien contradecirme"[316].

Como bien lo señala Martín Morillas (2012) en su artículo *El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático*:

> Se trata más bien de una sinergia viva, de un mismo impulso pensante compartido por dos experiencias diversas que tienden a cruzarse por la dirección de su propia dinámica interna. A través de los aspectos fundamentales del pensamiento del segundo Heidegger sobre la nada y su comparación con las filosofías orientales del vacío, nosotros vemos en general una "convergencia" entre el pensamiento del segundo Heidegger y el pensamiento oriental, que se ubica a igual distancia de los extremos de las tesis "dura" de la influencia directa "blanda" de la simple casualidad Martín Morillas (2012: 327)

También nos resulta irónico que precisamente este "lenguaje poético" que tanto irritó a los académicos puristas sea el que hoy permite puentes tan fascinantes con el budismo Zen o el posthumanismo, ya que estos campos buscan, -al igual que el último Heidegger-, superar los límites del lenguaje puramente racional y calculador, observando, además, que la dimensión puramente teórica y discursiva propia del racionalismo ilustrado se presentan inadecuadas o muy limitadas para abordar otras manifestaciones del ser que nada tienen que ver con la construcción de conceptos, sino con estados de orden contemplativo, o a-teóricos.

3. Heidegger y Oriente.

Es conocido que el segundo Heidegger trata de pensar el "otro inicio" para el pensar más "originario" y menos contaminado metafísicamente, discutiendo con los antiguos griegos (Parménides, Anaximandro y Heráclito /Platón, Aristóteles), los teólogos y místicos medievales (San Agustín, Aquino, Eckhart), los filósofos modernos (Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche) y poetas alemanes (Hölderlin, Rilke), como con sus contemporáneos (Husserl, Jasper, Scheler, Cassirer), pero poco se menciona que también en

316 El subrayado es nuestro., en Frederic de Towarnicki / Jean-Michel Palnier. *Conversación con Martín Heidegger*, L'Express, nº 954, 20-26 octubre de 1969. Publicado en Revista Palos de la Crítica, nº 4; abril septiembre de 1981. México.

esa lista están Lao Zi, Zhuang-zi y el budismo Zen, los cuales son poco mencionados, o sólo tangencialmente aludidos por Heidegger en sus seminarios y conferencias.

Pese a ello, el filósofo alemán mantuvo un interés sostenido en los sabios orientales (Saviani, 2004) y cuando se dió la oportunidad, pudo mantener diálogos intensos -aunque intermitentes- con algunos autores chinos y japones, en especial con estudiantes y filósofos que provenían de la denominada Escuela de Kyoto. Estos encuentros representan uno de los diálogos más interesantes y simétricos de la historia de las relaciones entre la filosofía de Occidente y el pensamiento asiático. A diferencia de Heidegger, quien a menudo disimuló sus influencias orientales[317], los filósofos japoneses —muchos de ellos alumnos directos suyos en Alemania— fueron totalmente explícitos en su intento de fusionar, o al menos, hacer dialogar, la fenomenología de la facticidad y de la existencia humana con el budismo Zen. Autores como Keiji Nishitani (2003), Hajime Tanabe (2014), Kitaro Nishida (2015), y filósofos posteriores que continuaron esos diálogos después de la primera etapa como Masao Abe (1997) y Shizuteru Ueda (2005), no sólo aprendieron de Heidegger, sino que, a su vez, estos inspiraron o tuvieron repercusiones notables en el pensamiento heideggeriano.

En el afán de no repetir o extendernos innecesariamente en las evidencias que confirman la estrecha relación dialógica que mantuvo Heidegger con Oriente y en particular con los filósofos (budistas) de la Escuela de Kyoto, citamos *in extenso* un fragmento del ensayo de Antonio M. Martín Morillas (2012), *El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático*[318]:

> Existen pruebas de que Heidegger estaba familiarizado con la filosofía oriental. Algunas ideas importantes de su propia filosofía, sobresaliendo entre ellas las de nada, vacío y claro, pero también las de camino y lenguaje, entre otras, guardan un llamativo parecido con

[317] Lin Ma (2007) en su libro *Heidegger on East-West Dialogue* ofrece una visión equilibrada de las relaciones entre la Escuela de Kyoto y Heidegger. Ella argumenta que, aunque Heidegger estaba fascinado por Oriente, a menudo reinterpretó los conceptos orientales para que encajaran en su propia agenda filosófica. Para ella, más que una "copia", hubo una "apropiación selectiva" de algunos de los conceptos claves, como el de vacuidad o *sunyata* para pensar sobre la relación o identidad entre el Ser y la Nada.

[318] Es notable la erudición que muestra este ensayo de Morillas para demostrar la infinidad de veces en las que Heidegger se ha topado, relacionado y dialogado con los sabios orientales, desde su temprana juventud hasta su madurez. En este trabajo se revelan datos pocos conocidos y divulgados como la carta de Otto Pöggler a Parkes, en la cual dice que Heidegger le había confesado que los japoneses, en general, habían introducido elementos, sobre todo en la discusión de la nada, que a él no se le habían ocurrido anteriormente.

términos, locuciones y sintaxis empleados en las traducciones alemanas que él manejó de textos clásicos del taoísmo chino, como el Dao-de-jing de Lao Zi y el Zhuang-zi, y de manuales sobre el budismo Zen chino-japonés, como las traducciones al alemán de Ohazama Shuei de selecciones de maestros del Zen o algunos de los escritos de D. T. Suzuki. También pudo enriquecer su conocimiento sobre el mundo oriental a través de las numerosas conversaciones que consta que mantuvo en Alemania con profesores chinos y japoneses durante varias décadas y de la correspondencia que sostuvo con destacados filósofos japoneses, como Kuki Shuzo, Tanabe Hajime, Miki Kiyoshi o Nishitani Keiji. En el verano de 1946, además, Heidegger emprendió la traducción al alemán de ocho capítulos seleccionados de Laozi en colaboración con el profesor chino Paul S. Hsiao. La visita del profesor japonés Tezuka Tomio en 1954 inspiró a Heidegger el conocido diálogo recogido en el importante texto 'De camino al habla' (Unterwegs zur Sprache) (1959), en el que se discuten con cierto detalle ideas relativas al mundo oriental. (Morillas, 2012: 326)

Podemos decir, entonces, que la Escuela de Kyoto supo "completar" desde una perspectiva oriental lo que el pensador alemán propuso en sus análisis ontológicos de la facticidad, los cuales apuntaban al carácter existencial[319] del *Dasein*, asimilándolos al interior de su propio pensamiento, a la vez que realizaban de vuelta una crítica propositiva sobre los mismos temas:

(...) los pensadores de la Escuela de Kyoto, todos ellos vinculados más o menos directamente a la tradición budista zen, se han dedicado a la rapidísima asimilación de la conceptualización filosófica y, en una acerada confrontación con ella, han intentado expresar una nueva síntesis epocal capaz de afrontar el desafío nihilista del dominio planetario de la técnica, de matriz occidental-europea (Saviani, 2004: 31)

Para dar sólo un ejemplo, -que desarrolláremos más adelante-, Nishitani admiraba el análisis de Heidegger sobre la "nada" como aquello que angustia al ser humano, pero argumentaba que Heidegger se quedaba a mitad de camino. Para Heidegger, la nada es el horizonte que permite que el Ser aparezca por medio de la angustia, en cambio, para Nishitani, esto sigue siendo "demasiado humano", pues si se atraviesa la angustia humana a partir del apaciguamiento que provee la meditación, ella termina disolviéndose en la vacuidad (*Sunyata*), emergiendo de tal estado una "Nada Absoluta" que no es la ausencia de cosas, ni el vacío que se siente ante la desfundamentación del *Dasein* (*Ab-grund*), sino el campo donde todas las cosas están interconectadas de forma dinámica.

[319] Una de las propuestas filosóficas que más define a la Escuela de Kyoto es la de asumir el "alumbramiento" meditativo de la vacuidad de todos los fenómenos como el modo por excelencia de lograr una transformación subjetiva. Robert E. Carter (2015); James W. Heisig (2002).

Entre ambos lados se percibe "la proximidad que se da entre la búsqueda heideggeriana de un pensar que sobrepase la metafísica y toda una tradición cultural, la asiática, que carece de metafísica en sentido occidental" (Morillas, 2012: 334):

> La relación entre Heidegger y el pensamiento asiático resulta ser una realidad dialéctica, móvil, viva, como lo es todo diálogo serio entre pensadores de altura. Se trata, por lo que toca a Heidegger, de una experiencia sostenida de búsqueda de lo más originario del pensamiento humano sin llegar a perder nunca la originalidad propia (Morillas, 2012: 326 - 327)

Por otro lado, desde la década de los cuarenta la "influencia" de la sabiduría taoísta se hace presente en algunos conceptos claves heideggerianos, a pesar de la parquedad del filósofo en reconocerla:

> Por ejemplo, en el segundo Heidegger se incluyen los tres tópoi fundamentales de la "nada" (Nichts), el "vacío" (Leere) y el "claro" (Lichtung), que guardan relación con textos orientales por él conocidos. Así, la idea heideggeriana de que "el ser y la nada se pertenecen mutuamente" coincide con formulaciones de la versión alemana de los Caps. 1-2 del clásico de Laozi y con algunas sentencias del Shinjin-mei del Zen japonés (el Sin-sin-ming chino). La idea de que "la coseidad de una cosa no es ella misma una cosa" (y de que "el ser de los entes no es un ente") coincide con expresiones del Cap. 22 del Zhuang-zi en alemán. La idea de que "el vacío del ser no lo puede llenar la totalidad de los entes" y la caracterización de la nada como vacío mediante la "metáfora del recipiente" conectan con el Cap. 11 de Laozi. La noción misma de "claro como espacio manifestativo vacío" coincide con la interpretación literal del ideograma que se emplea en chino para el término "nada" (wu), donde se acude también a la metáfora del bosque talado empleada por Heidegger. (Morillas, 2012: 329)

A sí mismo, puede afirmarse, que las pocas obras que existían a principios del siglo XX en Alemania de los pensadores clásicos chinos como de los filósofos de Kyoto, fueron leídas con mucho cuidado e interés por Heidegger. Del mismo modo puede decirse que los diálogos y las correspondencias mantenidos con estos filósofos nutrieron significativamente el pensar heideggeriano, a tal punto, -que según testigos -, "el filósofo alemán mostraba una viva emoción y una persistente intensidad interrogatoria cuando se reunían a dialogar" (Saviani, 2004: 69). Así mismo nos dice Morillas que autores como Pöggler (1986) enfatizan que Heidegger estaba en posición de incorporar realmente a su pensamiento impulsos o elementos provenientes de la tradición oriental. Hasta el biógrafo de Heidegger, Rüdiger

Safranski (1994), no duda en llamar al pensador de Selva Negra, en una entrevista con el diario el País, un "budista Zen europeo"[320]

Por todo lo expuesto sucintamente, hacemos nuestra la perspectiva crítica y no sectaria de Martín Morillas cuando confía…

> …más bien en las potencialidades del diálogo, acaso no consumado, pero sí iniciado, de Heidegger con las fuentes del pensamiento asiático, en lo no dialogado y aún por dialogar entre Heidegger y Oriente, e incluso en la eventualidad de un diálogo nuestro con lo dialogado entre ellos. (Morillas, 2012: 327)

4. Convergencias entre Heidegger y Oriente

"Si entiendo correctamente a este hombre, esto es lo que yo he estado intentando decir en todos mis escritos"[321]

Carta de M. Heidegger a Nishitami Kitaro

Fueron en especial dos obras de Heidegger las que marcaron con más fuerza a los pensadores japoneses dejándolos profundamente interesados. A finales de los años 20, *Ser y Tiempo* de 1927[322] y *Qué es Metafísica* de 1929. El primero en relación a la ontología fundamental del *Dasein* y el segundo en relación a la temática de la Nada y el Vacío. Ambas obras fueron recibidas por la selecta audiencia japonesas como un hallazgo filosófico sin precedentes, en la medida en que no había filósofos occidentales que usen conceptos que remitiera tan "directamente" a una experiencia existencialmente parecida y valorada por ellos, como pueden ser las que superando el dualismo metafísico se manifiestan como un "claro del ser", el vacío de entidad, o la "serenidad meditativa", etc.

---

[320] Safranski: "Heidegger fue siempre un total inexperto en política". https://elpais.com/diario/1997/09/17/cultura/874447202_850215.html

[321] Comentario que le hace Heidegger a Nishitami Keiji cuando terminó de leer el libro de a D.T. Suzuki sobre el budismo Zen. Cfr. O. Pöggeler, en G. Parkes (ed.), o. c. (1987), 49.

[322] Ser y Tiempo fue publicada en Japón en 1939, convirtiéndose en la primera versión en un idioma extranjero antes que la traducción española de José Gaos en 1951.

Aunque encarnan tradiciones culturales diferentes, poseen lenguajes y estilos expresivos distintos, modos de pensar ontológicos y metafísicos[323] que provienen de matrices históricas separadas en la geografía y en el tiempo y, sobre todo, de tener metodologías de investigación diferentes[324], parece que ambos mundos practican una suerte de *coincidentia oppositorum* (Morillas, 2012: 327) al enfrentarse a realidades experienciales que urgen la superación del dualismo y el conceptualismo. Heidegger viendo la necesidad de trascender el lenguaje metafísico que nos tiene atrapados en una obsesión por el ente (técnico) y los orientales, desde tiempos del mismo Buda, comprendiendo la necesidad de trascender el sufrimiento humano producto de la ignorancia onto-epistemológica que observa y piensa el ente como teniendo existencia inherente:

> Su cercanía de enfoques y de contenidos, por encima de tan distantes marcos histórico-culturales, resalta mejor cuando consideramos su acuerdo en aquello que niegan. Comparten una suerte de "convergencia negativa". Convergen en su anti sustancialismo y anti-esencialismo: el ser es acontecimiento o camino. Convergen en su anti-cosismo y anti-dualismo: ser, nada y vacío se copertenecen en la duplicidad de ser y ente o de camino y cosas; en su anti-humanismo: el hombre no es el centro y dueño del mundo sino que está entregado al claro del ser o a la iluminación del camino; en su anti-intelectualismo y anti-objetivismo: el lenguaje de la meditación se funda en el silencio y trasciende el ámbito de la representación conceptual; y en su anti-moralismo: más allá de las morales convencionales hay una ética originaria de la serenidad o una soteriología del regreso al camino. (Morillas, 2012: 327 - 328)

Aunque Morillas no describe con propiedad suficiente la especificidad de la "convergencia negativa" del budismo reduciendo toda su vastedad y profundidad con la expresión "camino" (suponemos que también se está refiriendo al *Tao* como camino), la idea de fondo queda muy clara: en ambos saberes hay un deseo profundo por superar el pensamiento metafísico, de corte conceptual representativo, y sobre todo, las consecuencias ético-soteriológicas que se desprenden de ella.

En contra de la tesis dura sostenida por Reinhardt May la cual dice taxativamente que "(...) La obra de Heidegger estuvo influida significativamente por fuentes "extremo-

---

[323] Para Morillas, Heidegger tiene un estilo mental que proviene de su pensar ontológico, en cambio, los orientales se caracterizan por una actitud sapiencial y ética soteriológica.

[324] Heidegger se mueve a partir de su fenomenología hermenéutica, en cambio, los orientales reflexionan a partir de lo que en budismo se llama "entrenamiento mental" y las diferentes clases de meditación.

orientales" de modo que representan el resultado no reconocido de una recepción e integración del pensamiento del Este de Asia por parte suya"[325], Martín Morillas sostiene, en cambio, la tesis contraria a la de la "influencia directa" y apropiación oculta, siguiendo en ello al mismo Heidegger, cuando en su entrevista de 1966 con el semanario alemán *Der Spiegel* 1966 afirmó:

> Estoy convencido de que sólo puede prepararse un viraje desde aquella parte del mundo en la que se originó el mundo técnico, y que no puede venir con la adopción del budismo Zen, ni de otras experiencias orientales del mundo. El rememorar requiere la ayuda de la tradición europea y su reapropiación. El pensar sólo se transforma pensando lo que posee un mismo origen y destino. (1996: 126 – 127)

Sin embargo, el mismo Morillas nos advierte que no hay que tomar totalmente en serio este juicio heideggeriano si tomamos en cuenta el consenso general de los especialistas que coinciden en afirmar que Heidegger llegó a conocer bastante bien el pensamiento asiático, pero que a la vez gustaba de ocultar en sus textos y conferencias sus fuentes secretas. Si no hay influencia directa, si hay, en cambio, convergencia de pensamientos y de actitudes críticas en *algo* que concierne por igual a maestros orientales y a Heidegger:

> (...) entendemos que su "encuentro" con el mundo asiático vino impulsado, a nuestro juicio, por la propia "evolución interna", por la dinámica y la orientación mismas de su búsqueda filosófica. Heidegger no necesitaba de lo oriental con anterioridad al viraje, aunque lo oriental sí que le pudo ayudar de manera importante después del mismo (...) Hay "algo" en la raíz de la experiencia y el pensamiento humanos, y en la vida misma, que acaso puede conciliar a los hombres y mujeres de cualquier procedencia cultural y que los reclama en lo más hondo. En nuestra opinión, el encuentro de una figura de la talla de Martin Heidegger con los grandes sabios de la antigüedad occidental y oriental, así lo atestigua (Morillas, 2012: 340)

5. De la convergencia…

Partiendo de la tesis de Morillas (2012) de la convergencia, vamos a proseguir el desarrollo del tema de las relaciones entre Heidegger y el pensamiento oriental proponiendo un concepto que apunta al corazón mismo de la *cosa* que se ponen en cuestión, y que siempre abrió un diálogo concernido entre estas dos tradiciones de pensamiento. Morillas resume las "convergencias" entre Heidegger y el pensamiento oriental de la siguiente manera:

[325] Citado textualmente por Morillas (2012: 338)

> Podemos concluir, en definitiva, que la visión heideggeriana de la nada asiática del vacío, con sus diferentes aspectos asociados, mantienen una innegable cercanía temática y de posibilidades proyectivas cuando se las analiza e interpreta a la luz de su mutua exposición en sus temas más fundamentales. Así, el acontecimiento propiciante heideggeriano y el Tao y el Dharma orientales son nociones filosóficamente distintas, pero *convergen*. La diferencia ontológica ser-ente de Heidegger y las distinciones asiáticas Tao-seres y Dharma-dharmas desarrollan puntos diferenciados, pero tienden a una *convergencia*. El claro del segundo Heidegger, el vacío taoísta y la vacuidad del mahayana poseen notas diversas, pero son *convergentes*. Las interpretaciones heideggerianas, taoísta y mahayana del lenguaje y del silencio varían en aspectos singulares, pero resultan *convergentes*. Y la serenidad del segundo Heidegger, el no-actuar del taoísmo y el no-yo y no-mente mahayanas difieren en sus énfasis y matices, pero también *convergen*[326]. (Morillas, 2012: 340 - 341

¿Pero *qué es* lo que hace converger a estas dos tradiciones de pensamiento? ¿La convergencia, converge en un punto ciego que ninguna de las dos filosofías a pesar de considerarse post metafísicas puede dar cuenta? ¿Qué les permitía mantener el diálogo a pesar de las diferencias culturales? Si se habla de un "auténtico encuentro", ¿sobre qué base de "autenticidad" se dio? Morillas incluso afirma en su ensayo que Heidegger realmente fue *tocado* por Oriente: "Creemos que Oriente tocó verdaderamente a Heidegger, que estimuló su pensamiento, de manera cada vez más clara en su última obra, porque su reflexión filosófica ya estaba orientada hacia los mismos polos que habían atraído y dado que pensar a los pensadores orientales" (Morillas, 2012: 341)

¿A qué se está refiriendo Morillas cuando dice que la última obra de Heidegger ya se encontraba "orientada" hacia los *mismos polos* que había atraído a los orientales? La pregunta heideggeriana por el Ser, ¿tiene su equivalente en Oriente? Creemos que no, al menos, no en esos mismos términos y menos porque hayan tenido contextos culturales similares, todo lo contrario[327]. El budismo se remonta al siglo IV antes de nuestra era, a la remota India de los Brahmanes védicos. Heidegger es hijo renegado de la modernidad, cuyo pensamiento filosófico empieza en los albores del siglo XX con una obra "revolucionaria": *Ser y tiempo*. Se desarrollará en los años treinta dando un giro en su enfoque inicial sobre el Ser, y avanza hasta la segunda posguerra mundial, donde primará el temor de una guerra nuclear entre las

[326] Los subrayados son nuestros.

[327] Una muy sugestiva lectura al respecto es el libro *Ausencia* de Byung-Chul Han (2019), donde el filósofo coreano hace una presentación de las diferencias de talante que hay en las concepciones de presencia (ente) de Occidente y la ausencia (vacuidad) en la cultura y arte del lejano Oriente.

nuevas potencias de Estados Unidos y la Unión Soviética, y el mundo moderno occidental experimentará un impulso sin precedentes en su desarrollo social y material, gracias a la expansión del capitalismo industrial y tecnológico hacia todo el planeta.

Los puntos de partida "filosóficos" también son diferentes. Heidegger se interroga por el olvido de la pregunta por el Ser al interior de la historia de la Metafísica, lo que se convertirá en una "historia del ser" después del Giro (*Kehre*). Mientras que en Oriente los inicios -al menos en el budismo-[328] no partieron atendiendo a una cuestión filosófica de corte ontológico, sino atendiendo a una constatación empírica poderosa; el sufrimiento humano.

Siddharta Gautama constató observando el mundo que le rodeaba y su propia vida palaciega, que el ser humano está atravesado por *Dukkha*[329], es decir, por una "insatisfacción originaria" que marca su vida desde el nacimiento hasta la muerte, que aumenta en la enfermedad y persiste hasta la vejez. Ni la riqueza material, la fama o los placeres sensuales pueden eliminar de raíz a *Dukkha*, a lo sumo, pueden proveer satisfacciones temporales y efímeras. *Dukkha* será para Buda[330] la impronta existencial del ser humano, y constituye la primera Noble Verdad de su enseñanza.

Se dice en el *canon* Pali[331], que cuando le preguntaron a Buda qué es lo que realmente enseñaba, él contestó: "En el pasado, monjes, y también ahora, enseño el sufrimiento y el cese del sufrimiento" (*Majjhima Nikâya,* 2010).

---

[328] El taoísmo o daoísmo se originó en la antigua China, aproximadamente en el siglo VI a.C., emergiendo como una corriente filosófica y posteriormente religiosa centrada en vivir en armonía con el Tao (Camino). Sus comienzos sapienciales son legendarios, sin embargo, se atribuye a Lao Tze o Laozi -el viejo maestro- como el primer precursor de la doctrina, especialmente después de haber dejado un manuscrito en una garita de la frontera entre China y los Himalayas: el celebérrimo *Tao te King*.

[329] La traducción más usual del término al español es "sufrimiento", pero esta traducción es superficial ya que *Dukkha* también incluye el dolor físico y mental, el malestar burdo y sutil, la insatisfacción general a pesar de que el sujeto se encuentre relativamente bien (Philippe Cornu, 2004).

[330] Buda ("el que ha despertado") proviene del sánscrito *bodhi* que significa "despierto" o "iluminado". Es desde el estado de "despierto" que Buda descubre las cuatro nobles verdades, ocultas cuando él era simplemente el príncipe guerrero de los Sakyas. El nombre completo es Buda Shakyamuni.

[331] No existe un único canon universal en el budismo, sino varias colecciones escriturales principales mantenidas por distintas tradiciones. Los tres cánones más importantes y reconocidos contemporáneamente son el
Canon Pali (Theravada), el Canon Chino (Asia Oriental) y el Canon Tibetano.

Dicho esto, podemos decir que el "punto de partida" del Dharma budista no es la pregunta por el ser, sino la constatación de que todos los seres sensibles sufren (primera Noble Verdad), que ese sufrimiento tiene una causa (la segunda Noble Verdad), que ese sufrimiento puede cesar de raíz (tercer Noble Verdad), pero, sobre todo, -lo que hace del budismo una praxis sapiencial- que podemos salir de él de modo definitivo por medio del Óctuple Noble *Sendero*[332] (cuarta Noble Verdad)[333]. Para comprender el cese del sufrimiento humano y de todos los seres sintientes, Buda enseña su causa, la cual, en el primer giro de su enseñanza[334],

[332] El Óctuple Noble Sendero consiste en ocho prácticas divididas en tres categorías: Sabiduría, Ética, y Meditación. La categoría de la Sabiduría contiene dos prácticas: la Visión Correcta (que comprende ver la naturaleza de la realidad) y la Intención o Pensamientos correctos (renuncia, compasión, buena voluntad); La categoría de la Ética contiene tres prácticas: el Habla Correcta (abstenerse de mentir, calumniar, hablar con dureza o chismorrear; hablar con la verdad y bondad), la Acción Correcta (no matar, no robar y evitar conductas sexuales dañinas) y Modo de Vida Correcto (Ganarse la vida sin dañar a otros ni violar principios éticos); por último la categoría de La Disciplina Mental o Entrenamiento Mental que contienen tres prácticas: el Esfuerzo Correcto (mantenerse diligente y consciente para evitar los estados mentales insanos y promover los sanos); la Atención Correcta (desarrollar la plena consciencia del cuerpo, sensaciones, mente y fenómenos), la Concentración Correcta (Desarrollar una mente unificada y enfocada a través de la meditación). Bodhi, Bhikkhu (2017).

[333] Las cuatro Nobles Verdades constituyen la enseñanza básica y fundamental del budismo en todas sus tradiciones. Aunque se enseñan en el orden que hemos expuesto, la realidad sigue otro orden. En la vida humana primero subyace de modo no consciente, la causa (deseo/ignorancia), -la segunda Noble Verdad; lo cual generará ineludiblemente sufrimiento, - la primera Noble Verdad; que reconociéndose intolerable nos animará a buscar un *camino* -cuarta Noble Verdad; que finalmente nos llevará a su sensación definitiva, -tercera Noble Verdad. Tashi, Gueshe. (2012)

[334] El Dharma de Buda se organiza a partir de tres giros o etapas de enseñanzas, conocidas como los *Tres Giros de la Ruedas del Dharma*. Cada una de estas etapas no sólo se distribuyen en el tiempo y en el lugar donde Buda enseñó (aproximadamente 49 años), sino que cada una de ellas obedece a un tipo de audiencia y a un nivel de profundidad. En el primer giro denominado "las enseñanzas del parque de los siervos" dada en Sarnath, el Buda enseñó las *Cuatro Nobles Verdades*, el *Origen Interdependiente,* el *Karma*, y la *vacuidad del Yo,* y fueron dirigidas a discípulos de entendimiento normal, apegados al dualismo, pero que deseaban liberarse de las distintas clases de sufrimientos. Por tal razón se conoce a estas enseñanzas como las que enseñan la liberación del Samsara (o rueda de la existencia). Quien realiza estas enseñanzas en su mente se vuelve un *Arhat*, es decir, alguien que ya no retornará al ciclo de existencias (Samsara) porque ha alcanzado el Nirvana pasivo. Este grupo de enseñanzas constituyen el camino del Hinayana o Theravada propio de los monjes. En el segundo giro, denominado del Pico del Buitre (una montaña del norte de la India) el Buda enseñó la *vacuidad* de "todos" los fenómenos, y no solo del Yo. Estas enseñanzas se conocen como las *prajñaparamitas*, es decir, enseñanzas sobre la sabiduría definitiva, aquella que puede discernir la ilusión de la genuina realidad (vacía de existencia inherente, pero manifestante a la vez). Estas enseñanzas el Buda las impartió a discípulos de alto entendimiento y capacidad meditativa. El resultado de la realización de estas enseñanzas en el continuo mental del discípulo, no es sólo la" liberación del sufrimiento", sino la completa y definitiva budeidad. La figura que representa este vehículo denominado mahayana, o gran vehículo, -porque integra además de los monjes a los laicos-, es la del Bodhisattva, aquel que por compasión regresa al Samsara para ayudar a los seres a liberarse del sufrimiento y su ignorancia. Por último, está el tercer giro, que se dio en Varanasi, y comprende las enseñanzas sobre la *Naturaleza Búdica* que enseñan que a pesar de que la "naturaleza" de un Buda está vacía de todo atributo relativo, tiene poder manifestante, es decir, que la mente búdica es tanto vacía como clara (*luminosa*) a la vez. Dalai Lama & Chodron Thubten. (2020).

la estableció en el *deseo*[335], pero en el segundo giro de su enseñanza, la estableció en la *ignorancia*[336]. Es con la cuestión de la "ignorancia" como causa raíz del sufrimiento, que el Buda, y de ahí, toda la tradición budista a lo largo de dos mil quinientos años ininterrumpidos enseñará que hay una relación estructural entre el sufrimiento que los seres padecen kármicamente[337] y la ignorancia innata, la cual implica ineludiblemente tanto una dimensión ontológica, como otra epistemológica.

La dimensión ontológica se hará palpable para el practicante budista después de que proceda a realizar una investigación racional y personal de por qué razones se sufre, sin alcanzar jamás una felicidad o serenidad permanentes. Un practicante budista disciplinado empieza estudiando, reflexionando y meditando el Dharma. Analiza, por ejemplo, si aquello que considera que es *real*, -como tener un yo (sujeto) autoexistente, substantivo, unificado, aislado y separado de los objetos con los que se enfrenta en el mundo-, es *verdaderamente* real. Así mismo, debe investigar si los fenómenos que observa y que enfrenta cotidianamente son realmente "objetivos", es decir, autoexistentes, acotados y discretos en sus formas perceptibles y si son, sobre todo, permanentes. Los seres comunes y corrientes que vagan por el samsara raramente se hacen estas preguntas y, menos aún, buscan hacer una "investigación" seria y guiada por alguna sabiduría comprobada[338] que cuestione estas consideraciones "realistas" o creencias vulgares, ya que estos seres las consideran sin dudas como verdades incuestionables.

---

[335] Por *deseo* el budismo entiende un factor mental que se caracteriza por la propensión de la mente a apegarse a todos los objetos que juzga atractivos, y repeler los contrarios, los que le aparecen repulsivos. El mundo o reino humano está marcado y determinado kármicamente por el deseo según el budismo. Dalai Lama & Chodron Thubten. (2024)

[336] Por *ignorancia* el budismo no entiende la falta de conocimientos librescos o falta de educación, sino un estado continuo de obnubilamiento o estupor mental que no deja "ver" a la inteligencia humana la real condición ontológica de todos los fenómenos, la cual es vacía de existencia inherente, interdependiente de causas y condiciones, e impermanente. La ignorancia congénita hace que veamos la realidad o los fenómenos como teniendo substancia, individualidad y permanencia. Dalai Lama & Chodron Thubten. (2024)

[337] El *karma* es un concepto crucial en el budismo, y significa literalmente "acción" en sánscrito. Debido al karma los seres giran (renacen) eternamente en la existencia cíclica o samsara. Pero no es la acción de las leyes de la física lo que el budismo llama karma, sino todo acto intencionado, que motivado por emociones aflictivas o positivas, generarán resultados negativos o positivos para quien las realiza. Dalai Lama & Chodron Thubten. (2024)

[338] Cuando el Buda enseñaba el Dharma a un recién llegado le decía que no debía aceptar sus palabras por fé ciega, ni por autoridad. Debía probar por él mismo si eran ciertas y si le funcionaban en su vida. Debía hacer como el orfebre clásico que muerde el oro para comprobar su autenticidad.

6. … a la *Resonancia*

Regresando a la cuestión de qué cosa atrajo a ambas tradiciones a dialogar pese a sus claras diferencias culturales, volvemos a preguntar, ¿en qué consistía esa *fuerza* que hizo converger y atraer a las dos tradiciones hacia los "mismos polos"?

Por nuestra parte proponemos a partir de esta "concordancia" de voces y tradiciones que lo que hubo entre Heidegger y las sabidurías de oriente (taoísmo y budismo Zen) fue una *resonancia*, compartida y mutua que se dió más allá de lo conceptos y los estilos expresivos, de las epistemes y las historias filosóficas regionales, más allá de las metodologías y los lenguajes técnicos, más allá del origen y destino de cada tradición. Una "resonancia vibrante" que no dependía de la voluntad de los interlocutores, que no fue producida ni estimulada por las retóricas y los discursos, sino que advenía cada vez que la "cosa" en cuestión quedaba bordeada entre los imposibles decires representativos de la metafísica y la evocación poética que ambos practicaban, emergiendo de improviso y de suyo una "trascendencia éxtima" que cada cual asumía como propia y ajena a la vez.

En *Aportes a la filosofía (Del evento)*, la "resonancia" traduce el término alemán *Anklang*. Es una de las seis *fugas*[339] con las que Heidegger elabora "un pensar y decir del ser y el hombre de una forma *inédita* respecto a los conceptos y las categorías de toda la tradición occidental" (Esposito, 2024: 117). En este difícil texto Heidegger trata de producir un lenguaje nuevo y a la vez arcaico para decir la verdad del ser. Según Costantino Esposito, Heidegger emplea estos términos "esotéricos" no tanto para comunicar, sino para oír algo así como una especie de llamado enigmático del ser[340], y que implica una relación constitutiva del ser y del hombre.

---

[339] Heidegger usa la palabra *fuga* para jugar con las connotaciones que están presentes en la palabra alemana *Fuge*, fuga musical, pero también "ensamblaje"; *Fügung*, "combinación"; *Gefüge*, "compaginación" o "conjunción", y *Verfügung*, "disposición". Las seis fugas son: la *resonancia*, *el pase, el salto*, *la fundación*, l*os hombres futuros* y *el último dios*. Las seis fugas compaginadas constituyen el esenciarse del ser como historia. (Esposito: 117; 122).

[340] El tema del "llamado del ser" y del poder *oír* su llamado serán cuestiones claves en el segundo Heidegger que nosotros relacionaremos con las experiencias que se presentan en el camino budista de transformación subjetiva.

La resonancia no se trata de una metáfora acústica ornamental, sino de una determinación ontológica del modo en que el Ser (*Seyn*) se anuncia históricamente en el pensar dentro del horizonte del acontecimiento apropiador (*Ereignis*). La resonancia es el primer modo en que el Ser se hace sentir sin aún presentarse como concepto ni como presencia objetiva. Es un "sonar previo", un *tono originario* en el que el Ser *toca* al Dasein y al pensar antes de toda tematización.

La resonancia no es ni representación, ni intuición, ni vivencia subjetiva, sino un afectamiento ontológico-historial: el modo en que el Ser *hace vibrar* el claro (*Lichtung*) del *ahí* humano. Por eso Heidegger la sitúa como la primera "fuga" o "acorde" del pensar del otro comienzo, anterior incluso a la pregunta explícita.

Recordemos que para Heidegger la pregunta metafísica por el ser del ente se fundó sobre el olvido del ser, pero este olvido, a su vez, en la era de la maquinación generalizada, fue olvidado gracias a que el hombre en su amnesia ontológica se dejó capturar por la posesión y la gestión del ente como si fuera un producto nuestro, un producto de nuestra tecnicidad e industrialización. Por el otro lado de la moneda, la conciencia humana empezó a vivir su vida desde una interioridad que se opone a una exterioridad a la cual debe dominar, y aquella, controlarse por medio de técnicas terapéuticas[341]. Desde esas dos modalidades metafísicas, el ente fue experimentado a partir del cálculo, la velocidad[342], y la masificación.

Se hace necesario entonces cuestionar a fondo "el olvido de este olvido", el abandono humano del abandono inicial del ser; se hace necesario una nueva forma de interrogar y cuestionar dejando a un lado el lenguaje de la metafísica tradicional. "Haciendo esto (Heidegger) hace resonar al ser no como presencia del ente, sino como un rehusarse al ente (Esposito: 2024: 122)

[341] Ver los seminarios de Zollikon (2014)

[342] Veremos más adelante que el aumento exponencial de la "velocidad" o "aceleración" de la vida social productiva en la cuarta revolución industrial y en el capitalismo informacional y cognitivo es un factor decisivo en las nuevas formas de alienación humana (Hermunt Rosa, 2016).

La resonancia está estructuralmente ligada al concepto de temple fundamental (*Grundstimmung*). En los *Aportes*, el Ser no se revela primariamente como idea, sino como tonalidad histórica del existir. La resonancia es el temple en que el Ser comienza a insinuarse ya sea como extrañeza, retraimiento, desfundamentación, abandono del ente por el ser. Es el tono en el que se experimenta que el ser ya no fundamenta, sino que se retira, y precisamente en ese retirarse "llama". Aquí la resonancia no es psicológica, sino ontohistórica, es el modo en que una época queda afinada por el envío del Ser.

La relación de la resonancia con el *thymós* permite precisar con gran fineza cómo, en el Heidegger tardío, la afectividad deja de ser un fenómeno "interior" para convertirse en estructura ontológica de apertura. La resonancia es el acontecer mismo, y el *thymós* es la *estructura de acogida* de ese acontecer. Dicho de otro modo, el *thymós* nombra la posibilidad ontológica de la resonancia.

Justamente porque la fuga de la resonancia no obedece a imperativos metafísicos de representar al ente, que ella, en relación al temple de ánimo no es un "yo", no es la conciencia cartesiana, ni tampoco es una interioridad cerrada, así sea reflexiva. Es más bien una zona de vibración entre el hombre y lo que lo afecta (dioses, destino, palabra, comunidad, cosmos). Aludiendo a la *Cuaternidad* presentada en el capítulo anterior, la resonancia es lo que vibra en la conjunción relacional de los cuatro elementos interdependientes y que el ser humano no puede sino recibir activamente cuando suelta las ataduras posesivas sobre el ente y sobre su propia identidad y se dispone a habitar poéticamente la tierra, su hogar, su ser-con-otros humanos y no humanos.

Este punto es decisivo para comprender la herencia que nos deja Heidegger para relacionar el posthumanismo con el budismo entendido como un camino de transformación subjetiva, pues el hombre, -desde la resonancia ontológica a la que está abierto-, no siente primero y luego comprende, el hombre resuena antes de cualquier apropiación reflexiva. Y esto porque el *thymós* que vibra en él de modo éxtimo no funda el sentido, sino que es fundado tonalmente por el Ser.

Este planteamiento sintoniza cabalmente con el posthumanismo filosófico cuando afirma que no hay sujeto soberano, ni hay interioridad autosuficiente, sino que lo que hay es

una exposición afectiva a un acontecer que excede lo humano. En otras palabras, el *Dasein* es, literalmente, un ser-afinado-templado cuando se encuentra aperturado en el claro del acontecer de la verdad del ser. La resonancia, en definitiva, es la dimensión afectiva originaria en la que el existir queda expuesto al acontecimiento apropiador.

Lo que compartieron Heidegger y los sabios orientales, -ya sea por medio de una lectura meditativa, escribiendo cartas o textos, o en los diálogos directos, en los paseos por la selva negra-, fue esa *cosa resonante* que acontecía cada vez que hubo encuentros "verdaderos"[343] entre esas dos tradiciones. Tal *cosa* resonaba vibrante cuando lo que es inaprensible se vuelve templado o afinado por palabras munificentes, frases poéticas, koans[344] budistas, relatos enigmáticos, o parábolas del despertar. El enlazamiento que surge de tales encuentros a la vez que habilita la unión extática en la experiencia de aquella "cosa" compartida, posteriormente se termina cuando cada cual recurre a sus propias tradiciones de pensamiento para explicar o dar cuenta de dicha experiencia [345].

[343] Aquí hacemos alusión directa a la *aletheia* heideggeriana. Cuando decimos que hubo diálogos, lecturas, cartas que alcanzaron esa cualidad de ser "verdaderos" nos estamos refiriendo a que esos encuentros no se limitaron a ser un intercambio de ideas u opiniones informadas, sino que produce en quienes participan un "desocultamiento" de la *cosa* conversada. Un ejemplo de lo que estamos diciendo lo constituye *De camino al habla* ("De un diálogo japonés con un inquiridor") de Martin Heidegger que siendo, en gran medida, una ficción filosófica o una construcción literaria, se escribió basados en encuentros reales que el filósofo mantuvo con pensadores japoneses y discípulos que señalan recuerdos significativos que quedaron grabados bajo la impronta de un temple de ánimo fundamental en la memoria del pensador. No son transcripciones literales, sino que el filósofo redacta los recuerdos de sus conversaciones con un estudioso japonés para escenificar su pensamiento sobre el ser y el lenguaje.

[344] Un koans puede ser es una pregunta, diálogo o historia breve, siempre paradójica y aparentemente absurda, utilizada en el budismo zen para superar los límites de la lógica y provocar un estallido de la arquitectura racional del sujeto, a favor de un instante luminoso de despertar o satori.

[345] En la tradición del budismo tibetano se suele metaforizar esta vivencia, que por lo general sucede entre maestro y discípulo, o entre dos maestros, como dos gotas que se disuelven en el océano. O sea, cuando dos mentes abandonan espontáneamente su relativa individualidad y separatividad, fusionándose en la "naturaleza de la mente búdica".

6.1. La resonancia en Hartmut Rosa.

La resonancia no es un estado emocional, sino un modo de relación
Hartmut Rosa

En su obra fundamental, *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo* (2019), Hartmut Rosa[346] propone el concepto de "resonancia" como la solución al fenómeno de la alienación provocado por la "aceleración social" de la modernidad tardía. Rosa argumenta que la sociedad tardomoderna funciona bajo una lógica de "activación muda", es decir, sentimos que en nuestra vida cotidiana estamos obligados a aumentar nuestros esfuerzos para "alcanzar al mundo", presionados por imperativos normativos no explícitos como el de tener más dinero, más contactos, más viajes, más tecnología, más capacitaciones, etc., pero donde esa acumulación termina dejándonos en una relación fría y alienada con ese mismo mundo:

> (...) la sociedad moderna capitalista debe expandirse incesantemente, es decir, debe crecer, innovar y aumentar la producción, el consumo, las opciones y las posibilidades de conexión; en otras palabras, que debe acelerarse y dinamizarse para reproducirse a sí misma cultural y estructuralmente, para mantener su *statu quo* formativo. Esta tendencia escalatoria sistemática, sin embargo, modifica la manera en que los seres humanos están *colocados en el mundo* (*in die Welt gestellt*); cambia el vínculo con el mundo de una forma fundamental (...) implica la modificación sustancial de nuestra relación con el espacio y el tiempo, con los seres humanos y las cosas con las que tratamos y, a fin de cuentas, con nosotros mismos, nuestro cuerpo y nuestras disposiciones psíquicas. (Rosa, 2019: 18).

Rosa entiende por *alienación* un mundo que se vuelve cada vez más un objeto de consumo, una serie de puntos en una lista de tareas, una agenda llena de actividades que se hacen sólo por alcanzar objetivos previamente establecidos por indicadores de rendimiento. Se trata de una relación "muda", sin significado vital, donde el sujeto y el objeto permanecen extrañados entre sí, lo cual es lo que el concepto de alienación enseña: un extrañamiento (*Entfremdung* en alemán) que produce un estado de despersonalización, impotencia, apatía y pérdida de control sobre la propia vida. Donde la persona pierde la conexión con su existencia

[346] Hartmut Rosa es un sociólogo y politólogo alemán, de la nueva generación de la Escuela de Frankfurt. En sus obras, argumenta que la modernidad se caracteriza por un ritmo frenético de vida, tecnología y cambio social que genera alienación. Propone a la resonancia, como concepto clave para superar la alienación, definiéndola como una forma de relación profunda y significativa entre el individuo y el mundo.

humana y se va transformando o “cosificando” en una “ser mercancía” o en un objeto utilizable y descartable, alienado de su potencial creativo. En relación con el mundo material y social se siente ajeno, como una carga o un entorno hostil y no como una extensión propia. El conflicto central que plantea Rosa es que el sistema capitalista exige aceleración continua (hacer más en menos tiempo) para mantenerse estable. Por eso el sistema siempre está promoviendo la innovación tecnológica continua, la educación continua, el consumo constante, el crecimiento económico, sin tolerar apenas una desaceleración, la cual inmediatamente sería leída como falta de progreso y desarrollo, pérdidas de empleo, y aumento de la pobreza.

Ante este estado de cosas alienantes, Rosa propone como antídoto subjetivo y social -relacional, la *Resonancia*. Se trata de una relación "vibrante" con el mundo y con uno mismo: "La resonancia no es un eco, donde solo escuchas tu propia voz, sino una respuesta en la que el otro mantiene su propia voz y te transforma en el proceso" (Rosa, 2019: 217). A partir de la resonancia dejas de ser un recurso para ser explotado y te conviertes en un espacio de encuentro.

Para que una relación sea considerada "resonante", Rosa establece que deben cumplirse cuatro elementos constitutivos: 1) Afectación (*Afizierung*): el sujeto se siente interpelado o conmovido por algo externo. El mundo "nos habla" o nos toca emocional o intelectualmente. 2) Eficacia propia (*Selbstwirksamkeit*): el sujeto no es un receptor pasivo; responde a esa llamada. Siente que puede alcanzar el mundo y transformarlo con su acción. 3) Transformación (*Verwandllung*): En el encuentro, tanto el sujeto como el "otro" -ya sea una persona, una obra de arte o la naturaleza- se transforman. No salimos de una experiencia resonante siendo exactamente los mismos. 4) Indisponibilidad (*Unverfügbarkeit*): este es el punto más crítico. La resonancia no se puede fabricar ni comprar. No se accede a ella por un acto de voluntad. No podemos forzar que un paisaje nos conmueva o que una conversación sea profunda y resonante porque así lo deseamos; la resonancia es un "acontecimiento" que se nos escapa.

Además, Rosa organiza nuestra existencia social en tres ejes principales donde buscamos o experimentamos esta conexión: 1) El eje horizontal donde encontramos las

relaciones interpersonales y en las cuales pueden darse los “encuentros aconteciales” del amor verdadero, la amistad profunda, relaciones comunitarias (¿políticas?) significativas. 2) El eje diagonal donde encontramos las relaciones con las cosas y nuestra propia actividad productiva. En este eje se encuentran el trabajo vocacional, el deporte saludable y recreativo, los aprendizajes beneficiosos. 3) El eje vertical donde nos encontramos con las dimensiones trascendentes de la existencia, como la fe religiosa, el asombro y el maravillamiento con la naturaleza, el arte que conmueve, y los sucesos históricos que conmocionan más allá de su facticidad.

Como puede notarse a simple vista el concepto de resonancia de Rosa parece guardar muchas similitudes, -aunque puesto en el plano sociológico- con la resonancia de Heidegger. De hecho, Hartmut Rosa puede ser visto como quien intenta traducir la ontología de Heidegger a una sociología crítica de la vida cotidiana. Rosa no solo reconoce su deuda con el pensador de la Selva Negra, sino que utiliza conceptos heideggerianos como andamiaje (otra de las traducciones de *Gestell*) para su teoría de la resonancia.

Como lo hemos visto para Heidegger la esencia de la técnica moderna es el *Gestell*, una forma de ver el mundo donde todo -naturaleza, personas, tiempo- se presenta como "fondo de reservas disponibles" (*Bestand*) o recursos listos para ser usados y consumidos. Rosa toma esta idea y la sociologiza. Lo que Heidegger llama "técnica", Rosa lo denomina "lógica de la disponibilidad", y ve como consecuencia de ello que el mundo deja de "hablarnos" con voz propia. Se vuelve mudo porque solo lo vemos como algo que debe ser medido, controlado y optimizado. El mundo se convierte en una "lista de tareas" (Rosa) o en una "fuente de energía" (Heidegger).

Así como Heidegger propuso la *Gelassenheit* —traducida como "serenidad" o "dejar-ser"— como una forma de habitar el mundo sin intentar dominarlo, una actitud de apertura al misterio de lo que es, Rosa propone la resonancia como “lo indisponible” (*unverfügbar*), una actualización de la *Gelassenheit*. Rosa sostiene que el sujeto debe renunciar a la voluntad de control para que el mundo pueda volver a "vibrar". Por otro lado, así como para Heidegger el pensar es un "escuchar el llamado del Ser", para Rosa, la resonancia es un "ser interpelado

por el mundo". En ambos casos, el sujeto no es un soberano que ordena, sino un receptor "vibrante" que responde "vibrando".

Incluso cuando Heidegger define al ser humano como *Dasein* (Ser-ahí), cuya estructura fundamental es "ser-en-el-mundo", lo que está diciendo es que los sujetos no son entes aislados que luego miran un mundo externo, sino existentes humanos que ya estamos "arrojados" en una red de significados. Rosa lleva esta reflexión un paso más allá al afirmar que el sujeto no precede a la relación. No es que primero "soy" y luego "resono". Al igual que el *Dasein*, el sujeto de Rosa se constituye en la vibración con lo otro. Si no hay resonancia (o relación significativa), el sujeto se atrofia y se aliena, de hecho, perece, sino físicamente, al menos emocionalmente.

Otras prestaciones que Rosa extrae del pensamiento de Heidegger es su crítica a la "caída" del *Dasein* en la vida cotidiana, marcada por la curiosidad, la búsqueda incesante de lo nuevo, solo por ser nuevo y las habladurías de una comunicación superficial. Esta interpretación comulga perfectamente con la crítica de Rosa a la aceleración social. El sujeto acelerado vive en una "curiosidad" constante, en el consumo de novedades y fruslerías, en consumos digitales inerciales, en viajes rápidos que le impiden profundizar y estar atento y consciente en lo que se hace o se dice. Lo que Heidegger llamaba "existencia inauténtica" o "impropia", Rosa lo define como una "relación de mundo alienada".

A pesar de estas similitudes de fondo debemos decir que ambos autores no se encuentran en el mismo plano interpretativo, sino más bien, en escalas diferentes. Mientras Heidegger hace sus análisis fenomenológicos y hermenéuticos a un nivel ontológico, Hermunt Rosa los hace a un nivel sociológico, pues lo que a él le interesan son las condiciones de vida y la justicia social en el marco del capitalismo postindustrial global.

Por otro lado, mientras Heidegger usa un lenguaje poético y a ratos "místico" para dar cuenta de la verdad infundada del acontecer del ser, Rosa usa un lenguaje más operativo, en continuidad con la tradición de la Teoría Crítica, más relacionado con la política institucional, con las reformas que deben implementarse en el trabajo, la educación y la

economía. Rosa busca "desacelerar" sin que eso signifique un chantaje moral catastrofista. Por último, podemos indicar que mientras Heidegger valora la soledad intimista como un modo meditativo de estar en comunión con la naturaleza y consigo mismo[347], Rosa, en cambio, valora la dimensión relacional - social de la vida.

En todo caso, al pasar revista por las dos interpretaciones de la *resonancia*, la heideggeriana y la de H. Rosa, podemos estar preparados para sostener que lo que hubo en los encuentros y diálogos entre Heidegger y pensadores orientales (vivos o muertos) es esa resonancia compartida que vibra y templa los espíritus pensantes alrededor de ese misterioso "centro" que los congregaba: La Cosa.

7. La *Cosa* da qué pensar

Hemos mencionado en varias ocasiones la palabra "cosa" para nombrar o, más bien, indicar o señalar aquello que genera una especie de "comunión vibrante" entre dos mentes filosóficas, e incluso, como en nuestro tema presente, entre dos tradiciones de pensamiento culturalmente distintas. Esta "comunión vibrante" es aún más notable cuando se trata de mentes que han reflexionado, estudiado y meditado largamente los asuntos referentes al *Ser* de la realidad, o el *Sentido* de la existencia humana.

Antes de explicar la vinculación del concepto de *Cosa* en Heidegger con el de *Resonancia*, es necesario despejar el camino que lleva a ello, haciendo unas observaciones críticas en contra del racionalismo. Normalmente en la tradición racionalista de cuño escéptico, este abordaje sobre la resonancia como el de la "cosa" son inmediatamente calificados de planteamientos absurdos e irracionales. Por supuesto, para esta corriente que data de los siglos XVII al XVIII, nada que no se incline ante la evidencia empírica, la demostración lógica o experimental, que no pueda ser "volcado o llevado a conceptos" (Kant / Hegel) debe ser acusado de irracional.

[347] Como ejemplo de esto último remitimos al lector al conmovedor texto de Heidegger de 1934, *Por qué permanecemos en la provincia*, en *Experiencias del Pensar,* 2014. Abada Editores.

Por ejemplo, T.W. Adorno en su obra *La ideología como lenguaje: la jerga de la autenticidad* (1987), acusó a Heidegger de usar un lenguaje pseudoreligioso y arcaizante para evitar el pensamiento crítico. Adorno sostenía que palabras como "Ser", "acontecimiento" (*Ereignis*) o "claro" eran conceptos vacíos que no explicaban nada *real*[348], sino que funcionaban como un aura mágica para dar autoridad a lo irracional. Criticó que Heidegger absolutizara el Ser sin considerar lo que realmente mediaba en su reflexión: la realidad material y social[349]. Para Adorno, este énfasis en lo "primordial" u "originario" ignoraba las condiciones del capitalismo tardío, que tan bien estudió en compañía de Max Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* en 1947, convirtiendo la filosofía en una ideología que justificaba el orden existente bajo la apariencia de profundidad espiritual.

Antes que Adorno fue George Luckács quien afirmó que Heidegger era un eslabón fundamental en la trayectoria que llevó al pensamiento alemán hacia el fascismo. En su libro *El asalto a la razón* publicado en 1954*,* argumentó que Heidegger sustituyó la razón dialéctica (que él profesaba rigurosamente, al menos, en *Historia y Conciencia de Clase de* 1929) y el progreso histórico material por mitos existencialistas sostenidos a partir de una "intuición intelectual" aristocrática. Lukács veía en la actitud del Heidegger tardío —basada en la "serenidad" (*Gelassenheit*) y la espera del Ser— una forma de quietismo que desarmaba a los individuos frente a la opresión política[350]. Al rechazar la ciencia y la historia como "olvido del ser", Heidegger caía en un *irracionalismo*[351] que apelaba a verdades "primordiales" y "telúricas" como sangre, tierra, patria y destino, "inaccesibles" a la crítica racional.

[348] El subrayado es nuestro.

[349] Recordemos que Adorno es de la estirpe hegeliano-marxista. Miembro importante de la Escuela de Frankfurt.

[350] Paradójicamente Lukacs se fue adhiriendo progresivamente al estalinismo entre finales de la década de 1920 y principios de la de 1930, extendiéndose hasta aproximadamente 1956. En sus memorias señala que entre 1929 y 1930 tuvo la esperanza de que Stalin preservara la herencia de Lenin frente a otras facciones como el trotskismo. Su simpatía con Stalin se rompió abruptamente con su participación en la Revolución Húngara de 1956. A partir de entonces, y especialmente tras el XX Congreso del PCUS, se convirtió en un crítico abierto de las deformaciones del estalinismo.

[351] El subrayado es nuestro.

Jürgen Habermas, exponente contemporáneo de la Teoría Crítica, sostiene en su obra *El discurso filosófico de la modernidad* (1985) que Heidegger *sustituyó la razón* por un concepto *místico*[352] del "Ser" que contrasta como el "otro enigmático de la razón". Habermas critica que este enfoque elimina la posibilidad de una crítica reflexiva y democrática, llevando el pensamiento hacia una "oscuridad mistificadora". Walter Kaufmann, criticó a Heidegger por emplear un lenguaje "gótico" diseñado para intimidar y ocultar en lugar de esclarecer, describiendo su método como un proceso de "cierre" del pensamiento en lugar de abrirlo a la razón humana.

Así mismo, otros filósofos de corrientes no pertenecientes al marxismo como Rudolf Carnap, del Círculo de Viena, criticaron la "lógica" de Heidegger, argumentando que sus proposiciones sobre la "nada" carecían de sentido lógico y eran pseudoproposiciones. Ernst Cassirer, en cambio, sostuvo un debate famoso con Heidegger en Davos (1929), donde defendió la racionalidad ilustrada y la antropología filosófica frente a la ontología existencial de Heidegger, que consideraba *oscurantista*[353]. Se podría afirmar que en general todos los filósofos que provienen de las corrientes positivistas a menudo han criticado el uso del lenguaje poético y metafórico de Heidegger en sus obras tardías, al mismo tiempo que lo criticaban por haber renunciado a la *racionalidad objetiva*[354].

Incluso discípulos directos de Heidegger, entre ellos Emmanuel Levinas, quien criticó la ontología de Heidegger, especialmente su enfoque en el *Dasein*, y su posterior vinculación (episódica) con el nazismo, argumentando que la filosofía de su maestro carecía de una *ética racional*[355] y responsable hacia el "Otro". Lo mismo hicieron Hans Jonás y Karl Löwith que cuestionaron la falta de una base ética racional en su ontología, lo que a su juicio permitió la adhesión al nazismo por parte de Heidegger en 1933. No está de más recordar que también F. Nietzsche fue tildado de irracionalista, sobre todo, porque su pensamiento representa un vitalismo peligroso, como el que se lee en obras como la *Voluntad de poder*. El mismo

[352] El subrayado es nuestro.
[353] El subrayado es nuestro.
[354] El subrayado es nuestro.
[355] El subrayado es nuestro.

Nietzsche se presentaba como el enemigo de Sócrates, a quien veía como el iniciador de la decadencia por haber impuesto la tiranía de la razón sobre los impulsos vitales y sobre la fuerza de la naturaleza.

Como podemos observar en estas breves alusiones críticas al “irracionalismo” de Heidegger, la Razón es efectivamente el tribunal desde donde se juzga exclusivamente lo que debe ser aceptado o rechazado. Si bien Heidegger no desarrolló una respuesta sistemática y pública a sus detractores que lo acusaban de ser irracional, si podemos inferir de su obra tardía y de sus comentarios hechos en las pocas entrevistas que aceptó, que para él, tanto el marxismo incluida la Escuela de Frankfurt, como las diferentes corrientes positivistas o analíticas, adolecen de estar atrapadas en una "metafísica de la subjetividad" que él, en cambio, intentaba superar. Para Heidegger el "pensamiento representacional" no alcanza el nivel ni la profundidad para inquirir en la pregunta por el Ser. Heidegger -en contra de la corriente dominante- sostenía que el lenguaje técnico-racional de la modernidad era el verdadero problema, pues ocultaba la *verdad del Ser* tras conceptos lógicos y científicos que solo sirven para manipular y controlar los entes.

En su *Carta sobre el humanismo* (1946), Heidegger respondió a las corrientes que lo acusaban de irracionalismo o falta de compromiso social (incluido el marxismo que representaba G. Lukács). Aunque sorprendentemente Heidegger elogió la visión de Marx sobre la alienación, afirmando que Marx había penetrado más profundamente en la esencia de la historia que el resto de los humanismos modernos, sin embargo, argumentó que Lukács y los marxistas seguían siendo "metafísicos" porque veían al ser humano como un "sujeto" que domina objetos, en lugar de comprenderlo como el "pastor del Ser".

Para Heidegger, intentar cambiar el mundo mediante la praxis política racionalista era sólo otra forma de la voluntad de poder técnico. Frente a la acusación de "pasividad política" de Lukács, Heidegger respondió que la acción humana "racional" es la que ha llevado al mundo a la devastación técnica. En vez de una respuesta técnico-instrumental al problema de la crisis nihilista de Occidente, Heidegger propuso el temple de ánimo de la *Serenidad*, un modo de pensar que no se impone a las cosas, sino que "deja ser" a la cosas

sin quedar prendido de ellas, incluyendo los objetos técnicos. Lo que sus críticos llamaban "irracionalismo", Heidegger lo definía como un pensar más allá de la razón calculante, que es la única salida posible al nihilismo moderno. Heidegger no intentó defender su racionalidad bajo los términos de sus críticos, sino que deslegitimó la propia noción de "razón" de Adorno y Lukács por considerarla una herramienta de dominación técnica y metafísica.

Si bien el racionalismo ha instalado indeleblemente en el imaginario académico y social a la Razón como una de las facultades y capacidades humanas más importantes para pensar, reflexionar, inferir y formar juicios lógicos, como también para legitimar la producción justificada de conocimientos válidos, una confianza basada en procedimientos lógicos, no significa que la Razón sea la "única" y acaso la más importante fuente para "conocer" realidades que escapan a los conceptos representacionales.

Tampoco la abstracción es el único y "mejor" modo intelectivo para acercarse a experiencias humanas o posthumanas de carácter "oceánico"[356], "místicos"[357] o que implican epifanías reveladoras[358]. La abstracción es un proceso mental que consiste en separar una idea, concepto o propiedad de sus características físicas, concretas o particulares para entenderlo de forma general y simplificada, permitiendo aislar elementos esenciales, pero

[356] Para Sigmund Freud, el "sentimiento oceánico" (término acuñado por Romain Rolland) es una sensación de eternidad, inmensidad y unión ilimitada entre el "yo" y el mundo exterior, descrita como una experiencia subjetiva de conexión total. De dicha experiencia Freud ironizó, en su texto El malestar en la Cultura, argumentando que se trata de un sentimiento primitivo que busca mitigar el miedo al desamparo mediante la ilusión de unidad. Freud se considera así mismo como un racionalista, un investigador que está al lado de la ciencia. Esta filiación epistemológica cambió con Jacques Lacan quien separó al psicoanálisis del discurso científico positivista, ubicándolo más bien del lado de lo que él llamaba "ciencias conjeturales". Una "ciencia de lo real", pero un real distinto al de las ciencias naturales.

[357] Es de rigor para el racionalismo dogmático calificar de "místico" todo tipo de conocimientos o experiencias humanas o posthumanas que no se ajusten a los protocolos científicos de investigación experimental. O cuando no se encuentran explicaciones suficientemente fundamentadas en evidencias empíricas, denominando como "místicos" directamente a lo irracional, o a lo que no puede controlar, calcular, medir o afectar técnicamente.

[358] Estos conceptos son arrojados despreciativamente en el desván de las religiones o las espiritualidades, las cuales son únicamente asuntos de fe. Afortunadamente, hay fenomenologías rigurosas como la fenomenología de la *donación* de Jean Luc Marion (2008) que investiga el "fenómeno saturado". Marion describe experiencias tan intensas y ricas en intuición que desbordan la capacidad de la razón y los conceptos del sujeto para procesarlas. O la fenomenología acontecial de Claude Romano (2008 / 2016), que propone una ontología de la aparición donde el acontecimiento no es solo un evento objetivo, sino algo que transforma al sujeto y afecta su percepción del mundo, influyendo en la subjetividad y rompiendo la continuidad cotidiana.

ocultando la complejidad implicada en esos fenómenos, facilitando el razonamiento, el aprendizaje y la resolución de problemas[359]. El conocimiento no es solo intelectual - racional, sino que implica también una relación vivencial y corporal con el mundo, aspecto descuidado por el racionalismo extremo o dogmático y que Heidegger, desde *Ser y tiempo*, aportó decididamente a superarlo.

Volviendo a las respuestas dadas por Heidegger para refutar su presunto irracionalismo, nos hacemos las siguientes preguntas: ¿Qué es eso que está más allá de la razón calculante? ¿Qué es lo que acontece en la apertura hacia el ser, una vez que el concepto representacional queda liberado en la serenidad? ¿Qué implicaciones filosóficas pueden surgir después de la crítica a la metafísica de la subjetividad? Para responder estas inquietudes que nos surgen, y en relación a lo que para nosotros sucede en los encuentros y diálogos "verdaderos" que se dieron y se dan entre las sabidurías de Oriente (taoísmo y budismo Zen) y el pensamiento de Heidegger y post Heidegger, repasamos lo esencial del concepto de Cosa que Heidegger trabajó en algunas de sus conferencias tardías como: *La Cosa* (1950) y *Construir, Habitar, Pensar* (1951).

7.1. Pero ¿qué es la *Cosa*?

Para aproximarnos rigurosamente al concepto de La Cosa (*das Ding*) en el pensamiento tardío de Martin Heidegger —específicamente en su conferencia de 1950—, es imperativo realizar primero una distinción ontológica fundamental: la diferencia entre el objeto (*Gegenstand*) y la cosa (*Ding*). Heidegger sostiene que la modernidad, a través de la técnica y la ciencia, ha "aniquilado las distancias" pero no ha producido "cercanía". En este contexto, la *cosa* ha desaparecido para convertirse en un mero objeto de representación.

Según Heidegger, para el pensamiento moderno el objeto es aquello que se halla "frente a" (*gegen*) un sujeto que lo representa. Pero en la época de la técnica el objeto es un producto de la *Gestell* (engranaje), donde el ente es capturado por el pensamiento calculador para ser consumido, utilizado y acumulado en almacenes de existencias o en reservorios de

[359] Término *Ente abstracto*: Diccionario Akal de Filosofía. Robert Audi (editor) (2004)

energías. Por el contrario, la *cosa* no es un objeto. La etimología de *Ding* (vinculada al antiguo alto alemán *thing*, que significa "asamblea" o "reunión") es clave, la *cosa* es un acontecimiento que congrega[360].

Desde la tradición metafísica, -aquella que va de Aristóteles a la modernidad-, la cosa es una *sustancia* que porta accidentes, o en la modernidad, un objeto que puede ser percibido empíricamente, o conocido y representado por el entendimiento de un sujeto. En ambos casos la cosa es algo presente a-la-mano (*vorhanden*), o algo completamente disponible para el conocimiento o el uso, pero siempre subsumida en un esquema dualista: sujeto–objeto.

En Heidegger, esta comprensión "des-cosa" la cosa, la vacía de su modo propio de ser. Como dijimos, la *cosa* no es algo que simplemente está ahí, sino algo que *reúne* o *congrega*. Heidegger utiliza el ejemplo de una jarra para ilustrar esta distinción. Desde la perspectiva científica, una jarra es un recipiente que puede ser de arcilla o cualquier otro material con dimensiones y volumen específicos. Para Heidegger, esto no *es* la jarra, sino una representación física de un cuerpo o un utensilio funcional. ¿Qué hace que la jarra sea jarra? El ser jarra no está en el material (la arcilla), sino en el vacío (*die Leere*) que contiene. Este vacío es lo que permite la función de la jarra: escanciar. Al escanciar, la jarra realiza una doble función: calma la sed (necesidad humana) y puede ser una libación (ofrenda a lo divino). Es en este acto de "dar" donde la cosa empieza a "cosear", es decir, a "desplegarse como cosa" (*dingen*).

La tesis central de Heidegger es que la cosa "cosea" en tanto que reúne un mundo. Esta reunión ocurre en el juego de espejos de cuatro elementos interdependientes que vimos en el capítulo anterior, la Cuaternidad (*das Geviert*).

Como aquello que reúne la jarra no es cosa porque tenga propiedades, y utilidad pragmática, es *cosa* porque "congrega" un mundo. La *cosa* es el punto de intersección donde estas cuatro dimensiones interdependientes se pertenecen mutuamente en una simplicidad única. Cuando usamos la jarra de manera auténtica, estamos invocando la *tierra* (la arcilla y

[360] Empecemos a puntualizar los hitos de este pensar heideggeriano en torno a La Cosa para ir dilucidando lo que queremos decir cuando afirmamos que los encuentros entre las tradiciones entre Occidente (Heidegger) y Oriente (Escuela de Kyoto) se fueron anudando a partir de irse "congregando" alrededor de la *cosa* del Ser.

el agua), el *cielo* (la lluvia que nutrió la vid), a los *divinos* (la gratitud por el don) y nuestra propia finitud como *mortales* que celebran el encuentro. Cuando el mundo se convierte en una red de conexiones técnicas y suministros, el "vacío" de la jarra (del que hablábamos antes) se llena de "información" o "utilidad bruta". La jarra deja de ser un vínculo con la Tierra y el Cielo para ser un simple producto industrial en una cadena logística.

En *Construir, habitar, pensar*, la cosa aparece ligada al habitar, donde habitar no significa ocupar un espacio físico. Habitar es permanecer en la cercanía de las *cosas*. Las cosas abren mundo al permitir un modo de habitar no calculado por la planificación arquitectónica ni para el cálculo de la plusvalía de la tierra y la propiedad. Donde hay cosas en sentido fuerte hay mundo, hay sentido, hay morada humana.

Por lo tanto, la *cosa* no es una entidad estática, sino un proceso activo de reunión y congregación. La cosa es lo que trae el mundo a la cercanía. No una cercanía métrica (distancia), sino una cercanía ontológica donde el mundo cobra *sentido*. En definitiva, para Heidegger, la *cosa* custodia la *Cuaternidad*. Al cuidar la cosa como en la jarra, el puente, el banco, el ser humano habita el mundo de manera poética y no meramente técnica. La *cosa* es entonces, el centro centrante que congrega, permitiendo que el mundo acontezca como tal. Es la superación del ente como "recurso disponible" de la técnica para devolverle su dignidad como reunión y sentido.

¿Cómo recuperar la cosa frente al poder del *Gestell*? Heidegger no propone destruir las máquinas, sino un cambio de postura ontológica: la *Gelassenheit*. La serenidad es el "dejar-ser" a las cosas. Es una apertura que permite que nos relacionemos con los objetos técnicos sin que estos esclavicen nuestro pensamiento, permitiendo que, en los márgenes de la técnica, la cosa vuelva a *cosear*. En este sentido, rescatar "La Cosa" es un acto de resistencia poética, es devolverle al mundo su capacidad de reunir sentido más allá de la eficiencia y la eficacia.

En un sentido posthumanista, esta concepción post metafísica de la *cosa*, permite pensar que las cosas tampoco están centradas para el uso y abuso humano. El hombre (los mortales) es uno de los elementos interdependientes que se congregan por y en la *cosa*. Por lo tanto, la subjetividad moderna no es el origen del sentido, -como ya lo habían denunciado

los antihumanismos del siglo XX-, sino que el sentido emerge relacionalmente, en el "entre" (*Zwischen*). Por eso, la concepción heideggeriana de cosa descentra al sujeto, cuestiona el humanismo clásico, abre una ontología relacional, no antropocéntrica, que congrega y afecta a los congregados, lo que resulta clave para pensar subjetivaciones posthumanas y ecologías ontológicas.

8. Del segundo Heidegger al budismo filosófico-religioso de la Escuela de Kyoto

Antes de pasar revista por las diferentes temáticas filosóficas que hicieron "resonar" los encuentros entre Heidegger y la Escuela de Kyoto, vamos a recoger los presupuestos de trabajo compartidos por los tres principales representantes -Nishida, Tanabe y Nishitani- que James W. Heisig postula en su obra *Filósofos de la Nada* (2002), es decir, los principios que les son comunes y que configuran una postura filosófica muy distinta a las que existen en los filósofos occidentales, aunque es de verse si en Heidegger algo parecido puede haber, aunque este no lo haya tematizado expresamente.

El primero y muy importante, a nuestro modo de ver, es que en los filósofos de Kyoto no hay una delimitación tajante entre filosofía y religión[361]. Y esta falta de delimitación se debe al budismo que profesan estos pensadores. En el budismo esta distinción es falaz e inútil. Como lo argumenta Takeuchi Yoshinori, discípulo de Tanabe:

[361] En el más estricto rigor, tanto histórico como teórico, el budismo no es una religión. No cumple con las características teológicas, culturales y antropológicas que tienen las religiones teístas occidentales. En el budismo las enseñanzas del Buda se le llama "Budadharma" o el "Dharma de Buda". De hecho, fueron los primeros misioneros coloniales europeos de los siglos XIII y XIV que al viajar a Oriente, -China y Japón- denominaron religión en sus anotaciones a las prácticas y los "rituales" budistas que observaron se realizaban con devoción. Si bien en el budismo chino y japonés -lo mismo como veremos en el budismo tibetano- hay altares, rituales, cánticos, postraciones y plegarias, el *sentido último* y principal de esas formas (culturales) no está en "adorar" a un dios único y creador, sino que son, -lo que el mismo budismo llama- "medios hábiles", es decir, "métodos" o "técnicas espirituales" que llevan a la mente samsárica a realizar un corte con su cotidianidad mundana, y desarrollar una actitud de recogimiento y veneración a la "sacralidad de la mente búdica" que, en verdad, cada cual lleva en su "interior". Por eso preferimos llamar sabiduría (*prajña*) al budismo, porque es la combinación de la sabiduría relativa (filosofía) con la sabiduría última (la vacuidad) la que al realizarse en nuestro continuo mental logra la liberación del sufrimiento, y el Nirvana. Sin embargo, como sostiene el Dalai Lama en nuestros tiempos, para ahorrarnos explicaciones detalladas, que no todo el mundo entendería de entrada, simplificamos llamando "religión" al budismo porque es el término con el que Occidente está más familiarizado. (Dalai Lama, 2019)

> La vida de la religión incluye el pensamiento filosófico como su contrapunto, como un tipo de fuerza centrífuga para sus propias tendencias centrípetas. En rigor, el budismo no tiene ni de lejos lo que San Pablo llama "la locura de la cruz". Esto… lo ha conducido por una dirección diferente a la filosofía y la religión occidentales… La filosofía le ha servido al budismo como principio interior de la religión, no como crítico exterior. Es decir, en el budismo la filosofía no es ni especulación ni contemplación metafísica, sino más bien una metanoia[362], una conversión dentro del pensamiento reflexivo que señala un regreso al yo auténtico -el no-yo- del *anatman*. (Heisig, J. W., 2002: 37 -38)

Para los filósofos de Kyoto el pensar si no transforma el modo de ver las cosas y el modo de ser del sujeto, de-subjetivándolo de la captura y encierro en una identidad normativa (Foucault) no es un pensar en el sentido pleno de la palabra. Ellos no piensan a partir de las divisiones académicas que separan el pensar de "lo religioso": "El pensar es, al fin y al cabo, un ver, y el *ver claramente* es la satisfacción del pensar. La transformación de la conciencia de las cosas de la vida es lo que elimina la necesidad de una distinción entre filosofía y la religión como distintos modos de pensamiento (Heisig, 2002: 38)

Y esto es así, porque para los pensadores de Kyoto lo que prima es la transformación de la mente y esto es la que justifica que haya tradiciones doctrinales e históricas distintas y no al revés.

Cabe aquí hacer una comparación, para nosotros, sorprendente con lo que entiende Heidegger por *pensar*. Para Martin Heidegger, *pensar* no es "pensar con lógica", ni administrar y gestionar la acumulación de información en un orden racional, ni lo que comúnmente llamamos "tener una idea". Es algo mucho más profundo y radical, a la vez, más simple, es una forma de *estar presentes* ante el Ser. Mientras el pensamiento calculador organiza, planifica y busca resultados, considerando a la realidad como un conjunto de recursos disponibles, preguntándose sistemáticamente "¿para qué sirve esto?" o "¿cómo

[362] La metanoia es un término de origen griego (*meta*: más allá; *noia*: mente) que define un proceso profundo de transformación mental, espiritual o psicológica. Implica un cambio radical en la forma de pensar, sentir o vivir, a menudo descrito como "ir más allá de la mente que uno tiene". En el filósofo japonés Hajime Tanabe es un cambio radical de mentalidad (*zange*) que implica superar el propio ego y la razón autosuficiente, reconociendo la propia limitación a través de la "Nada Absoluta" o Vacuidad. Por lo tanto, no debe confundirse la "metanoia" cristiana qué significa "arrepentimiento" y "salvación" por la fe, de la del budismo que señala una transformación subjetiva radical donde el ego ha quedado disuelto en su consistencia imaginaria y simbólica para dar paso a la mente del despertar o *bodhicitta*.

puedo controlarlo?", característico del pensar técnico -científico moderno, -aunque necesario y útil en determinados contextos y situaciones-, Heidegger nos advierte que este pensamiento que vuela de una oportunidad a otra, nunca se va a detener a reflexionar sobre el sentido de lo que está calculando.

El pensamiento meditativo (*Besinnliches Denken*), en cambio, es el que Heidegger considera el "verdadero" pensar. No busca la utilidad inmediata, ni la rentabilidad de una estrategia económica, sino que busca el sentido. La "misión" del pensar meditativo es "pensar en pos del sentido que reina en todo cuanto es". No se impone sobre las cosas, sino que las deja ser. Lo fundamental de esta modalidad ontológica del pensar es que requiere esfuerzo y práctica, porque implica salir del ruido de la utilidad cotidiana para entrar en la "escucha" del Ser.

Para Heidegger, el pensamiento del ser no nace del sujeto, no nace de un acto cognitivo voluntario, como cuando decido pensar en un problema que busca solución, sino que es una *respuesta* a una *llamada*. Heidegger hace un juego de palabras en alemán entre *Denken* (pensar) y *Danken* (agradecer) para decir que el pensamiento es un agradecer**.** Pensar es una forma de dar las gracias por el hecho de que las cosas sean[363]. Es un reconocimiento de la presencia del mundo. Mientras que la llamada del Ser es aquello que nos "da que pensar", pues es el Ser mismo. Pensar significa mantenerse abierto a lo que se nos manifiesta, sin intentar atraparlo en conceptos rígidos o fórmulas científicas. Pensar, en este contexto, significa no dejarse absorber totalmente por la lógica de la eficiencia propia del pensamiento calculador que la busca denodadamente. Aunque obviamente Heidegger no es un ludita que trata de destruir las máquinas, o retornar al estado del "buen salvaje", pre civilizatorio, de lo

[363] No puedo dejar de asociar este agradecimiento del pensar heideggeriano con una ofrenda budista. En el budismo hay una práctica reflexiva y analítica (*Vipassana*) que nos entrena en la aceptación (agradecida) por todas las situaciones y las experiencias "positivas" o "negativas" que experimentamos diariamente considerándolas como un maestro que enseña la verdad del sufrimiento, el karma, la impermanencia, y la interdependencia. También se agradece por la donación de la vida como un acontecimiento "mágico" (misterioso) y maravilloso (que a pesar de que las cosas están vacías de existencia inherente, no dejan de manifestarse en todo su esplendor existenciario) que nos trasciende y congoja. Como ejemplo de esto último tenemos dos haikus de Basho: Mis ojos brillan / de tanto contemplarte / flor de cerezo. Primeras flores / mi vida se prolonga / sólo por verlas.

que se trata es de cambiar nuestra relación con ellas -las máquinas y las cosas- a través de la *Gelassenheit* (serenidad).

Para Heidegger, el pensamiento auténtico es la única vía para que el ser humano deje de ser un "funcionario de la técnica" y vuelva a ser el "pastor del Ser". Pensar detalladamente es, en última instancia, aprender a habitar el mundo sin intentar poseerlo. El tema y la pregunta que late a partir de aquí es: ¿puede el ser humano o *Dasein,* en la situación de caída en la que persiste su estar-en-el-mundo, superar esta situación existenciaria? ¿Puede tener los arrojos vitales, el temple subjetivo, la templanza ética y moral, la voluntad o aspiración de querer "despertar"? Más aún, como argumenta Claudia Lira en su obra *Serenidad. La sensibilidad en el daoísmo y Heidegger* (2019), "el fin del cálculo como dominio ilimitado ciega en la medida en que el cálculo mejora los resultados[364]" (Lira, 2019: 65)

Este problema de connotaciones existenciales y hasta de consecuencias ético-político, lo abordaremos al final de este capítulo cuando tratemos el tema de las posibilidades y las condiciones que pueda haber para la gestación de una "nueva subjetivación" reclamada por el posthumanismo filosófico.

Por ahora nos resulta sorprendente observar que entre Heidegger y Nishida, Tanabe y Nishitani se compartan talantes y sensibilidades filosóficos que se tocan a la hora de compartir ideas resonantes sobre el Ser, la Nada, la enajenación moderna, la vacuidad y el nihilismo civilizatorio, buscando ambas posturas la necesidad soteriológica de ir más allá de la situación presente, leída por ambas partes como "decadente".

El segundo presupuesto compartido es que la cultura -en este caso, la japonesa- no se contrapone a la "filosofía religiosa" porque para ellos la cultura es semejante a la religión, algo de cuya esencia puede hablarse con independencia de las instituciones que la encarnan. Porque para ellos, la cultura budista (japonesa) -arte, literatura, valores, arquitectura, etc.- "materializa" esa transformación de la conciencia y abona a esa misma transformación cuando se asimila sus hábitos y costumbres como "ejercicios espirituales". Considerada así

[364] El poder conminante que conlleva la esencia de la técnica radica en que "es un poder se oculta en cuanto el ser humano no reconoce su dominio que tiene sobre él y, por lo mismo, escapa a su control. Control que ha perdido por la fascinación que la esencia de la técnica, en cuanto dominio de la materia, le hace sentir" (Lira: 65)

la cultura no puede verse afectada por las realidades mundanas y conflictivas de la política ordinaria, las idiosincrasias particulares, o por los cambios sociológicos que obedecen a coyunturas históricas y temporales. Esto explica en buena medida porque en las obras de Nishida, Tanabe[365] y Nishitani no hay análisis de la realidad social, sobre la economía y el comercio, el entretenimiento, o de las relaciones sociales[366]. Es desde esta asunción "aristocrática" sobre la cultura (budista) japonesa que los autores de Kyoto formularon - en sus diálogos con Heidegger- sus preocupaciones por la decadencia moral de Occidente cosa que estaba en cierta sintonía con las apreciaciones heideggeriana sobre la cultura de masas.

El tercer presupuesto compartido es la plena aceptación del concepto budista del no-yo que funciona como una brújula filosófica metanoético. El no-yo es empleado en la "filosofía religiosa" de los de Kyoto como una metáfora de la preocupación por la claridad del pensar y la transformación de la conciencia. No siempre se emplea como se hace en el budismo tradicional, es decir, como realización de la no-dualidad.

El cuarto presupuesto compartido es el de evitar entrar en confrontación con la psicología moderna, y con el psicoanálisis. Los filósofos de Kyoto se negaban a establecer relaciones entre el no-yo y alguno de los estados mentales anormales o los que estudia la parapsicología[367]. Así como no hay distinción notable entre la filosofía y la religión o la espiritualidad, tampoco la hay con la psicología. El estudio de los factores mentales o psicológicos y los procesos psicofisiológicos que constituyen la relación mente - cuerpo no se hacen en el budismo por el deseo de hacer "ciencia", sino para comprender la estructura que fija el yo a un cuerpo, el yo a los objetos, el yo a sí mismo, y por las cuales se genera las miríadas de emociones y pensamientos aflictivos. A partir de estos conocimientos sobre la

[365] Tanabe fue el único que en su juventud abrazó el imperialismo militar japonés, (según sus críticos, influido por la lectura de Hegel) lo cual le llevó a un arrepentimiento profundo en su madurez, cosa que provocó la escritura de una de sus obras más importante: *Filosofía como metanoética* de 1946.

[366] Las observaciones de algunos críticos que señala de tradicionalistas e idealistas a estos tres autores se deben -entre otras razones- a esta renuencia a inmiscuirse en temáticas que para ellos serían mundanas. No es casual que estas observaciones provienen de autores de orientación marxista, como el discípulo juvenil de Tanabe, Tosaka.

[367] Nombramos la "parapsicología" porque es bien conocido en la literatura budista (sobre todo en la esotérica) el despliegue y desarrollo de "poderes mentales" por parte de quienes logran altos niveles de concentración meditativa, capacidades paranormales como la telepatía y la clarividencia principalmente.

mente y el cuerpo el budismo desarrolla las técnicas espirituales que se emplearán como antídotos y poder lograr la metanoia.

Por último, el quinto presupuesto compartido, es el asunto de la divinidad. Estos autores se abstienen de emitir juicios acerca de la existencia de un Dios. Suspenden el juicio teológico. No sólo porque no son teístas, sino porque cuando se menciona a dios o a la divinidad se están refiriendo con este concepto a la unidad esencial de la experiencia de la conciencia con *la realidad tal como es*.

8.1. Ser, Nada y Vacío (taoísta / budista)

> *Según la enseñanza de la metafísica moderna, el Ser del ente es voluntad, la liberación de la voluntad equivaldría a una liberación del Ser, y por ello, a una caída en el vacío de la Nada* (*in das leere Nichts*)
>
> Heidegger, ¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?

En *De un diálogo acerca del habla* [368] Heidegger pone en boca de un inquisidor la siguiente afirmación: "El Vacío es entonces lo mismo que la Nada (*das Nichts*) y esto es aquel ser esenciante (*jenes Wesende*) que intentamos pensar como lo Otro respecto a todo lo que está presente y lo que está ausente". Ante esta reflexión filosófica, un japonés responde: Ciertamente (...) para nosotros, el Vacío es el nombre más elevado para indicar lo que usted quisiera decir con la palabra "Ser". El japonés continúa diciendo: "Hasta donde soy capaz de seguir lo que usted dice, me parece advertir una *afinidad secreta*[369] con nuestro pensamiento, precisamente porque el itinerario y el lenguaje de su pensamiento son completamente distintos". Dicho esto, el inquisidor reposta: "Lo que usted declara provoca en mí una agitación tan intensa que sólo logro dominarla gracias a que continuamos el diálogo".

---

[368] En *Camino al habla (Unterwegs zur Sprache)* (1990), Heidegger practica una especie de diálogo platónico en el cual hace conversar a dos personajes: un inquisidor (Heidegger habla a partir del *Logos* occidental) y un japonés (un miembro de la Escuela de Kyoto, presumiblemente Shuzo Kuki, que habla desde sus compresiones del silencio y el vacío budista). El diálogo busca entender que el "habla" no es una herramienta humana, sino que el ser humano habla en tanto escucha la palabra del ser.

[369] El subrayado es nuestro.

En este diálogo ficcionado por Heidegger podemos encontrar casi todos los ingredientes que comportan la temática que hemos estado planteando en esta parte introductoria sobre las relaciones de *convergencia* y *resonancia* entre el filósofo de Selva Negra y los maestros de la Escuela de Kyoto.

En primer lugar, Heidegger comienza extrayendo la conclusión de que el Vacío sería lo mismo que la Nada si por la Nada entendemos ese "esenciarse" que está más allá de los entes, que pueden estar presentes como ausentes, alternancia que se establece desde la metafísica de la presencia. El Ser se hace pensar entonces como un *esenciarse* de lo Otro, un Otro que no es ente, pero que "esenciándose" se manifiesta -retirándose- como ente. Ese Otro es la Nada de entidad, que el japonés llama Vacío, un vacío radical, más allá de toda dualidad entre la presencia o ausencia de entes, más allá de la relación óntica sujeto - objeto.

Cuando el japonés identifica esa Nada como Vacío y, con cierta y muy cuidada prudencia sugiere que ese Vacío es lo que el Inquisidor (Heidegger) ha estado llamando Ser, se produce entre ambos: ¡una resonancia! Del encuentro, convergencia o reunión en la "cosa" pensada, acontece un mutuo descubrimiento que no deja sino manifestarse como una "afinidad secreta" entre ambos pensadores, a pesar de las diferencias de itinerarios intelectuales, las geografías y los lenguajes de tradiciones culturales son distintas. La resonancia vivenciada genera en el Inquisidor (Heidegger) "una agitación intensa" -diríamos nosotros, vibrante-, moderada y "controlada" sólo porque el mismo diálogo hace las veces de un dispositivo de sublimación.

Ser, Nada y Vacío parecen corresponderse cuando de nombrar aquello que "no-es" pero que tampoco es la Nada absoluta aparece en el escenario del pensar. Saviani (2004) hace notar la relevancia que tuvo para Heidegger el trabajo colaborativo con el estudioso chino Paul Shih-yi Hsiao para traducir al alemán el *Tao Te King* o *Ching* en 1946. Al parecer -nos sugiere- todas las obras escritas a partir de esa fecha en adelante, como *La sentencia de Anaximandro*, *¿Y para qué poetas?*, *Carta sobre el humanismo*, *La experiencia del pensamiento*, y las dos conferencias sucesivas de 1950, *El habla* y *La Cosa* están

"influenciadas" por este trabajo de traducción, donde también algunas citas de Lao Tse, aparecen parcamente. La colaboración llegó sólo a traducir ocho de los ochenta y un capítulos que tenía la edición crítica china que tenían. Pero esos ocho capítulos del inicio de la obra taoista, -que son en realidad cortos en extensión y fulminantes en sabiduría- introducían al lector en el enigmático e insondable *Tao*. En el capítulo IV se dice:

Hay algo misterioso y solitario
que fue antes que el Cielo y la Tierra.
Es inmutable e Inaprensible.
Es la Unidad y el Vacío.
Recorre un Círculo eternamente y es Inagotable,
por lo que se le puede llamar
"La Madre de Todas las Cosas".
Yo no sé su Nombre,
pero hago un esfuerzo y le llamo Tao[370].

El esfuerzo compartido[371] entre Heidegger y Hsiao en traducir una fracción del *Tao Te King* tuvo un gran impacto en la sensibilidad filosófica del primero. Por ejemplo, entre los capítulos traducidos en los capítulos III y V leemos:

Retorno, es el movimiento del Tao.
Desenvolvimiento, es la consecuencia del Tao.
Todas las Cosas nacen del Ser.
El Ser nace en el No-Ser.

_____

El Tao es un Vacío insondable
y está en movimiento incesante
que jamás se agota.

El Tao es la fuente
de donde brotan Todas las Cosas
y su apariencia
es como el agua tranquila de un lago.

[370] Lao-Tse, *Tao Te King.* Traducción de Roberto Pla. V.5 de la colección Tradición Sagrada de la Humanidad, edit. Diana, 1975, México.

[371] Hsiao cuenta que Heidegger se detenía en cada parte de los ideogramas chinos explicados por su compañero, haciendo preguntas incisivas, mirándolo con una mirada inquisitiva y penetrante, y siempre a la escucha: "la gran autenticidad de su preguntar: esto es lo que nunca olvidaré" (*Heidegger y muestra traducción del Tao te Ching,* en el *Oriente de Heidegger.* p.149)

Es silencioso
y no siendo conocida su existencia,
permaneces, sin embargo, como la Realidad Una.

Yo no sé si es hijo de alguien,
ni si tuvo alguna vez origen,
pero sé que fue antes que el Cielo y la Tierra.

En estos versos taoístas podemos imaginar la resonancia que pudo haber tenido en el Heidegger que llevaba casi dos décadas pensando la *pregunta* por el Ser. Hsiao los confirma: "Creo que aquel trabajo ejerció una influencia significativa sobre Heidegger" (...) En otra ocasión dijo el sinólogo: "La concepción de Lao Tze de *wu*, de la Nada (*Nichts*), y su aversión frente a cualquier tipo de racionalismo se correspondían con las ideas de Heidegger" (Saviani, 2004: 26).

Efectivamente, "*Wu* no es la nada absoluta, sino la indeterminación que engloba todas las identidades y que en cualquier momento puede suprimir. El no-ser activo: *wu wei.* El Tao es destruido como substancia y como principio por este no-ser, este Vacío o esta Nada, que, acogiéndolo, no le confiere identidad más que en la des-identificación. ¡Ningún principio que no se hunda en el abismo!"[372] En este contexto el Tao es como el Ser del Hegel de *La Ciencia de la Lógica* cuando comienza "definiendo" paradójicamente al Ser como la Nada, es decir, nada de determinaciones, vacío de características. El Tao (Vacío) "inmóvil" es antes del Universo, y sin embargo, moviéndose es la fuente de todas las cosas de ese universo.

> En el pensamiento chino la noción de creación se aproxima a la idea de engendramiento, desde un caos original, entendido como no-ser informe que alumbra al mundo emanando la forma por medio de un movimiento natural/espontáneo[373]. Este origen es quieto y se mantiene incólume; estando en sí mismo concentra la *energía*, qi, a partir de la cual se formará posteriormente todo. (Lira, 2019: 41)

[372] Cita presente en Saviani de D. Charles *L´Ereignis dans le Tao.* Saviani, 2012: 27)

[373] De ahí que para un taoista el "mejor" modo de actuar en el mundo es no actuando (*wu wei*), es decir, actuar desde la espontaneidad de los ciclos naturales del ser y no desde la voluntad que impone, controla y domina propia del ego.

La cosmología china ofrece al sabio taoísta el modelo vibrante de lo que es lo sereno del "vacío original", la quietud recogida en sí misma, "antes" de todo movimiento; el modelo ideal que lo guía y orienta en su modo de ser y actuar en el mundo. Del acompañamiento natural de este orden cósmico depende que el sabio no se extravíe en las habladurías, como lo diría Heidegger. El taoísmo es la práctica consciente de este seguimiento natural, centrando la atención en la continua recuperación de un estado primigenio, pleno y armónico. La pérdida de esa armonía hace entrar en decadencia no sólo la mente/corazón, sino todo lo que produzca un ser humano -especialmente ayudado por las máquinas- cuando ha perdido la conexión con ese estado[374] (Lira, 2019: 41).

En el el *Zhuangzi***,** el segundo libro más importante de la tradición taoísta, se cuenta la siguiente historia:

> Zigong había viajado al sur (...) Cruzaba las tierras al sur del río Han cuándo topó con un anciano que se hallaba trabajando en su huerto. Había cavado un dique hasta el pozo, y por él sacaba en un cubo el agua para regar. Mucho era el esfuerzo del anciano, y menguados sus resultados. Díjole Zigong: "Si aquí hubiera un artilugio, en un día se podría regar cien tablas; con poquísimo esfuerzo se obtendrían grandes resultados. ¿No os daría gusto tenerlo,

[374] Tanto en el taoísmo (*Zhuang Zi:* Libro XII) como en el budismo (*Kongtrul*, 1985) existe una visión "degenerativa" de la evolución histórica de la humanidad. En sus respectivas cosmogonías cuentan la aparición del hombre en la tierra dentro de un tiempo cíclico y eterno, increado. En una *era primordial* o mítica los seres que poblaban aquella tierra paradisíaca vivían en un estado de iluminación continúa, sin deseos sensuales ni necesidades materiales. Sus cuerpos eran translúcidos, y no se alimentaban sino de la energía del cosmos. Vivían cientos de miles de años, como dioses, o eran dioses. En algún momento de improviso la claridad iluminada de sus mentes "reconoció" un "estupor sútil" en la continuidad perfecta y armónica de sus vidas extáticas, surgiendo un leve y sutil sentido del yo, y por lo tanto un sutilísimo dualismo. Con el paso de los milenios ese estupor fue agravándose hasta convertirse en una conciencia consciente de sí misma y por ende del entorno que la rodeaba. El "estupor sútil" absolutamente involuntario, no provocado, cuasi espontáneo, fue la fuente raíz de la ignorancia ontológica (*avidya*) que padecerán, desde ahí, los hombres en las sucesivas eras que vendrán, las cuales irán desapareciendo debido a conflictos y guerras intestinas entre esos seres. Al irse degenerando la mente del estado primigenio, -debido a la profundización y el arraigo de la ignorancia-, van apareciendo los dolores y sufrimientos, los cuerpos y la energía del cosmos se empiezan a convertir en objetos tangibles que atraen o que son rechazados, y los entornos naturales (o mandalas) dejan de ser de todos y de nadie, y pasan a ser parcelados, divididos por fronteras. Esta visión degenerativa de la historia también está presente en el hinduismo (para ellos estamos en el Kali Yuga o era degenerada), e incluso en la antigua Grecia (Hesíodo). El verso XXXVIII del Tao te King resume esta decadencia progresiva desde la unidad espontánea con la naturaleza primordial (Tao) hacia la rigidez de las normas morales: *Cuando se pierde el Tao, surge la Virtud (Te). Cuando se pierde la Virtud, surge la Benevolencia. Cuando se pierde la Benevolencia, surge la Justicia. Cuando se pierde la Justicia, surge el Rito (la etiqueta/norma).*

maestro?" Alzó la cabeza el campesino y, puesto en él los ojos, dijo a Zigong: "¿Cómo es ello?"

- "Es un artilugio -dijo Zigong- hecho de un tronco ahuecado, pesado por detrás y liviano por delante. Saca el agua con gran facilidad, y tan de prisa como cuando el caldo desborda al hervir. Se llama cigoñal".

Demudóse el rostro del campesino de puro enojo, y luego dijo riendo: - "Tengo aprendido de mi maestro que quien usa de artilugios mecánicos, fuerza es que se ocupe de tareas mecánicas, *su mente no podrá menos de tornarse en máquina*[375]. Con una mente vuelta máquina, no se puede conservar la pura y luminosa vacuidad interior; al no conservar la pura y luminosa vacuidad interior, su espíritu no puede alcanzar el sosiego; y con un espíritu sin sosiego, es imposible sostener el Tao. Así que no es que desconozca ese artilugio, sino que vergüenza sentiría de usarlo". Oyendo lo cual, Sigong quedó todo corrido y, bajando la cabeza, nada replicó. (Zuhuang Zi, 2001: 131 - 132)

Aunque el "taoísmo de Heidegger"[376], está presente esporádicamente en algunos textos del Giro (*Kehre*), especialmente cuando usa expresamente el término *Tao*, de modo subterráneo, su presencia espiritual en el estilo o formas de expresión de algunos pasajes se hace sentir notablemente.

Sin embargo, como hemos venido sosteniendo, con quienes Heidegger mantenía una conexión más labrada y articulada será con algunos representantes de la Escuela de Kyoto, en la medida en que, en esta "escuela"[377], se encontraban filósofos de formación, la mayoría vinculados a la cultura budista, y muy interesados en conocer críticamente el pensamiento occidental. Al mismo tiempo, -esto hay que tenerlo muy presente- el budismo es una de las tradiciones sapienciales de Oriente que más ha sistematizado sus enseñanzas milenarias, lo que permite estudios académicos rigurosos en torno a ella y a partir de ella, como es el caso de la Escuela de Kyoto o, como veremos más abajo, de la tradición tibetana.

---

[375] El subrayado es nuestro, y lo hemos hecho para resaltar que ya desde el siglo siglo IV a. C, la antigua sabiduría china ya había tomado nota de los efectos del uso continuo de máquinas eficientes (tecnologías mecánicas en ese entonces), puede condicionar a la mente de un modo tal que esta se pierda u olvide de vivir y sostenerse en el Tao.

[376] Hemos consultado para apoyar esta frase, el muy documentado trabajo de Claudia Lira, *Serenidad. La sensibilidad en el daoísmo y Heidegger*, Edit. Metales Pesados, 2019. Madrid.

[377] "Muy probablemente, el nombre surgió de manera casual desde el círculo bastante amplio de estudiantes y profesores que se había formado alrededor de Nishida durante sus últimos años en Kyoto, y que Tanabe supo mantener (...) En rigor, no puede decirse que formaran una *escuela* en el sentido ordinario del término, sino que se caracterizó más bien por ese tipo de espontánea vitalidad académica que a menudo se crea alrededor de los grandes pensadores" (Heisig, J. W., 2002: 27)

Ampliemos, entonces, un poco más, en torno a qué conceptos claves giraron estos diálogos, en qué contexto se dieron, que aportaron filosóficamente estas discusiones para ambas tradiciones, y que podemos recoger de estos aportes para seguir pensando los desafíos que el siglo XXI enfrenta en una era posthumana.

8.2. Un encuentro a partir del nihilismo

En la obra de Carlos Saviani (2002) se estipula que los encuentros entre Heidegger y la Escuela de Kyoto llevaban el sello de un interés común -varias veces compartido en cartas y conversaciones-, el de afrontar el desafío nihilista al que lleva el dominio planetario de la técnica.

El nihilismo del que habla Heidegger[378], proviene del "olvido del olvido del ser", olvido consumado por la forma en que la esencia de la técnica desvela el ente como producto consumible y calculable. El mundo técnico ha despojado de todo misterio el acontecer del ente en su totalidad, dejando al hombre y su esencia en un completo estado de postración vital. Así llega el nihilismo a su punto máximo volviéndose invisible para los modos de ver del hombre. En la técnica, el ente pierde toda su autonomía y dignidad. Ya no tiene una "esencia" propia; su única realidad es su *disponibilidad*. Si algo no es útil o no se puede procesar, "no es nada". Esto es el nihilismo puro, la reducción del Ser a la utilidad técnica.

La esencia de la técnica conlleva un peligro, nos hace creer que su forma de ver y proceder con el mundo es la más valiosa y además, la única posible. El poderío técnico nos hace creer ser los "dueños de la naturaleza" porque podemos manipularla, controlarla y hacer con ella lo que deseamos que haga, por ejemplo, dar energía. Para Heidegger la expansión planetaria del modo técnico de desocultar nos ha esclavizado más que nunca, porque ya no podemos experimentar directamente el misterio del mundo. En el nihilismo consumado, ni

[378] Los textos clave son *Nietzsche I y II* (especialmente "El nihilismo europeo" y "La determinación del nihilismo") (2000), *Caminos de bosque* (con "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»") (2010), y *Hacia la pregunta del ser*. *Acerca del Nihilismo*, publicado junto a Ernst Jünger (1994). *¿Y para qué poetas? (en Caminos de bosque) (2010)*

siquiera nos damos cuenta de que hemos perdido el Ser, o que alguna vez lo olvidamos. Por eso el nihilismo moderno es el olvido del olvido.

Esta ceguera ontológica no nos permite que "veamos" el *ser* del ente en su propia dignidad, ya no escuchamos el llamado que la naturaleza nos hace desde su esplendor manifestante. En cambio, sí estamos interesados y capturados por *cómo* funcionan las cosas, y al saber cómo funcionan (por las vías de la ciencia) quedamos conminados a querer hacer algo con ellas, a saber, cómo podemos aprovecharnos de ellas. Es esta nueva modalidad de la conciencia moderna lo que transformó al mundo en un gigantesco almacén de materias primas y de operaciones instrumentales que traen ganancias económicas y subjetivamente "satisfacciones libidinales"[379]:

> (Para Heidegger) esta forma de habérselas con el mundo (...) no lo considera un pensar, sino un calcular, una representación que no se detiene en las cosas, que deja de verlas en su ser aislándolas en su aspecto funcional / económico para sacarles provecho, viendo sólo lo que puede extraer y manipular. Este es un modo de instalarse, de ser (que no es auténtico) y hacer (que no es libre) en el mundo. (Lira, 2019: 64)

El ser humano no reconoce el *poder* que el modo de ser técnico tiene sobre él, porque permanece oculto y por ello escapa a su control. Control que ha perdido debido a la fascinación que el poder de la técnica sobre la materia le hace sentir. El hombre moderno es un ser tecno-fascinado, cegado por los resultados que obtiene de la maquinación y automatización de los procedimientos productivos, que antes requerían de un esfuerzo denodado:

---

[379] Desde la obra de J.F. Lyotard *Economía libidinal* de 1974, en la cual se hace una síntesis entre Freud y Marx, hasta los planteamientos de Deleuze y Guattari (2020), el capitalismo deja de ser pensado meramente como un sistema económico sino como una "máquina de producción de deseo". No funciona solo por intercambio de dinero, sino porque logra enganchar nuestras pulsiones y deseos a las mercancías. El sistema "invierte" en nuestros deseos para que nosotros "invirtamos" en el sistema. Para Lyotard, el capitalismo es una red de "intensidades". No importa si algo es "bueno" o "malo" moralmente; lo que importa es que mantenga la energía libidinal circulando. El sistema se alimenta de la euforia al comprar y de la frustración al sentir que el objeto ya no satisface, relanzando nuevamente el ciclo. El capitalismo no reprime el deseo (como decía el marxismo clásico); el capitalismo *libera el deseo,* pero solo para canalizarlo hacia el consumo. Hoy en día, la economía libidinal ha colonizado la atención. Los algoritmos están diseñados para mapear la libido (qué excita, qué enoja, qué detiene el pulgar) y devolver una descarga de dopamina que mantenga al sujeto dentro del circuito. El capital ya no está en la fábrica, está en el sistema nervioso. Dos imágenes que Buda usó para graficar dramáticamente el circuito del deseo insaciable es la de pasarse por la lengua una navaja afilada y embadurnada de miel, una y otra vez. La otra es: "querer satisfacer el deseo es como beber abundantemente agua salada".

> El hechizo y la ceguera, ante el espíritu que domina la época, contiene el peligro de la pérdida de la esencia del ser humano, que es su capacidad reflexiva[380]. La misma que le permitirá exponerse al misterio que esconde la esencia de la época en que vive. Este estado de inconsciencia que se opone a la alegría consciente de la serenidad se encuentra exacerbado por la relación que establece con los objetos técnicos, que lo cansan, lo presionan y lo dominan, exigiendo atención y mejora. Es en este punto donde (Heidegger) expresa que la serenidad es la condición para una relación libre para con los objetos. (Lira, 2019: 65)

En cambio, el nihilismo que se denuncia y crítica en el budismo no tiene el mismo origen epocal, es decir, la época de la técnica moderna. El señalamiento en contra del nihilismo se remonta a los mismos tiempos de Buda y tienen que ver con una distorsión de su enseñanza en torno a la vacuidad. Sin embargo, aunque el nihilismo proviene de antiguo, para los maestros de Kyoto -como para las otras tradiciones budistas como la tibetana- ese fenómeno sigue vigente hoy en día, e incluso, con más amplitud e intensidad debido a que -como lo profetizó el mismo Buda Shakyamuni- la ignorancia o *Avidya*, causa raíz del sufrimiento, se ha extendido planetariamente y arraigado profundamente en la mente de los seres humanos[381]. Por otro lado, los filósofos de la Escuela de Kyoto desde principios del siglo XX no veían con buenos ojos la modernización acelerada de Japón y su entrega política después de la derrota en la II Guerra Mundial al desarrollismo que las nuevas potencias industriales como los Estados Unidos de América querían implantar, nada visto desde la Restauración Meiji, de 1868[382].

---

[380] Si somos rigurosos con el planteamiento heideggeriano, la esencia del ser humano (*Da-sein*) no es tanto su capacidad reflexiva e intelectual como el de ser el *locus* de la diferencia ontológica. Lo más "propio" del Da-sein es ser (ente) el ahí del ser (acontecimiento) y su esenciarse consiste en aperturarse a esa donación, como hace el artista antiguo que suelta el control sobre la materia para escucharla, esperando a que algo de ella se pronuncie en el proceso creador. Es la "desaparición" del maestro detrás de la obra (Lira:65)

[381] Una de las "profecías" budistas más conocidas es la que dice que cada 500 años los seres humanos entenderán menos el dharma y sus efectos liberadores serán menos eficaces, debido a que las mentes del futuro -nuestro pasado- se encontrarán más dispersas y distraídas, tendrán menos capacidad de concentración, y más dadas al consumo de fruslerías. Como antídoto para ese futuro aciago, el Buda y los maestros posteriores han desarrollado enseñanzas y técnicas espirituales más poderosas como son el Tantra y el Dzogchen, este último el más eficaz para el siglo XXI. Ver: Elías Capriles (1994).

[382] Este es uno de los motivos por los cuales se acusaba a los miembros de la Escuela de Kyoto de ser conservadores y tradicionalistas. Si bien en las formas parecían serlo, en el fondo, lo que ellos advertían y criticaban filosóficamente de la modernidad técnica eran los "peligros" que con esa "modernidad tecnológica" se avecinaba para el modo de "ser japonés". He aquí otra convergencia entusiasta que tuvieron con Heidegger que tenía las mismas aprensiones históricas.

Del lado budista, desde tiempos del Buda, el nihilismo ha sido siempre el extremo filosófico que debe ser combatido con el *Dharma de la vía media*, lo mismo que el otro extremo, el realismo dogmático. *La Vía Media* es tanto un camino espiritual que lleva a la sabiduría de la vacuidad, como una postura y actitud meditativa que nos lleva a tener acciones éticas en la vida cotidiana. Explicaremos, entonces, los dos sentidos generales que tienen estas dos modalidades en la tradición: uno metodológico relacionado con la Actitud (meditativa) Correcta, y el otro relacionado a la Visión Correcta o Sabiduría.

Empecemos con la Actitud Correcta: cuando Siddharta Gautama aún no era un Buda, meditaba intensamente en el bosque llevando una vida ascética rigurosa y extrema. Comía un grano de arroz al día, y bebía sólo gotas de agua de una hoja. Casi no dormía y tampoco hablaba. Cuando un día se encontraba meditando frente a un río, escuchó a lo lejos que en una barcaza que pasaba por ahí dos músicos -el maestro músico y su discípulo- conversaban sobre cómo hacer sonar la mejor nota de un laúd. El maestro le dijo a su jóven discípulo: "La cuerda debe estar templada en el justo medio, ni tan floja que no resuene, ni tan tensa que se rompa". Al escuchar esto Siddharta alcanzó una epifanía en relación con la técnica de meditación que estaba usando para alcanzar la "iluminación", técnica que había extraído de los métodos mortificantes y extremos de los antiguos yoguis - faquires de la India.

La Correcta Actitud o Correcta postura para la meditación no debe ser ni relajada, al punto que te puedas dormir, ni tan tensa, al punto que te duela todo el cuerpo y canse a la mente. El justo medio consiste en evitar esos dos extremos por medio de atender gentilmente los ciclos regulares de la respiración y asumiendo una postura corporal basada en mantener la columna vertebral recta, pero sin tensionar los músculos. El resultado fisiológico y mental de esta técnica de la *vía media* meditativa, es el apaciguamiento del torrente de pensamientos mentales y el despejamiento de la mente en la claridad mental innata.

En relación con la Vía Media como la Correcta Visión que logra la Sabiduría de la Vacuidad, el Buda enseñó que hay que negar dos errores cognitivos extremos: que las cosas *no* son (nihilismo) y que las cosas, *son* (realismo). Llegar a la conclusión que las cosas en esencia no son, diríamos, que no hay entidad, es caer en una comprensión errada de cómo

son las cosas en verdad. Asumir subjetivamente esta "nihilidad" conlleva a que la persona no cuide su karma, y crea que no hay consecuencias por sus actos. Puede llevar a la completa falta de sentido, a la depresión, a la indiferencia, y a la desmotivación por acciones que beneficien a otros seres. Es como cuando una persona corriente, pero nihilista, dice para justificar su desidia: "para qué, si igual todos nos vamos a morir". Esta persona jamás practicará el Dharma ni ningún otro camino espiritual, ya que no le ve sentido a nada.

La otra visión errada -según el Buda- es el realismo dogmático. Creer que las cosas *son* de un modo absoluto, que la existencia de los entes está en sí y para sí. Que los hechos son reales porque son substantivos, objetivos, invariables. Este "realismo" también se lo proyecta en el Yo de la persona, haciéndole pensar que el ser humano tiene una esencia inmutable y eterna, que no puede ser afectada ni cambiada por causas externas. Este realismo tosco y burdo es un "obstáculo epistemológico" para la liberación del sufrimiento, pues la persona se vuelve rígida, se toma a pecho todo lo que le digan o le hagan, se ofende con facilidad, ya que al creer que el Yo es sólido como una diana, todos los dardos del mundo exterior apuntan hacia él. Por el lado del mundo, el realista cree en determinismos absolutos, en efectos invariables, porque tiene una visión cosificada de todo.

La Vía Media como Visión Correcta enseña que ni hay "ente en sí", ni tampoco un "no-ente". Tampoco debemos pensar que la Vía Media es un "intermedio" entre dos extremos, pues esa visión sería dualista. La verdadera *Vía Media* consiste en descubrir, ya sea por vía de la reflexión filosófica o de la meditación contemplativa que el ente, ya sea un Yo o cualquier fenómeno "externo", están vacíos de existencia inherente, y que a pesar de estar vacíos de una esencia metafísica o de una sustancialidad material, llegan a "existir" temporalmente gracias a la reunión de causas y condiciones (karma), las mismas causas y condiciones que al ir cambiando o desapareciendo, harán que el fenómeno desaparezca o termine. A esta imbricación ontológica entre el vacío de realidad inherente, y el aparecer del fenómeno gracias a las interdependencias de factores habilitantes, el budismo llama con más propiedad *vacuidad*. En la palabra Vacuidad se hallan el aspecto vacío como el aspecto manifestante e interdependiente que genera la "entidad": Vacu-idad.

8.3. El lenguaje, la destrucción heideggeriana de la metafísica y la reformulación moderna del budismo Zen a partir del pensamiento de la "nada".

El hombre actúa como si fuera él quien forja y domina el lenguaje, cuando en realidad es el lenguaje el que sigue siendo el soberano del hombre.

Martin Heidegger, 1990.

El primer problema filosófico que enfrentaron estos diálogos fue el problema de la transferencia de saberes entre dos tradiciones que hablan lenguas radicalmente diferentes. La cuestión de la "traducción", por lo tanto, alude directamente a un problema hermenéutico de gran envergadura, en la medida en que el lenguaje, tanto para Heidegger, como para los pensadores de Kyoto, tiene el potencial, no sólo de expresar ideas y contenidos, sino ser el "espacio" donde acontece el ser, el "locus" o "espacio" donde la realidad misma acontece.

Recordemos que para el segundo Heidegger el lenguaje no es una invención humana, sino algo que nos precede. Su famosa frase presente en *Carta sobre el humanismo*: "El lenguaje es la casa del Ser. En su morada habita el hombre", no hace sino constatar que el lenguaje es lo que permite que las cosas "sean". Hasta que algo no es nombrado o no entra en la dimensión del lenguaje, no existe para nosotros como algo con sentido, pues el lenguaje tiene una fuerza propia que revela u oculta la verdad de las cosas. Por otro lado, el habla auténtica -para Heidegger- es aquella que hace que algo aparezca, que se muestre en su esencia. Hablar o decir (*Sagen*) no es solo emitir sonidos y articular frases coherentes, sino dejar que lo que está presente se manifieste.

Si el lenguaje es la morada donde habita el hombre, y su donarse ontológico se manifiesta como un acontecimiento hermenéutico en el habla auténtica, este habla no podrá darse sin una verdadera *escucha* que nace a su vez del *silencio*. El silencio es la condición de posibilidad para la escucha del "llamado del ser". El ser humano primero debe saber escuchar ese "llamado" para luego poder hablar de manera que revele algo verdadero. El silencio es, por tanto, una parte constitutiva del habla.

Por el lado budista, si hay algo que caracteriza la cualidad sapiencial del budismo es su saber estar en silencio, un silencio que nace de una mente meditativa entrenada en no perseguir ni apegarse a los devaneos de la mente discursiva. El silencio meditativo crea un "espacio", una "distancia" que no es física, sino ontológica. Ese espacio o apertura ontológica está vacío de una existencia inherente, pero es, a la vez -según el budismo- luminoso, lo cual quiere decir, que ese vacío no es la Nada absoluta, sino que tiene capacidad manifestante. En la Escuela de Kyoto, por su lado, el lenguaje sapiencial se encuentra en el juego liminal entre lo decible y lo inefable, lo que anima una *retórica* y una *lógica* de la negación, y/o de la alusión poética donde el *koan* Zen[383], el *mondo*[384], o la enseñanza budista misma, debe mostrar maestría para transmitir sus verdades.

Al igual que en Heidegger, donde el lenguaje y el habla distraída crea habladurías, cerrando y ocultando la realidad en lugar de mostrarla, en el budismo, la "palabra correcta" -que nace del sagrado silencio- debe evitar caer en fruslerías intrascendentes si no se quiere que la mente cree karmas negativos[385] y, por tanto, degenere en sufrimiento. Mientras que para Heidegger el habla auténtica surge de la experiencia poética o pensante, donde las palabras recuperan su capacidad de fundar mundos, en el budismo, "la palabra correcta" guía a la persona por la vía de una vida éticamente responsable y significativamente valiosa.

Con esa sensibilidad compartida sobre el papel que cumple el lenguaje en una vida filosófica "genuina"[386], los encuentros entre ambos mundos siempre estuvieron atentos y

[383] Un *koan* es una pregunta, diálogo o historia breve, paradójica e ilógica, utilizada en el budismo zen para romper o estallar los límites del pensamiento racional y alcanzar una comprensión intuitiva o iluminación. Ejemplo de un koan: «Si te encuentras con Buda, mátalo» (referencia a destruir preconcepciones de la verdad).
[384] El *mondo* es un intercambio rápido y directo de preguntas y respuestas entre un maestro zen y su discípulo, diseñado para provocar un despertar espiritual inmediato más allá del razonamiento lógico. Ejemplo de un mondo es: Un monje le preguntó al maestro Tokusan: "¿Cuál es la esencia de la enseñanza budista?". Tokusan respondió dándole un bastonazo. (Suzuki, Daisetz T. (2014)
[385] Por karma negativo el budismo entiende acciones -de cuerpo, palabra, o pensamientos- intencionales condicionadas por emociones aflictivas (ira, apego, celos, orgullo) que generarán, tarde o temprano, sufrimiento para el agente de tales acciones como para su entorno.
[386] Por una vida filosófica "genuina" entendemos -siguiendo en esto al Heidegger tardío- una vida que se encuentra orientada por la apertura al ser y no encapsulada en el apego hacia los entes, tomados como inherentemente existente (budismo). Sobre la vida filosófica en Heidegger: Vélez (2014)

cuidadosos a los asuntos filológicos, etimológicos y hermenéuticos que la traducción de términos chinos o japonés al alemán comportaban. Términos como *Sein*, *Nichts*, *Ereignis*, *Gelassenheit* no se transfieren al japonés sin desplazamientos; y términos como *śūnyatā (vacío)* o *mu (no/ nada)* no coinciden sin que se produzca algún resto con el *Nichts* heideggeriano.

8.3.1. La superación de la Metafísica

Ambos comparten la tesis de que Occidente y el Oriente en vías de modernización están atravesando una crisis de sentido, pero los diagnósticos parten de realidades históricas diferentes. Para Heidegger el nihilismo es la consumación de la metafísica como olvido del ser, culminando en la técnica como engranaje (*Gestell*) y en la reducción de lo real a la pura disponibilidad del ente. Para los de Kyoto, especialmente en Nishitani, el nihilismo moderno supone una pérdida de fundamentos, y un desarraigo que exige atravesar el "nihilismo relativo" hacia una experiencia de vacío o nada absoluta que desactiva la sustancialización del yo y del mundo. Ambos quieren ir más allá del "fundamento" metafísico que han heredado en sus respectivas tradiciones, pero en Heidegger no hay una *soteriología* explícita, mientras que en los pensadores de Kyoto, incluso cuando es filosófica, hay una teleología práctica, es decir, se busca una transformación subjetiva, un cambio en el modo de existir.

8.3.2. La Nada (*Nichts*) y Mu / Sunyata (Vacío)

> *"Cuando el yo intenta captar la nada como objeto, la nada ya ha dejado de ser nada"*
>
> (Nishitani, *Religion and Nothingness*).

El tema de la Nada y el Vacío es uno de los ejes filosóficos que más estuvo presente en los diálogos entre Heidegger y la Escuela de Kyoto. En Heidegger, especialmente alrededor de *¿Qué es metafísica?*(1929), la Nada no es un ente ni un "vacío cosmológico", sino lo que se manifiesta en la angustia como el retroceso del ente en su totalidad, abriendo la pregunta por el ser. La Nada funciona como índice de que el ser no se reduce a presencia de entes. En *Ser y tiempo*, la angustia es el estado anímico fundamental donde la *nada* se revela. A diferencia del miedo, que tiene un objeto, la angustia surge ante "nada en

particular", lo que hace que el mundo y los entes se vuelvan extraños y aparezcan en su pura entidad. Para Heidegger, el "anonadamiento" (*Nichtung*) significa que "la Nada nadea" (*das Nichts nichtet*), indicando con esta aparente frase absurda, que la Nada es activa; no es un vacío pasivo, sino un proceso que permite que los entes se destaquen y aparezcan, creando el horizonte de sentido para la existencia del Dasein.

Dicho, en otros términos, la Nada es el trasfondo necesario (como el fondo oscuro en una pintura) que permite que los entes sean experimentados como entes. Esta concepción busca romper con la metafísica tradicional que ignoraba la Nada al centrarse sólo en la pregunta "¿qué es el ente?" en lugar de "¿por qué hay algo en lugar de nada?".

Para Nishitani, Nishida y el entorno de Kyoto, -en cambio- la "nada" tiende a formularse como nada absoluta (*zettai mu*) o como *vacuidad* que no es una negación pura sino el "lugar" (*basho*) donde las determinaciones que caracterizan a los entes, se *dejan ser* sin lleguen a absolutizarse. Nishitani en su obra, *La religión y la nada* (1961) escribe: "En la nada absoluta, el yo se vacía de sí mismo y se convierte en el lugar donde todas las cosas son tal como son". Nishida por su parte afirma: "El lugar de la nada absoluta no es un ente, sino aquello en lo que sujeto y objeto se determinan mutuamente negándose" (Nishida, 1990).

El *Nichts* heideggeriano es un momento fenomenológico - existencial ligado al desocultamiento/ocultamiento del ser. La nada o el vacío de Kyoto es, con frecuencia, una estructura ontológica-soteriológica que no solo describe, sino que también orienta una transformación que sigue a la des-sustancialización del ego. Recordemos que en Heidegger no hay explícitamente ni una ética[387], y menos, una soteriología indicativa, a pesar, que en varias ocasiones hablaba de "salvación" en contraste con sus diagnósticos pesimistas en torno a la nihilización de la vida humana y social en la era técnica.

[387] Un autor que ha planteado la posibilidad de que haya una "ética originaria" en Heidegger es Pedro Cerezo, en su ensayo: *De la existencia ética a la ética originaria,* En el libro colectivo, *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*. coord. por Félix Duque, 1991.

8.3.3. *Dasein* y "no-yo"

Otra dimensión crítica que comparten Heidegger y Kyoto, aunque con maneras de abordar y resolver diferentes, es el anti-antropologismo. Heidegger desmonta el sujeto cartesiano, criticando la concepción moderna de que el ser humano es *res cogitans*, una cosa o sujeto pensante. Para Heidegger el ser humano es radicalmente un ex-istente, un *Dasein*, un ente en el que *en su ser le va el ser.* En el *Da-sein* acontece la diferencia ontológica entre ser y ente, y por ello, esa diferencia puede ser preguntada y pensada, ya sea como apertura (*Erschlossenheit*) o como un estar-en-el-mundo. Sin embargo, el análisis sigue anclado en una analítica existencial del humano como "lugar" de manifestación del ser. Los filósofos de Kyoto, especialmente Nishitani, critica el "yo" sustancial desde el budismo, adoptando su concepto de *anatman* (no-yo) y propone un yo que se realiza como auto-negación (no como autonomía). El yo "verdadero" es aquel que se vacía de sí mismo.

Una pregunta que se nos plantea a partir de estas comparaciones y estos paralelismos filosóficos es si el *Dasein* sigue conteniendo un rasgo o un residuo antropológico (aunque no humanista) o puede pensarse una apertura más-que-humana. Kyoto -como lo hace el budismo Zen- empuja hacia una descentralización más fuerte, donde la experiencia del vacío erosiona cualquier "primacía" del humano, aunque en los comienzos se empiece toda práctica espiritual asumiendo esa humanidad centrada en el Yo, justamente para ser posteriormente deconstruida por vías tanto reflexivas como meditativas.

Hasta donde sabemos Heidegger nunca habló con sus interlocutores japoneses sobre las técnicas de meditación formales que emplea el budismo, y tampoco podemos encontrar algo parecido a un "ejercicio espiritual" en sus reflexiones post metafísicas. Aunque Heidegger habla de "pensamiento meditativo" (*Besinnung*) como una forma de reflexión profunda que busca comprender el sentido del Ser y las cosas, que no busca utilidad, productividad o resultados inmediatos, sino que cultiva la serenidad (*Gelassenheit*), la apertura al misterio y el cuidado de la existencia, como un antídoto al pensamiento calculador, no hay nada que se le parezca a la técnica de meditación sentada (zazen), ni instrucciones para realizarlas.

A pesar de lo descrito, sí podemos decir que en Heidegger se encuentran modalidades de un pensar / actuar meditativo si por ello entendemos acciones, actitudes y posturas subjetivas de carácter "contemplativo" como pueden ser "el paseo por el campo", "el caminar por los senderos de Selva Negra escuchando los sonidos del bosque y de los elementos", la práctica frugal y reservada que mantenía en su "die Hütte" (la cabaña) cerca del pueblo de Todtnauberg, etc.

8.3.4. Mundo, caída y existencia propia

Desde estas perspectivas anti metafísicas, el mundo no aparece para Heidegger como la suma amontonada de cosas, o como un recipiente espacial y neutro que contiene objetos, animales, y humanos, sino como el horizonte trascendental del sentido. El mundo es el contexto previo de significados, relaciones y herramientas (*útiles*) en el que ya estamos inmersos, conformando la estructura de nuestro "ser-en-el-mundo". Donde el ente emerge dentro de un tejido de referencias (*Zeugzusammenhang*) y como la matriz de la significatividad. Como sabemos desde *Ser y tiempo*, el mundo es inseparable del *Dasein*. No existe un mundo sin un *Dasein* que lo "abra", ni un *Dasein* sin mundo. Esta co-pertenencia determina tanto nuestra mundanidad (*Weltlichkeit*)**,** como su tendencia -por ello mismo- a perderse en ella, alienándose en los entes tomados -diría el budismo- como "realmente" existentes, lo cual se encuentra en la base de las habladurías y por ello, en una vida impropia, típica de la cultura de masas.

Nos interesa este tópico heideggeriano porque otra de las preocupaciones tácitas que subyace en los diálogos con los filósofos de Kyoto (y por extensión con el budismo) es la de la incapacidad o "inercia existencial" que presenta el *Dasein* para resistirse, evitar o precaver, caer una y otra vez en el vocinglero mundo de las habladurías mundanas de lo Uno, pero también, en las curiosidades y distracciones, como en la ambigüedad. Mantenerse viviendo en el estado de "caída", lo cual el *Dasein* no lo hace de modo voluntario, sino que lo hace porque simplemente se encuentra "arrojado-ahí-en-el-mundo", permite al *Dasein* tranquilizarse y evitar la angustia que conlleva enfrentar la experiencia de la finitud de su

existencia (muerte) o que pueda ser despertada o activada cada vez que esa misma mundanidad inauténtica falla, se desmorona, ya sea por un acontecimiento catastrófico, o por medios reflexivos, lo cual es muy raro y ocasional.

La asiduidad con la que el *Dasein* vive esta condición le va incapacitando o inhabilitando para un "darse cuenta" emancipador, es decir, para dejar de sentirse "extrañado" respecto del mundo y de sí mismo, y lograr apropiarse del "destino" de su propia existencia, dejando de ignorar el sentido esencial de su existencia y su correspondencia con el "llamado del Ser"

Para Nishida, el mundo es, en cambio, el "lugar" (*basho*), la condición, donde puede darse la disolución de los opuestos (sujeto/objeto) , descubrir cómo se co-pertenecen sin reducirse uno al otro. El mundo se ve con una lógica del "lugar" más originaria que la lógica predicativa. "El lugar no es algo que esté en el mundo; el mundo está en el lugar" (Nishida, *Basho,* 1926).

Estos planteamientos a simple vista parecen diferente al heideggeriano, pero si se observa con detenimiento, hay mucha similitud con él, pues, si el *Dasein* es "bidimensional", es decir, óntico y ontológico, entonces, será "en virtud de este doble carácter del *Dasein* que, para abrir el plano ontológico, se requiere partir del plano óntico entendido como caída o cotidianidad de término medio" (Lincopi, Bruch, 2020) En otras palabras, no podemos acceder al Ser y abrirnos a él, sin pasar por nuestra relación mundana con el ente. Pero esa relación se da en la apertura que el *Dasein* mismo él, para el mundo y para sí mismo. En tal sentido el mundo es el lugar (el *Basho* de Nishida) -bidireccional- donde se descubre tanto la posibilidad de liberarse de ese extrañamiento, asumiendo la "aperturidad" que somos, como el de huír de esa posibilidad hacia las habladurías del Uno. Este punto lo aclara Heidegger del siguiente modo en su famosa obra de 1927, *Ser y tiempo*:

> Solamente en la medida en que el Dasein ontológica y esencialmente es llevado frente a sí mismo a través de la apertura que a él, en general, le pertenece, puede él huir del estar frente a sí mismo. (Heidegger, 1997: 158)

Debemos destacar el "puede" de Heidegger, esto quiere decir que, la condición originaria, a saber, el estar frente a sí mismo, es condición de posibilidad, para huir de ese estar frente a sí mismo. Es curiosa la formulación, pues la clausura, por cuanto que es huída ante algo, deja a su vez, abierta la apertura ante ese algo y, entonces, ese algo puede ser aprehendido fenomenológicamente.

Podemos ver que ambos, tanto Heidegger como Nishida buscan un plano más originario que el esquema sujeto–objeto de la epistemología moderna, pero Nishida lo hace formalizando una lógica topológica (*basho*) y Heidegger como una fenomenología hermenéutica del estar-en-el-mundo.

8.3.5. Engranaje (*Gestell)* y técnica.

Respecto al mundo técnico, la *Gestell* y la racionalidad instrumental, aunque no siempre aparece en el "diálogo" temprano, es un trasfondo asumido por ambas posturas. Como hemos visto, para Heidegger la técnica moderna no es aparato, sino un modo de desocultamiento que exige disponibilidad total del ente. Para los japoneses la modernidad occidentalizada en Japón genera una crisis espiritual y cultural[388], donde el Zen se reinterpreta como vía para resistir la cosificación.

Lo riguroso es ver en estas posturas y actitudes críticas, que ambos apuntan a formas de experiencia que no se quieren dejar capturar por la racionalidad calculante ni claudicar ante ella. Y esto porque en ambos casos se puede observar que se han obtenido unas experiencias diferentes a las que condiciona y determina la modernidad industrial y capitalista, con su ciencia y tecnologías de punta. En ambos se percibe un desapego

[388] En este punto me gustaría aclarar que -como sostiene James Heisig- es injusta la acusación que pende sobre los primeros filósofos de la Escuela de Kyoto -Nishida, Tanabe y Nishitani- que dice que ellos adhirieron a la ideología del imperialismo japonés, o lo que es peor, crearon su filosofía "idealista" centrada en los análisis del *sí mismo* de la conciencia, abstrayéndose de toda consideración histórica política, para serle útil a los imperialistas nacionalistas. Si se atiende rigurosamente a toda la producción intelectual de estos autores se puede llegar a la conclusión de que esa acusación no sólo es interesada, sino aberrante. Se puede decir, que algo similar sucedió con la obra de Heidegger en Alemania. Como referencia ver James W. Heisig (2002)..

existencial ante las premuras y exigencias del mundo moderno. Y unas formas de vivir que distan de ser las formas de vida alienadas que caracterizan a la cultura de masas.

8.3.6. Lo sagrado y la retirada de los dioses

Y es en relación a estas otras formas de vida, a estos otros modos de existencia en el mundo donde surgen los temas de lo sagrado, lo divino, el Claro, el retiro de los dioses y el desasimiento. En el Heidegger tardío "lo divino" y lo sagrado no equivalen a una teología, sino que señalan el retiro de los dioses y una posibilidad de otro habitar, cercano a la *Gelassenheit*. La retirada de los dioses (*Entzug der Götter*) no es un simple ateísmo o una negación de lo divino, sino una descripción de la situación espiritual y ontológica de la modernidad. Heidegger sostiene que vivimos en una "época de penuria" o en la "noche del mundo". Esta penuria no se refiere a una pobreza económica, ni a la falta de bienes materiales, sino a la ausencia de una *dimensión sagrada* que dé sentido último a la existencia.

Para Heidegger los antiguos dioses se han ido y los nuevos aún no han llegado. A diferencia de Nietzsche, que proclamó que "Dios ha muerto", Heidegger sugiere que lo divino se ha retirado, que se ha ocultado. La retirada, por lo tanto, es un modo de presencia negativa: los dioses están presentes a través de su ausencia, como un vacío que se siente y que señala el estado nihilista de la vida moderna, desencantada, a la vez, que hiper productiva, pero perdida en las banalidades del consumismo.

Heidegger recurre frecuentemente a la poesía de Friedrich Hölderlin para explicar este estado de postración. El poeta es quien permanece en la huella de los dioses huidos durante la "noche del mundo" (Heidegger, 1980). El poeta no trae a los dioses de vuelta por la fuerza, sino que en su poetizar mantiene abierto el lugar para su posible retorno. La tarea del pensar, entonces, no es demostrar la existencia de Dios, sino preparar una disposición anímica (*Gelassenheit* o serenidad) que permita que lo sagrado vuelva a ser posible. Nos encontramos en un tiempo de espera, en un "entretanto" histórico donde el mayor peligro es ni siquiera notar que los dioses se han ido.

Para la Escuela de Kyoto, lo sagrado se halla en el "vacío absoluto", el cual puede funcionar como dimensión "última" del Ser, pero sin apelar a ningún teísmo consolador. Cuando hablan de la divinidad lo hacen en un tono cuasi-religioso pero no dogmático. Lo sagrado tampoco se refiere a una teología, a una veneración teísta, sino al "sentimiento" de misterio y gratitud que surgen espontáneamente cuando el Yo al desvanecerse en la vacuidad da lugar a la captación directa y no dual de la interdependencia de todos los fenómenos, sin parcialidad de miras, ni sesgos de opinión. En este aspecto nos preguntamos si la *Gelassenheit* heideggeriana y la práctica de desapego budista comparten cierto "aire de familia", o una *resonancia* mutua que va más allá de comparaciones y paralelismos académicos. Aunque la *Gelassenheit* no es estrictamente una técnica espiritual en Heidegger, si es una actitud de desasimiento donde el "dejar-ser" al llamado del ser, y no a una disciplina interior como tal.

9. Conclusiones de apertura hacia el diálogo entre budismo y posthumanismo.

Los intercambios entre Martin Heidegger y la denominada Escuela de Kioto no constituyeron un diálogo en sentido clásico —ni una confrontación sistemática entre doctrinas cerradas—, sino un campo de *resonancia* filosófica en el que se cruzan dos procesos históricos distintos de crítica a la metafísica. Por un lado, la destrucción heideggeriana de la metafísica occidental y el subjetivismo moderno. Por el otro, la reformulación filosófica del budismo (especialmente Zen) en el contexto de la modernización japonesa.

Este "diálogo" se produjo bajo una condición hermenéutica decisiva: la imposibilidad de una traducción garantizada entre las lenguas, lo que sin embargo, mejoró las condiciones de receptividad resonante entre ambos lados. Los conceptos como *Sein*, *Nichts*, *Ereignis* o *Gelassenheit* no encuentran equivalentes directos en el japonés filosófico, del mismo modo que *mu*, *śūnyatā* o *basho* no se dejan absorber por la ontología europea sin desplazamientos estructurales. Lejos de invalidar el intercambio, esta intraducibilidad fue beneficiosa para ambos lados, ya que constituyó un "núcleo" de cuestiones problemáticas que generaron un nuevo campo de estudios filosóficos Occidente - Oriente, lo que incitó y sigue incitando a seguir-pensando-en-relación.

Estamos de acuerdo, por otra parte, con la conclusión propositiva a la que llega Carlo Saviani cuando dice que "la obra de Heidegger puede y debe ser leída mediante una mirada "transeuropea", que la comprobada cercanía entre el pensamiento asiático y la obra de Heidegger arroja una nueva luz para su necesaria interpretación y eventual evaluación, además de albergar interesantes consecuencias de cara a un deseable encuentro transcultural fructífero entre la filosofía occidental y el pensamiento asiático" Saviani (2004).

10. La genealogía espiritual del posthumanismo filosófico

> *La espiritualidad contempla la no separación entre el mundo interior y el mundo exterior, y puede culminar en experiencias místicas, que ofrecen percepciones no mediadas de trascendencia. El ámbito de la espiritualidad puede investigarse como una de las genealogías de los posthumano.*
>
> Ferrando, 2023a

10.1. Otra vez: siempre fuimos posthumanos.

Francesca Ferrando (2023a) en su obra *Posthumanismo filosófico* afirma sin ambages que siempre hemos sido posthumanos. ¿Qué quiere decir Ferrando con este juicio provocador, aparentemente cayendo en un anacronismo filosófico[389]? A nuestro modo de considerar el tema, pensamos que lo que quiere decir la filósofa italiana, es que antes de que el pensamiento moderno -dualista, antropocéntrico y calculador- se vuelva el paradigma dominante en todo Occidente -haya "colonizando[390]" con su racionalidad tecnocientífica a todo el planeta, convirtiéndolo en una gigantesca fábrica capitalista de producción y consumo incesante- , hubieron culturas, pueblos, formas de vida, modos de pensar y actuar que

[389] Por "anacronismo filosófico" entendemos la tendencia intelectual a proyectar sobre el pasado ideas y planteamientos filosóficos que no sólo no existían, sino que han sido pensados en contextos históricos del presente.

[390] El posthumanismo encuentra en los estudios de la poscolonialidad o decoloniales una veta teórica muy significativa, en la medida en que estos estudios se analizan cuestiones como la "colonialidad del poder", expresión histórica del antropocentrismo aplicado a los pueblos considerados "subalternos", "inferiores", e incluso "no-humanos" como los indígenas, los negros, los chinos (llamados despectivamente "amarillos"), etc. (Ferrando, 202a3a).

obedecían a otras "cosmovisiones", más relacionales y sensibles a la interdependencia entre las cosas, el orden cósmico (politeísta o animista) y el orden natural.

Culturas que apreciaban y sentían la Tierra como un gran organismo (Gaia) contenedor y nutricio de la vida planetaria, desde la escala mineral - vegetal, hasta la de los animales y seres humanos. Cómo lo planteó la teoría de Lovelock (1998) sobre Gaia, el planeta es un sistema complejo autorregulado: "La teoría de Gaia ve la biótica y las rocas, el aire y los océanos, existiendo como una entidad estrechamente vinculada. Su evolución es un solo proceso, y no una multiplicidad de procesos separados" (1998: 488)[391]

Comprender la vida en el planeta Tierra como un macroorganismo interconectado a varias escalas, reconocía lo que desde otros saberes y culturas ya se "sabía" o se intuía, confirmando la tesis posthumanista de que la vida y la realidad misma se deben a una relacionalidad inherente a su ser, a sus ontologías. Esta comprensión cósmica presente desde antiguo en los mitos, leyendas, creencias, prácticas y rituales de pueblos y culturas del pasado, y en Occidente, por ejemplo, en el Renacimiento, es lo que justifica la expresión "siempre hemos sido posthumanos"

Sin embargo, para Ferrando dejamos de serlo cuando la epistemología moderna primero, y la metodología científica - experimental- después, produjo un desgarramiento en esa cosmovisión. Cuando el mundo, el cosmos, el universo, se dejó de contemplar reverencialmente y pasó a ser "observado" metódicamente para descubrir las leyes que lo regían, sus mecanismos secretos, sus funcionamientos ocultos, dejó no solo de ser "sagrado", sino que dio lugar -de un modo revolucionario- a una nueva era: la "época de la imagen del mundo" (*Weltbild*), donde la realidad entera -el mundo- se volverá imagen, una representación, un objeto sistematizado y calculable (un "cuadro") producido científica y filosóficamente por un Sujeto que a la postre se considerará a sí mismo el "señor de todo los

[391] Este fragmento es citado por Ferrando como una muestra de la idea de una interdependencia holística entre los sistemas. A pesar de haber sido una idea muy criticada por científicos positivistas, como por filósofos ilustrados, e incluso, por algunas posthumanistas como Braidotti, que piensa que Gaia cae nuevamente en una "geocéntrica" totalista y jerárquicamente superior a las otras especies, incluyendo los humanos, Ferrando la defiende relativizando esas críticas, -junto a bruno Latour e Isabelle Stengers- reconociéndola como una voz de alarma para la toma de conciencia sobre el Antropoceno.

entes" (Heidegger, 1996) . Ya no será el cosmos griego o el orden divino medieval, menos el que existía en otras culturas y civilizaciones, el que primará y pondrá orden en la vida sino la objetivación técnica del mundo.

Es en este contexto de recuperación de lo que antes fuimos, pero que seguimos siendo[392], que el budismo en tanto es una sabiduría espiritual activa emergerá en el horizonte posthumanista.

10.2. El posthumanismo en búsqueda de lo espiritual.

El argumento fundamental del ensayo *Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of Posthumanism* (2016) sostiene que la condición posthumana no es un fenómeno reciente ni una consecuencia exclusiva de las tecnologías contemporáneas, sino una constante histórica y espiritual de la experiencia humana. De ahí la afirmación provocadora con la que empezamos: *los humanos siempre hemos sido posthumanos*.

Ferrando propone que el posthumanismo no nace con la cibernética del siglo XX. En su lugar, traza una línea hacia atrás, explorando tradiciones espirituales y místicas que ya cuestionaban el excepcionalismo humano. Propone que el posthumanismo filosófico no debe entenderse como una superación futurista del "humano", sino como el reconocimiento explícito de una condición ontológica relacional, no-esencialista y no-antropocéntrica que ha estado presente —aunque reprimida, o poco valorada por el racionalismo— a lo largo de diversas tradiciones espirituales y filosóficas. Adoptando una genealogía no lineal (en sentido nietzscheano-foucaultiano), que no busca ni consagra un origen único, sino constelaciones históricas de pensamiento donde ya se ha desestabilizado la figura del humano como sustancia autónoma, racional y excepcional.

Hablar de "espiritualidad" no significa acudir a una Historia de las Religiones, y menos a las religiones institucionales. Esta genealogía es espiritual en un sentido no confesional, sino que remite a formas de experiencias, cosmologías y ontologías que

[392] Siempre y cuando esas tradiciones antiguas sigan vivas, transmitidas al presente de generación en generación, de modos no adulterados por el mercado del new age, ella será tomadas en cuenta para un diálogo serio. Las prácticas espirituales que Ferrando ubica como una genealogía del posthumanista están: el jainismo, el hinduismo (Advaita no-dual), el budismo, Zen y tibetano, el Yoga y el Tantrismo. (Ferrando, 2014

cuestionan la centralidad de lo humano como centro ontológico y epistémico como sí lo hace el humanismo clásico. La espiritualidad posthumanista reconoce que el "yo" no termina en la piel, sino que es parte de un flujo cósmico y material. El posthumanismo aparece, así como una reactivación crítica de saberes marginados por la modernidad occidental.

Las espiritualidades que pueden o no quedar formalizadas en religiones institucionales se caracterizan por no establecer una jerarquía ontológica que subordina animales, naturaleza, máquinas y alteridades humanas. Tómese en cuenta que el posthumanismo filosófico no busca “destruir” lo humano, sino descentrarlo, bajarlo de la orgullosa cúspide jerárquica en la que se auto colocó, mostrando que nunca fue una entidad cerrada ni autosuficiente.

Según Ferrando hay tradiciones espirituales que anticiparon las comprensiones posthumanas, múltiples tradiciones espirituales ya pensaban lo humano como relacional y no como un ente soberano: En el budismo, por ejemplo, encuentra la doctrina del no-yo (*anātman*) que niega teóricamente y en la práctica meditativa una identidad sustancial. Encuentra que el budismo concibe y realiza la existencia como interdependiente (*pratītyasamutpāda*), donde el sujeto o la subjetividad es un proceso abierto y no una esencia permanente y sustantiva. En el Hinduísmo, la identidad individual se disuelve en la relación entre *ātman* y *brahman*. El yo es una manifestación transitoria de una totalidad relacional. En el taoísmo, el ser humano no ocupa un lugar privilegiado en el cosmos, todo acontece según el *Tao*, en equilibrio dinámico de opuestos que se co-pertenecen.

Pero también en Occidente, el posthumanismo encuentra una tradición espiritual notable, el misticismo medieval. Por ejemplo, en la mística especulativa del maestro Eckhart, se disuelve el yo en la experiencia “del fondo sin nombre”. Se destaca el desasimiento (*Gelassenheit*), el nacimiento de Dios en el alma y la unidad entre la criatura y el Creador. Eckhart propone buscar a Dios en lo profundo del ser, más allá de las imágenes mentales, a través de la liberación de apegos y la unión íntima. Para Eckhart la "Deidad" (*Gottheit*), es el abismo oscuro, silencioso e inefable que es el origen incondicionado del ser, más allá de todo entendimiento.

El posthumanismo también implica una relectura crítica de la historia humana desde sus márgenes espirituales, ontológicos y cosmológicos. Decir que *"siempre hemos sido posthumanos"* implica reconocer que la modernidad humanista fue una excepción histórica, y que hoy asistimos a su crisis y posible transformación.

Estas tradiciones muestran que la "descentralización" del ser humano precede ampliamente a la modernidad tecnológica, pero, sobre todo, enseñan los recursos psíquicos-espirituales que necesitamos para superar el dualismo cognitivo, el apego enfermizo al Yo, alcanzar la serenidad por medio de los "ejercicios espirituales" y ejercer una ética relacional que cuida con bondad y compasión de los seres con los que comparte el mundo.

Algo que puede sorprender de la lectura que hace Ferrando de las espiritualidades de Oriente y Occidente es que las relaciona con la física cuántica, y lo hace, no como una validación científica "fría", sino como un puente poético y ontológico hacia una espiritualidad posthumana genuina. Para ella, la ciencia de vanguardia es el lenguaje contemporáneo que redescubre verdades que los místicos ya conocían.

Ferrando asocia el concepto de entrelazamiento (*entanglement*) —el fenómeno donde dos partículas permanecen conectadas de tal forma que el estado de una afecta a la otra instantáneamente, sin importar la distancia— con la "conexión espiritual". Esta asociación resuena con el concepto de la "Red de Indra[393]" del budismo Mahayana, donde cada joya en la red refleja a todas las demás. Si a nivel subatómico no hay separación real, la idea de un "individuo" aislado es una ilusión (*Maya*[394]). El posthumanismo espiritual asume que nuestra "piel" no es una frontera, sino una membrana de intercambio.

[393] La *red de Indra* es una metáfora filosófica y cosmológica, originaria de las tradiciones védica y budista, que describe el universo como una vasta red infinita de joyas. Cada joya refleja a todas las demás joyas, simbolizando la interconexión absoluta, la interdependencia (interser) y la unidad de todos los fenómenos. Si una joya cambia, todas las demás se ven afectadas. En el budismo, se utiliza para ilustrar la interpenetración de la interdependencia, donde cada elemento contenido en la red no solo se refleja a sí mismo, sino que contiene el reflejo de todo lo demás, demostrando que ningún fenómeno es independiente. Esta metáfora se usa hoy para explicar conceptos de ecología, conciencia global y la interconexión digital, donde un cambio mínimo afecta a la totalidad, resaltando la importancia de la responsabilidad individual y colectiva, ya que dañar un solo "hilo" de la red afecta a la totalidad de la existencia. (*Hua-Yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, 1977)

[394] Maya (del sánscrito "ilusión" o "mágica") se refiere a la naturaleza ilusoria, engañosa o insustancial del mundo fenoménico y la percepción sensorial. Es una metáfora de cómo la mente condicionada percibe la

En la física cuántica, el acto de observar afecta el resultado del experimento (el colapso de la función de onda), Ferrando vincula esto con la noción de que la conciencia y la materia no están separadas. No somos observadores pasivos de un universo que está "ahí fuera". Somos co-creadores de la realidad, por lo tanto, la jerarquía donde el humano es el "sujeto" y el mundo es el "objeto" es falsa o al menos limitada de alcance. En lugar de eso, existe una "intra-acción" (término de Karen Barad que Ferrando abraza) donde todo se constituye mutuamente.

Otra asociación productiva que Ferrando hace entre la física cuántica y el conocimiento de las sabidurías orientales citadas, es que, para la física cuántica, el vacío está lleno de fluctuaciones de energía y partículas virtuales. Ferrando lo relaciona con el *sunyata* (Vacuidad) del budismo o el *wuji (*el Vacío Primordial) del taoísmo. En estas tradiciones espirituales el vacío no es ausencia, una nada vacía y pusilánime, sino potencialidad pura. Ser "posthumano" significa reconocer que nuestra esencia no es una forma fija (el cuerpo humano), sino esa energía vibrante que puede tomar infinitas formas[395].

Este ensayo es, en última instancia, un llamado a la humildad cósmica. Ferrando sugiere que el "futuro" del posthumanismo es, en realidad, un regreso a nuestra raíz más

realidad distorsionada por el ego y los apegos y, ocultando la verdadera naturaleza vacía (*shunyata*) de las cosas. Superar Maya —es decir, ver a través de la ilusión— es fundamental para el despertar, ya que el apego a esta apariencia falsa es causa de sufrimiento. Sin embargo, en los niveles más elevados del budismo Maya no consiste en ver la ilusión como real, sino creer que esa ilusión es la única realidad fenoménica que hay, sin darse cuenta (despertar) que esa fenomenalidad es indistinguible de la vacuidad. Ver: *Diccionario de la Sabiduría Oriental. Budismo, Hinduismo, Taoísmo, Zen.* (1993)

[395] En este punto habría que hacer una precisión técnica y conceptual que haría el budismo si se le planteara que el cuerpo humano puede tomar "infinitas formas"porque ontológicamente somos una "vacuidad vibrante". En rigor, sólo los Budas podrían tener esa capacidad metamorfósica porque ellos han superado, trascendido o eliminado de raíz el karma que da forma a los seres. Los seres humanos que viven en cuerpos encarnados no tienen esas posibilidades porque están profundamente determinados por los karmas acumulados que los anclan a la materia de la cual surgen por apego. Tendrían que "purificar" todo el karma en sus continuos mentales por medio de realizar directamente la vacuidad de todos los fenómenos. En ese caso, -como sucede con los Yoguis avanzados, o los Lamas tibetanos que dominan las técnicas del "cuerpo de arco iris"- se abre espontáneamente esa posibilidad de "disolver" los elementos en luz. Este es un tema extremadamente esotérico (budismo tántrico y Dzogchen), oculto, que no viene al caso en este punto de la exposición. El riesgo que se corre al pensar que el cuerpo material y mundano tiene la posibilidad de transformarse al considerar su esencia vacía -sin asistencia tecnológica, como en el caso de los cyborg- avalaría más bien a formas psicóticas de expresión corporal, como se ven en algunos grupos queer que terminan disfrazándose de árboles, animales, y cosas, porque se "sienten" o se "identifican" así, pero sin dejar de tener el cuerpo anatómico natural.

antigua y profunda y que debemos recuperar, pero ahora, en contextos hiper tecnológicos sin, eso sí, confundirse con las propuestas eugenésicas transhumanistas de transformación.

11. La Ontología Budista y su propuesta de una subjetivación no ego-centrada.

11.1. El comienzo "antropocéntrico" y "humanista" del *primer giro* del *Dharma* budista.

Uno mismo es su propio dueño; ¿qué otro dueño podría haber?

Buda, *Dhammapada*.

Este cuerpo humano es como una barca, aprovéchalo y libérate del inmenso torrente de sufrimiento. Difícilmente podrás encontrar esta barca de nuevo. ¡Ahora, insensato, no es el momento de dormir!

Shantideva

Hay un consenso entre los biógrafos del Buda Shakyamuni sobre las razones de porqué siendo antes un príncipe (guerrero de los Sakya) con todas las comodidades de su rango, abandona su vida de lujos y placeres, para ir a refugiarse en el bosque, seguir una vida ascética, hasta que posteriormente alcanzar la iluminación. Por lo general la historia comienza contando que Siddharta Gautama "renuncia[396]" a su vida palaciega, colmada de gozos sensuales, riquezas, y privilegios propios de la nobleza, porque al conocer el mundo exterior en una salida preparada por su padre, se dio cuenta para su sorpresa que la vida "fuera

[396] La *renuncia* en el budismo hinayana (pequeño vehículo), o "budismo primitivo" (El budismo del primer giro del Dharma) es, por lo general, la puerta de entrada al sendero dhármico. Es la renuncia de los monjes o de los yoguis que abandonan la vida del mundo material o samsárico con sus exigencias de fama, riqueza, y logros sociales; este es el nivel burdo de la renuncia. Pero hay una renuncia más profunda y efectiva; es la renuncia del mahayana (Gran vehículo) que comprende el abandono de los hábitos mentales perjudiciales, de la lógica egocéntrica que mira todo desde sus apegos y rechazos. Es una renuncia "psicológica" a seguir actuando guiado por la ignorancia de las causas que producen sufrimiento.

de palacio" estaba llena de dolor y sufrimientos, que existían la enfermedad, la vejez y la muerte.

Este descubrimiento conmovió tanto al joven príncipe que desesperado decidió abandonar prontamente el Palacio, a su esposa Yashodhara y a su hijo Rahula, porque ellos -sin importar su casta- también padecerían el mismo destino si antes no encontraban una salida definitiva a esta angustiosa y penosa condición humana. Por lo tanto, es el acto de renuncia a una vida humana complaciente, despreocupada y hedonista (cuya mente confunde con un estado de felicidad auténtica) y la posterior búsqueda de una salida verdadera al sufrimiento que nos persigue como la sombra, lo que funda el comienzo del sendero budista de liberación.

Podemos decir que el budismo empieza histórica y doctrinalmente[397] sus enseñanzas cuando pone a circular la pregunta sobre el sufrimiento humano y sus causas. Su preocupación principal es la de cómo liberarnos de él. Sobre si es posible que cese definitivamente y que caminos o métodos nos conduciría a lograrlo. Es por este preguntar de partida, existencialmente urgido de respuestas, que el budismo empieza inquiriendo la propia subjetividad del sufriente; ¿Por qué sufro? ¿De qué está dependiendo el hecho de que sufra?, ¿Por qué me aferro al sufrimiento y al resentimiento? ¿Quién es el que sufre?, lo que puede resumirse en la pregunta de fondo: ¿Quién *soy*? Siddhartha Gautama empezó haciéndose esas preguntas, pero no se las hizo al modo de un filósofo griego, no preguntó por el ser del ente sufrimiento, de modo distanciado y no concernido afectivamente como en la pregunta kantiana, ¿Qué es el hombre? o la científica, ¿Cuál es su naturaleza?

En el primer giro de la enseñanza, -ofrecida a los ascetas y monjes-, el Buda puso en el centro de sus enseñanzas al ser humano, y al centro del ser humano, su sufrimiento

[397] Podemos considerar al budismo como una doctrina siempre y cuando, el conjunto de enseñanzas, principios e instrucciones que han sido sistematizadas para que guarden una coherencia lógica interna, tanto en el plano "teórico" como "práctico", no se emplee para "adoctrinar" a sus estudiantes y discípulos. Una cosa es tener un *corpus* doctrinal, y otra muy distinta es emplearlo para adoctrinar dogmáticamente. En el Kalama Sutra, el Buda Shakyamuni al dirigirse a los habitantes de Kalama le advirtió que no se dejen llevar por rumores, tradiciones, escrituras o la autoridad de un maestro (incluido él mismo). Debían aceptar una enseñanza solo si, al ponerla en práctica, veían por sí mismos que conducía al bienestar y a la reducción del sufrimiento. Recomendó examinar las enseñanzas, tal como un orfebre prueba el oro, antes de aceptarlas como verdaderas. Ver: *Majjhima Nikaya: Los Sermones Medios del Buddha*: 1999, Edit. Kairós.

(*dukkha*). Incluso cuando después de identificar la causa raíz del sufrimiento en el deseo, este es el *deseo* del hombre. La misión -por lo tanto- consistió en enseñar al hombre a liberarse de sus malestares y pesares, observándose a sí mismo en la meditación introspectiva, para, una vez alcanzada la vacuidad del Yo, pueda alcanzar la paz, la felicidad y la ecuanimidad que buscaba (Gueshe Tashi, 2013)

El primer Giro del Dharma también enseña que nuestro renacimiento[398] *como* humanos es la "joya" más preciosa que se debe cuidar, ya que es difícil de obtener y fácil de perder[399]. Que el Buda haga énfasis en aprovechar esta vida, a partir del cuidado (eso sí, frugal) del cuerpo humano pone de relieve la centralidad de la mirada del Dharma en el ser humano, el epicentro de sus enseñanzas está dirigidas a él.

La Enseñanza de las Cuatro Nobles Verdades poseen una naturaleza "humanista" porque se enfocan en la experiencia humana del sufrimiento, buscan la superación de este mediante el esfuerzo propio, la conducta ética, y en la responsabilidad individual, sin depender de nadie externo, ni en deidades o intervenciones divinas, como se creía en el brahmanismo de la época. La liberación del sufrimiento no proviene de la gracia divina, sino del entendimiento del discípulo, el cambio de conducta y el karma personal (acciones motivadas) que se debe purificar constantemente por medio de evitar las conductas incorrectas y promover las correctas.

Las enseñanzas del primer Giro enfatizan la meditación de la atención plena y una ética rigurosa en la vida diaria, reconociendo que la iluminación es alcanzable para el ser humano diligente y responsable de su propio destino. Hacerse budista desde entonces

---

398 El *Tathágata* (un ser iluminado -Buda- que capta directamente la *talidad* de todos los fenómenos) enseñó, -enseñanza refrendada por las visiones místicas de los yoguis más avanzados de la antigüedad- que al morir el cuerpo burdo, la mente (muy sutil) se transfiere a otra vida corpórea en el preciso instante en que un óvulo queda fecundado, pudiendo "renacer" nuevamente en el Samsara. El "destino" de ese nuevo renacimiento dependerá de los karmas que maduren en el *Bardo de la muerte* (estado de tránsito, el intermedio entre una vida y la siguiente), no pudiendo ser necesariamente una vida humana. La diferencia entre renacimiento y reencarnación está en que, en el primer caso, el tránsito en el *bardo* depende de los "vientos kármicos" no controlados por la mente consciente, y en el segundo caso, el tránsito puede ser guiado por la propia mente porque en vida el yogui o gurú se entrenó hábilmente para ello. Ver: Gueshe Tamding Gyatso (2017).

399 La consciencia de nuestra finitud, de nuestra impermanencia, es crucial en el entrenamiento budista. Gracias a esta convicción es que el practicante budista logra la verdadera renuncia al Samsara, deja de perder tiempo en fruslerías, y se aviene a practicar de por vida el Budadharma. Recordemos este verso de Fray Luis de León: "la vida es como una vela escindida al viento".

significa “tomar refugio” en las “Tres joyas”: 1) el *Buda* como el maestro que ha cruzado las aguas del Samsara y alcanzado la Otra orilla de la Iluminación; 2) el *Dharma*, las enseñanzas que el maestro (los Sutras) dejó a sus discípulos; y 3) el *Sangha*, la comunidad de practicantes que siguen el Camino del Óctuple Noble Sendero. Como puede apreciarse la toma de refugio se creó para que, nuevamente, el ser humano encontrara confianza psicológica, seguridad emocional y acompañamiento comunitario en el largo camino a su despertar, componentes esenciales sin los cuales sería muy difícil alcanzar la iluminación.

Sostenemos que las enseñanzas del primer Giro son “humanistas” porque atienden fundamentalmente a un ser humano perdido en las aguas turbulentas del Samsara, obnubilado por sus pasiones, e incapaz de encontrar -por sí mismo- un camino verdadero de trascendencia espiritual, distraído como está en el brillar de las cosas mundanas. El budismo desde que empezó a institucionalizarse poco a poco le enseñará al hombre a disciplinarse, a fortalecer su temple anímico y su voluntad de renuncia, a vivir frugalmente, pero, sobre todo, le dará una educación formativa sin parangón, basado en el estudio, y la reflexión constante.

El “humanismo budista” del primer giro enseñó a no confiar en los dioses, ni en creer en el destino, sino en uno mismo y en su capacidad racional de comprender la realidad. El Buda rompió con la tradición teocéntrica de su época. Rompió con el sistema de castas de la India védica, aceptando en su *Sangha* discípulos provenientes de todas las castas, desde nobles brahmanes hasta intocables. El enfoque eminentemente pragmático que utilizó el Buda convirtió a sus enseñanzas en altamente efectivas y poco o nada especulativas. El Buda decía que, si te disparan una flecha, no debes perder tiempo preguntándote de qué casta era el arquero o de qué madera es el arco; simplemente te sacas la flecha antes de que el veneno surta efecto. Este enfoque en aliviar el dolor humano tangible es lo que muchos filósofos modernos calificarían como una ética y práctica humanista.

11.2. Trascender lo “humano” del humanismo

Pero ¿cuándo deja de ser “humanista” el budismo? A pesar de que el primer acercamiento al Buda, al Dharma y el Sangha se lo hace y se lo atiende desde la perspectiva de los seres humanos que sufren, el desenvolvimiento y desarrollo posterior del budadharma y de las prácticas rigurosas que implican, van soltando esos amarres tanto a la egoidad inicial como al mundo de la vida cotidiana. Mientras que el humanismo secular y clásico busca hacer florecer al humano como humano, en un mundo humano, el budismo busca el *Nirvana*, que es la trascendencia del ciclo de nacimiento y muerte propios del *Samsara*. Mientras el humanismo exalta la individualidad educada y formada, pero individualidad al fin y acabo, y fortalece la agencia del "yo" y de la voluntad como principios rectores, el primer Giro introduce la doctrina de *Anatta* (Pali) o *Anatman* (sánscrito), el No-Yo, sugiriendo que el ego es una construcción que debemos desmantelar radicalmente para ser libres.

Mientras que el humanismo tradicional piensa que el "individuo" o el “sujeto”, posee un yo sólido, autónomo e independiente, la persona que está en la base legal para el ejercicio de derechos y obligaciones, detentador de una voluntad propia en el centro del universo, el Buda enseña que ese "yo" es, en realidad, una ilusión de la mente.

Para el Buda, lo que llamamos "yo" no es una esencia permanente (un alma o un *ego* inmutable), sino un flujo dinámico y constante de cinco agregados (*Skandhas*). La *forma* que constituye el cuerpo físico. La *sensación*, que es el tono afectivo (placentero, doloroso, neutro). La *percepción*, el reconocimiento sensible de objetos y conceptos. Las *formaciones mentales*, que son la voluntad, hábitos y pensamientos. Y la *conciencia*, que es la facultad de conocer.

Pero si no hay un "yo" fijo, ¿quién es el que toma las decisiones? El budismo responde que existe la agencia (la capacidad de actuar), pero no un "agente" permanente detrás de las acciones. Es como un remolino en el agua, el remolino existe y actúa, pero no es una "cosa" separada del agua en movimiento.

Mientras que en el humanismo occidental a menudo se pone una carga pesada sobre el individuo, con exhortaciones del tipo "sé tú mismo", "construye tu propia identidad". Para

el budismo, esto puede ser una fuente de sufrimiento. El budadharma enseña el desapego, en primer lugar, el desapego al Yo. Si el "yo" no es sólido, si no hay auto aferramiento, las críticas, el fracaso o el envejecimiento no le ocurren a una entidad fija, el típico "por qué tiene que pasarme a mí", sino que las vicisitudes de la vida, sus altibajos, serán vivenciados como fenómenos pasajeros, impermanentes, ellos también sin un Yo o realidad substantiva.

Por lo tanto, si yo no soy una entidad separada, aislada e individual, que no está separada ni del mundo ni de otros seres, el egoísmo pierde su razón de ser, y la lógica ego-centrada en la que se sostiene. Aquí es donde el humanismo se separa a la vez de que se pueden volver a encontrar con el budismo. Al disolverse el "yo" egoísta, surge naturalmente la compasión universal, y la versión humanista de la ayuda a los otros, el humanitarismo.

Es vital comprender que el Buda no negaba a la persona. Él reconocía que, a nivel convencional, o relativo, se tiene un nombre, una historia y responsabilidades. Sin embargo, advertía que creer que esa etiqueta que se asigna sobre la base de los agregados psico-físicos y que se nombra como Yo, *es* una realidad absoluta, es lo que genera el racismo, el nacionalismo chauvinista y el conflicto como todas esas patologías que el humanismo busca combatir, pero sin renunciar a la identidad de esa persona. La identidad personal para el budismo es una construcción psico-física que no debe tomarse a pecho, sino, más bien, considerarla como una función psico-social de relativa importancia que sirve sólo a fines convencionales y prácticos.

Otra cuestión hay que dilucidar correctamente. Si no hay un "yo", ¿por qué ser bueno? El Buda argumentaba que las acciones negativas como mentir, robar o matar refuerzan la ilusión de un "yo" sólido y separado, lo cual aumenta el sufrimiento. En cambio, las acciones positivas como la generosidad, la paciencia, el amor bondadoso, "ablandan" los límites del ego y nos acercan a la realidad de la interconexión o interdependencia. Siendo muy cuidadosos podríamos resumir el humanismo del primer Giro del Dharma diciendo que el budismo es un humanismo sin ego[400], aunque, por lo que hemos visto en esta tesis, el

[400] El denominado «modernismo budista», tal como lo caracteriza McMahan (2018) y otros académicos, propone una imagen humanista, ilustrada y racional del Buda mismo. A diferencia del budismo tradicional, que a menudo se centraba en la renuncia y la liberación del *Samsara*, el modernismo budista de McMahan afirma la vida, enfocándose en una meditación laica, una práctica que históricamente era casi exclusiva de monjes se convierte en la herramienta central para el bienestar del ciudadano común. Y en el activismo social que integra

humanismo nunca dejó de creer en una esencia o naturaleza humana intrínsecas. Aunque ambos buscan el bienestar humano, el budismo elimina lo "humano" si esta es pensada y sostenida en las acciones, como una entidad separada y autosuficiente.

11.3. El "humanismo deconstructivo" del *segundo giro* del Dharma budista

Si bien la condición humana (recordemos el valor que el budismo reconoce al precioso renacimiento humano) es un punto de partida privilegiado para acceder a las enseñanzas budistas, porque desde esa condición o realidad humana, se puede comprender la verdad de que la vida es sufrimiento constante y variable, que la causa está en el deseo sensual y apego a las cosas creyendo -ilusamente- que proveen felicidad absoluta y constante, pero, lo más importante, que es posible que este sufrir cese definitivamente, siempre y cuando emprendamos el camino dhármico que lleva a su extinción o Nirvana. Otra enseñanza crucial del primer giro, -como vimos- es la de la impermanencia de los fenómenos, un hecho constatable si prestamos atención al ir y venir de las estaciones, a los cambios del cuerpo cuando va envejeciendo, o cuando nos percatamos de los sutiles cambios en las cosas materiales, su desgaste y deterioro por el uso, o simplemente porque está en su "naturaleza" degradarse, y esto es así porque son originados en dependencia de otros factores que también van cambiando. La interdependencia es otra de las enseñanzas fundamentales del primer giro, que también repercute en la enseñanza del Karma, (acción moral intencionada), es decir, en la "ley de la causa y efecto".

Pese a todas estas comprensiones fundamentales del primer giro de enseñanzas, a la postre, resultan limitadas para alcanzar una comprensión más amplia y profunda de la realidad y, porque, además, no son suficientes para alcanzar la budeidad total, completa y última (*anuttarā-samyak-saṃbodhi*)[401]

valores como la democracia, el feminismo y la justicia social dentro de la práctica del Dharma. Esta interpretación considera al Buda un hombre que alcanzó a desarrollar su máximo potencial racional y moral, sin métodos esotéricos, Este budismo moderno y secular, ha ejercido una fuerte influencia en algunas versiones del budismo contemporáneo. A este respecto podemos ver: Stephen Batchelor (2008), Joseph Goldstein (2005). Juan Arnau (2011), David L. McMahan (2018)

[401] Para el budismo el Nirvana no es una completa iluminación. Nirvana significa "extinción", como el apagarse de una vela. Lo que se extingue son las causas kármicas del sufrimiento individual, con lo cual el yogui queda "liberado" de la rueda de la existencia (Samsara). Sin embargo, la budeidad completa y última requiere, además, de la total purificación (eliminación) de las huellas kármicas sutiles que han quedado como

Ciertas tradiciones budistas posteriores al budismo originario[402] —por ejemplo, las tradiciones Mahayanas[403], el Zen y el Dzogchen—afirman la necesidad de deconstruir a cabalidad los dualismos cognitivos en los cuales la naturaleza humana se ve inmersa, porque, además, de que ellos son los responsables del establecimiento -de lo que hoy denunciamos- como antropocentrismo, sexismo, racismo- han venido generando desde tiempos inmemoriales, no sólo los sufrimientos burdos, sino los sutiles y hasta los inaparentes[404].

El Mahayana es la enseñanza que destruye de raíz[405] tanto el dualismo epistemológico relacionado al conocimiento que se establece en base a la relación sujeto - objeto, como el dualismo ontológico que sin acudir ya a conceptos ni a representaciones discursivas, sigue, sin embargo, vivenciando el ser de los entes dualísticamente, es decir, desde un sujeto que sigue teniendo la sensación de *ser* una entidad sólida (Yo) e independiente de un mundo exterior que está delante "objetivamente", y donde los entes o cosas se perfilan existiendo aislados uno de otros. Donde la relacionalidad ontológica que los hace posible se sustrae a la experiencia cotidiana de un mundo vivido cosificadamente.

Es debido a estos dualismos burdos y sutiles que el ser humano, y todos los demás seres que pueblan el universo desarrollan emociones aflictivas constantemente. El antídoto

---

un remanente en el continuo mental y que impiden el despertar absoluto. Este paso depende de haber realizado la vacuidad de los fenómenos "externos" y no sólo -como en el Nirvana individual- la vacuidad del Yo.

[402] El budismo llegó al este de Asia (China) alrededor del siglo I d.C. dando lugar al budismo Chan. Desde allí, se extendió a Corea y Japón (siglos IV-VI d.C.), dando lugar al budismo Zen, y se consolidó en el Tíbet a partir del siglo VII al VIII d.C., dando lugar al budismo tántrico del Tíbet. Fue expulsado de la India entre los siglos XII y XIII d.C. tras las invasiones musulmanas, para retornar vigorosamente a su tierra natal en los siglos XIX y XX, paradójicamente de la mano de la Sociedad Teosófica, una sociedad esotérica de Occidente. (Frédéric Lenoir, 2000)

[403] Mahayana es una palabra sánscrita y significa "Gran Vehículo". Es una de las dos principales ramas del budismo (junto al hinayana o Theravada), caracterizada por buscar la iluminación para todos los seres y no solo para uno mismo. Lo que define las enseñanzas Mahayana es la sabiduría de la vacuidad de todos los fenómenos y el cultivo de la Gran Compasión por todos los seres o *Bodichita*. De ahí su nombre "maha", grande, de gran alcance, y "yana", vehículo o camino. (Philippe Cornu, 2004).

[404] En términos sumarios para el budismo hay tres clases de sufrimientos: el *sufrimiento del sufrimiento* (anclado en el dolor evidente que siente el cuerpo sensible y la mente aflictiva); *el sufrimiento del cambio* (basado en la impermanencia de los fenómenos, o en la mente que aferra -las pérdidas de todo tipo); *El sufrimiento que todo lo pervade* (es el sufrimiento sutil que surge simplemente por tener un cuerpo compuesto, o por lo que los filósofos existencialistas llamaban "el dolor de existir", al estilo de Cioran. Es un sufrimiento que no se siente de modo exagerado, pero que está ahí, presente y sub extendido, en una especie de una insatisfacción ontológica). Es un sufrimiento inaparente porque no se capta con los sentidos porque su causalidad está muy oculta.

[405] Para el Mahayana la raíz del sufrimiento o *Dukkha*, no es el deseo o apego como lo es en el hinayana, sino algo más radical y oculto; la *Avidya* o ignorancia de nuestra verdadera condición.

que destruye radicalmente estos dos planos óntico-ontológico y epistémico-emocional es la intuición meditativa que realiza la *vacuidad* (*sunyata*), lo que despierta en el mediante una visión no-dual de su ser-en-el-mundo y una sabiduría que comprende espontáneamente la interdependencia entre los fenómenos. Esta poderosa y profunda enseñanza pertenece al segundo giro dado por el Buda en el Pico del Buitre, -y que como lo hemos adelantado- inaugura las enseñanzas Mahayana la cuales a parte de la *vacuidad* enseñan también la compasión ilimitada hacia todos los seres o *bodhicitta*.

Llamamos con cierta precaución un "humanismo deconstructivo" a las enseñanzas del mahayana, porque a pesar que deconstruye hasta las últimas consecuencias la noción y la sensación psicológica de ser un Yo, como la percepción errada de que los fenómenos son reales y sustantivos cuando son en verdad una ilusión fruto de la interdependencia, hace un énfasis supino, -como condición para alcanzar la budeidad-, una compasión ilimitada y no discriminatoria por todos los seres que gravitan en el samsara.

Lo que queremos decir es que en este punto el budismo pasa de ser un "humanismo filosófico" que ha ido más allá del antropocentrismo egocéntrico, a convertirse en un humanitarismo compasivo y práctico. Como se sabe el humanitarismo es una postura más práctica y empática, centrada en acciones benevolentes, compasivas, y altruistas que busca el alivio del sufrimiento ajeno. Al igual que el humanitarismo occidental actúa como componente práctico derivado de la visión filosófica del humanismo, el "humanitarismo budista" se proyecta desde su "humanismo deconstructivo" hacia todos los seres, incluyendo a los animales, y el medio ambiente. El maestro vietnamita Thich Nhat Hanh dice en su libro, Zen *y el Arte de Cambiar el Mundo*:

> Muchos estamos atrapados en la distinción entre seres sintientes o animados y la materia no sintiente o inanimada. Sin embargo, la ciencia evolutiva nos muestra que no solo tenemos ancestros humanos y animales, sino también ancestros minerales. Separar los seres vivos del mundo inanimado, marcar una separación entre ellos, es erróneo. (Thich Nhat Hanh, 2022: 70)

Se trata ahora de un humanismo expansivo, no ego-centrado, no jerárquico sino omniabarcante, no soberano sino participativo en la red de la existencia. Como podemos darnos cuenta, un "humanismo posthumano". Pero antes de desarrollar este aspecto

compasivo y abarcador del budismo, tenemos antes que repasar con cierta profundidad la noción budista de las dos verdades.

11.4. Las Dos Verdades en las enseñanzas del segundo giro del Dharma.

La doctrina de las Dos Verdades (*Dvasatya*) es el eje ontológico y epistemológico del budismo en general, pero ha sido desarrollada hasta las últimas consecuencias en la corriente Mahayana, particularmente en la escuela *Madhyamaka*[406] fundada por Nagarjuna[407]. La existencia y la realidad se interpretan bajo dos perspectivas que también la filosofía budista denomina las "dos realidades". Es importante tomar nota que ambas denominaciones están entrelazadas y no son solamente dos expresiones sinonímicas. Pues lo que se va a considerar como "verdadero" determina el modo de realidad a la cual tenemos acceso y el tipo de conocimiento sobre ella.

Tampoco se trata de una división del mundo en dos realidades separadas, y menos dos niveles de comprensión o "perspectivas" sobre la misma realidad. El Dalai Lama, reconocido como uno de los principales eruditos tibetanos en la Escuela *Madhyamaka*, ofrece en su obra *Apariencia y Claridad* (2025) una explicación técnica y detallada sobre este concepto fundamental, que se presenta a continuación de manera íntegra:

> Las dos verdades no son dos formas de ver una cosa. Se trata de objetos distintos que son aprehendidos por dos tipos distintos de consciencia. Los conocedores válidos convencionales[408] operan en el marco del lenguaje y la percepción cotidiana, donde nos

[406] La Escuela *Madhyamaka* es una de las dos corrientes filosóficas principales del budismo Mahayana (la otra es la escuela *Chitamatra* o *Yogacara*). Desarrollada a partir de los comentarios de Nāgārjuna sobre los sutras de la "Perfección de la Sabiduría" (*Prajñāpāramitā*). *Madhyamaka significa* camino de la Vía media, y sostiene que la verdad última no se encuentra en los extremos epistemológicos del realismo (creer que las cosas tienen una esencia real y eterna) ni en el nihilismo (creer que las cosas no existen de ningún modo).

[407] Nagarjuna (aprox. 150-250 d.C.) fue un filósofo y monje budista indio, considerado el fundador de la escuela *Madhyamaka* (Camino Medio) del budismo Mahayana. A menudo es llamado el "segundo Buda" debido a la profundidad y alcance de su comprensión sobre las dos verdades. Su merecida fama e influencia posterior en el Tíbet, China, Corea y Japón, se debe a que fue el primero que articuló "racionalmente" la doctrina de la vacuidad (*shunyata*), sosteniendo que todos los fenómenos carecen de una naturaleza propia o independiente. Su obra cumbre, *Mūlamadhyamakakārikā* (Versos Raíz del Camino Medio), extrema el razonamiento lógico -usando sobre todo el principio *reductio ad absurdum*- para demostrar que las cosas no tienen una existencia intrínseca, sino que surgen de forma dependiente de causas y condiciones. Nagarjuna (2003)

[408] Según la epistemología budista, especialmente la de la Escuela Madhyamaka, un conocedor válido convencional es una cognición que percibe correctamente los fenómenos tal como aparecen en el mundo de la experiencia ordinaria o relativa. Es una conciencia no errónea que capta un objeto convencional (cosas cotidianas, formas, sonidos) de acuerdo a cómo funciona en la realidad relativa. (Tubten Chodron, 2025: 558) Por ejemplo, percibir, concebir y expresar: "esto es una taza" responde a una cognición válida convencional.

> ocupamos de los atributos y las propiedades de los objetos y describimos cómo interactúan y funcionan. Estos conocedores conocen verdades veladas[409]. La conciencia analítica[410] y el análisis último[411] conoce las verdades últimas[412], que están más allá de los límites de nuestra percepción cotidiana y de nuestra forma de hablar. La conciencia analítica pregunta: "¿Cuál es el modo último de existencia de los fenómenos?" Al mirar más allá de la apariencia de los objetos, el análisis último busca el verdadero modo de ser de los objetos, la forma en que existen realmente. Un conocedor válido convencional conoce la flor; una conciencia analítica sabe que la flor no existe por sí misma. (...) Todos los fenómenos están igualmente vacíos de existencia inherente e igualmente existen convencionalmente (Dalai Lama & Tubten Chodron 2025: 36 - 37)

Los seres dominados por la *Avidya* (ignorancia) ven estas "dos verdades" separadas, o más bien, sólo ven una de ellas; o ven la "verdad convencional" creyendo que las cosas son de manera sustantiva y "reales" (realismo cósico) o en el otro extremo, las consideran ilusorias, vacías de realidad, que no son nada, que no tienen sentido (nihilismo). Sólo los seres que realizan la Visión Superior[413] ven estas dos verdades unidas indisociablemente, perciben que los fenómenos surgen dependiendo de causas y condiciones y, al mismo tiempo, ven que carecen de existencia inherente.

Para el budismo es fundamental comprender la enseñanza de las dos verdades porque sin ello es imposible poder salir de la visión errada (*avidya*) que determina el sufrimiento de

---

Pero decir, "los cuernos de un conejo" -a no ser que sea una metáfora poética o el juicio de un esquizofrénico-- es una cognición convencional inválida.

409 Por "verdades veladas" el Dalai Lama se refiere a la verdad convencional o relativa, pero enfatizando la particularidad de que su verdadera naturaleza (estar vacías de existencia inherente) está velada y oculta. Parecen existir inherentemente a un conocedor válido, porque son vistas desde la perspectiva de la ignorancia (*avidya*). (Dalai Lama & Tubten Chodron, 2025: 580)

410 Una conciencia analítica es aquella que usa o ha usado el razonamiento para analizar la naturaleza última de un objeto. Puede ser conceptual o no conceptual. (Dalai Lama y Tubten Chodron, 2025: 559)

411 El análisis último (*paramartha*) examina lo que un objeto es realmente y su modo más profundo de existencia. Este enfoque deconstructivo, fundamental en las escuelas *Madhyamaka* y en la lógica budista, busca la verdad última a través del discernimiento agudo, cultivado a menudo junto con la meditación. Se utiliza la inferencia lógica para demostrar que todo depende de causas y condiciones (originación dependiente).
Es la comprensión de que los fenómenos existen convencionalmente, pero están "vacíos" de la manera sólida en que solemos percibirlos. Este análisis contribuye a la comprensión de que los fenómenos existen convencionalmente, pero están "vacíos" de la manera sólida en que solemos percibirlos.

412 Las "verdades últimas" son aquellas que -sin depender de la razón-, y de un modo no-dual son captadas por un conocedor válido directo, es decir, que se establecen por una sabiduría que comprende directa y no conceptualmente la vacuidad.

413 La Visión Superior es una sabiduría de discriminación minuciosa de los fenómenos unida a una flexibilidad especial inducida por el poder del análisis y la meditación apacible. (Dalai Lama & Tubten Chodron, 2025: 580)

los seres humanos, los conflictos intestinos, las guerras, la corrupción ética, y los karmas que los produce. Como lo indica el Dalai Lama en la obra citada:

> Hoy en día, los extremos del nihilismo y el absolutismo prosperan en la sociedad, por lo que es necesario hacer hincapié tanto en la falsedad como en la fiabilidad de las verdades veladas. Si no hacemos hincapié en su falsedad, podemos caer en el error de pensar que las verdades veladas son objetos que existen tal y como los percibe nuestra ignorancia. Si no hacemos hincapié en que las verdades veladas son conocidas por conocedores válidos convencionales, corremos el riesgo de caer en el nihilismo y negar la validez de la causa y el efecto. Tener presente que los convencionalismos son falsos y, sin embargo, existen, nos mantendrá en el camino medio (Dalai Lama & Tubten Chodron, 2025: 42 -43)

El poder establecer la "veracidad" de cada una de las verdades en sus respectivos planos, como su interdependencia mutua, es imprescindible para comprender el alcance y el poder transformador que tiene el Budadharma en los sujetos y en la misma realidad. Como se puede apreciar de las citas anotadas, el budismo parte de la verdad de la realidad convencional -del conocimiento del ente- pero que vistas desde la verdad última se les reconoce como "verdades veladas", que ocultan su "verdadero" modo de ser. En otras palabras, -y apelando a las resonancias terminológicas que puede tener esto con el pensar de Heidegger-, es imposible llegar a conocer la v*erdad del Ser* si antes no la hemos ya conocido de algún modo (llamado) en el *ser* de los *entes*.

Aunque al budismo y, como ya dijimos, al Buda mismo, no interesan en un primer plano, los análisis metafísicos sobre la realidad, sino, cómo es posible salir del sufrimiento, se enseña esta doctrina de las dos verdades porque si no se sabe discriminar y aceptar apodícticamente la diferencia, no es posible alcanzar la liberación del samsara y peor la iluminación. Sufrimos porque vemos como real lo que no es real, y vemos como irreal lo que sí es real. Creemos y pensamos que las cosas que son producidas o generadas por causas y condiciones no son producidas de ese modo, viéndolas en cambio como "reales" en sí mismas, terminando por eso o apegados a ellas, o rechazándolas. Lo mismo sucede con el Yo que es apercibido como siendo una "realidad (psíquica) interior". Es entonces al nivel de las verdades convencionales, relativas, y veladas donde hay que empezar el análisis, reconocer la importancia y poder que tiene en nuestras vidas y descubrir cómo al deconstruirlas se abre otra verdad que sin destruirla ni ser diferente estrictamente a la primera, nos ayuda a quedar emancipados del hechizo que producen en la subjetividad.

11.4.1. La importancia de conocer la *verdad velada* o convencional.

Vimos por qué a las verdades relativas se les llama como más propiedad epistemológica, "verdades veladas", porque ellas mismas, fenoménicamente hablando, aparecen como *no son* (resultado de la co-originaión dependiente), y porque lo que realmente *son* (vacías de existencia inherente) no aparece de este modo ante un conocedor válido convencional. ¿En qué consiste el "convencionalismo" de las verdades veladas? Consiste en que la "verdad convencional" se establece en función de convenciones lingüísticas, culturales, socio económicas, metodológicas, e incluso en función de las estructuras neurofisiológicas que están en la base de la cognitividad humana[414].

Las verdades veladas antes de ser descubiertas como verdades ocultas, por un conocedor válido directo o inferencial[415], son para nosotros, verdades convencionales o relativas a sus marcos de referencia epistemológica, pero cuya "producción" nos pasa desapercibida, simplemente lo ignoramos.

Con estas verdades convencionales, relativas y veladas "funcionamos" en el mundo, ya sea este el mundo ordinario, cotidiano, el famoso "mundo a la mano" (*Zuhandenheit*) de Heidegger, o sea este el mundo más sofisticado y derivado, como el saber teórico, el "mundo a la vista" de Heidegger (*Vorhandenheit*). Para el budismo es imperioso partir de esta mundanidad, es decir, de la estructura de significatividad desde la cual los útiles adquieren su sentido de disponibilidad, porque en esta se dan los distintos modos de "alienación" o "extrañamiento" que el ser humano padece y que es necesario advertir si deseamos o

[414] En los últimos años se han publicado muchos estudios sobre la base neurológica de la cognición. La cognición depende de la sinapsis y señales electroquímicas entre redes neuronales, donde la eficiencia en la transmisión de información (potenciales de acción más rápidos) se asocia con mayor capacidad cognitiva. Áreas específicas del cerebro, como el sistema límbico, el córtex órbito frontal, el sistema de neuronas espejo y las cortezas somatosensoriales, trabajan en conjunto para la memoria, atención, aprendizaje y la cognición social. Un cambio en esta estructuración e inmediatamente cambian la percepción y el acceso al mundo. La filósofa francesa Catherine Malabou ha trabajado incorporando estas investigaciones -especialmente el concepto de plasticidad neuronal y la epigénesis- a su pensamiento filosófico sobre el cambio de estatuto de la inteligencia humana una vez que ha aparecido la Inteligencia Artificial en el horizonte histórico de la humanidad (Malabou, 2024). Cabe resaltar que el posthumanismo filosófico toma nota crítica de estos avances en la comprensión científica del cerebro y de su evolución o metamorfosis debido a los usos sociales de la tecnología.

[415] El conocedor válido inferencial es aquel que conoce un objeto o un fenómeno que está ligeramente oculto, de un modo no engañoso, basándose en el análisis racional. (Dalai Lama &Tubten Chodron, 2025: 558)

aspiramos a una liberación transformadora. En el *Sutra del encuentro del padre y el hijo,* el Buda dijo:

> Los seres que se dedican en este (nivel superficial de la verdad) giran en la existencia cíclica con las ocho preocupaciones mundanas: la ganancia y la pérdida, lo agradable y lo desagradable, la alabanza y el menosprecio, el placer y el dolor. Cuando ganan algo, surge el apego por ello; cuando no ganan, esto también causa angustia; los que no se mencionan aquí deben conocerse igualmente. A través de estas ocho enfermedades, sus mentes se dañan (Thich Nhat Hanh, 2020)

Del contacto sensorial o mental con los entes mundanos surge -debido a la ignorancia que no ve la vacuidad de todos los entes- el apego o el rechazo a ellos, emociones aflictivas que se producen desde una "economía libidinal" que dirime qué es lo deseable y que no. El deleite que genera la inabarcable diversidad de entes, -más aún en sociedades espectacularizadas, consumistas y productivistas-, el encandilamiento que fácilmente desarrollamos al exagerar sus cualidades atractivas -sean estas personas o cosas- no sólo rinden al sujeto a su apropiación, sino que estas intensidades impiden que nos esforcemos por comprender las verdades últimas, no *caer* fácilmente en la seducción que generan en la mente humana. Y cuando no podemos acceder a ellos, o simplemente se acaba, se pierden o desilusionan, caemos en la frustración, la agresividad, o la aplastante apatía. Como lo manifiesta tajantemente el Dalai Lama: "Verlas como realmente son y comprender su naturaleza última nos libera de ser cautivados por ellas" (Dalai Lama & Tubten Chodron, 2025: 44)

La pregunta budista por el ser último (verdadero) de los fenómenos parte de reconocer que el apego y el rechazo emocionales y cognitivos a los entes mundanos depende de la ignorancia (*avidya*) de no poder ver su verdadera naturaleza que es en última instancia vacuidad. Reconocer la vacuidad de todos los fenómenos es el antídoto definitivo al apego del Yo consigo mismo (*Nirvana*), y del Yo con los objetos mundanos (Budeidad).

Antes de terminar este acápite, pasemos revista a los tres significados que tiene la palabra sánscrita *samvriti* y que se traduce al español como verdad velada o convencional. El primer significado, el del velo, se refiere a la ignorancia. El velo que oscurece y vela la mente para que no conozca las cosas como realmente son. La ignorancia oculta la vacuidad

de la cosa, superponiendo, en cambio, la existencia intrínseca. Aunque carezcan de existencia verdadera, existen de modo relativo. En rigor es el suponer un "núcleo" intrínsecamente existente en el corazón de los fenómenos lo que constituye el velo. En términos de la metafísica Occidental, equivaldría a decir: "el ente *es*", pero donde este *es* se interpreta como substancia, *ousía*, o como cualquier "algo" que está presente o por debajo de esa manifestación.

El segundo significado de *samvriti* es interdependiente o mutuamente dependiente. Indica que los fenómenos no existen por sí mismos, sino que existen dependiendo de muchos otros factores, incluyendo los conocedores válidos que los conocen. Es por esta dependencia que los fenómenos existen convencionalmente. "Decir que las verdades son interdependientes subraya que su apariencia como verdaderamente existentes es falsa y que no existen de la forma que aparecen (Dalai Lama & Tubten Chodron, 2025: 47).

La vacuidad en este contexto explicativo- también son dependientes, pues no se puede establecer la vacuidad de un objeto sin establecer antes de modo válido la existencia relativa de ese objeto. La vacuidad de una taza depende de la taza, que es la base de la vacuidad de la taza. ¿Por qué hay taza? Hay taza porque está vacía de existencia inherente, contestaría un filósofo budista de la Universidad de Nalanda, sede de la escuela *Madhyamika*. ¿Por qué hay taza? Porque hay el "ensamblaje" taza, que depende de la relacionalidad entre materia, cultura, y tecnologías, diría un filósofo posthumano.

Por último, el tercer significado de *samvriti* es convención. Se refiere a las convenciones mundanas, a los objetos producidos por la naturaleza, por máquinas o por la mano humana, a lo cual se añade los medios de expresión y el lenguaje. Para el budismo, el mundo convencional y cotidiano depende del lenguaje y de los conceptos y de las consciencias no analíticas ordinarias que conocen sus objetos. En este contexto, las conciencias no analíticas son aquellas que no investigan la naturaleza última de los objetos, aunque sí investigan y pueden discriminar de modo convencional, si una acción es virtuosa o no, o si una fruta es ácida o dulce. Las convenciones, como ya lo dijimos, incluyen ideas aceptadas en un determinado tiempo histórico, las leyes de la naturaleza establecidas por la física, la causalidad kármica, los principios lógicos, etc. La existencia convencional se yuxtapone a la existencia última.

Repasado estos tres significados del término *samvriti*, hay que -sin embargo- dejar establecido que, en rigor, nada existe de modo último, los entes, los objetos, y los fenómenos siempre existen de modo convencional, "ensamblados" por causas y condiciones, aunque no posean existencia intrínseca, existen relativa y "verdaderamente" para un concorde válido convencional. Incluso la misma vacuidad no existe en sí misma, como diría Nagarjuna, hay que realizar la vacuidad de la vacuidad, de lo contrario se corre el riesgo de hipostasiar a la vacuidad como un "algo" metafísico y trascendente.

11.4.2. Comprender la *unión* de las Dos Verdades.

La forma es el vacío, el vacío es la forma

Buda.

Sin depender de la verdad convencional, no se puede enseñar el significado de lo último.

Nagarjuna

Comprender por separado estas dos verdades tiene escasa o nula efectividad para el logro de una transformación subjetiva, y para el acceso a una realidad más multidimensional, enriquecida por la co-originación interdependiente que siempre está operando pero que nuestra visión dualista impide experimentarlo. En cambio, conocer la unión indisociable de las dos verdades hace que ya no sigamos prendidos o desgarrados por el embeleso a un mundo fenoménico cada vez más enajenante, que exige por ello, más rendimiento, más sacrificios, más abusos de poder y cada vez, menos libertades genuinas.

¿Cómo propone el budismo mahayana -y en especial la Escuela de la Vía Media- comprender la unión de las Dos Verdades? Como lo indica su fundador Nagarjuna, primero, por medio de explicar, estudiar, comprender y meditar la "realidad" de las *verdades convencionales*, para después, por la misma vía de explicar, estudiar, comprender y meditar, ir comprendiendo que, además, son *verdades veladas*, es decir, que esa aparente realidad de

los fenómenos ocultan o velan su más propia naturaleza, la de ser vacíos de existencia inherente, lo que la convierten en "verdades últimas" o no "veladas".

Antes de meditar y profundizar sobre la vacuidad de los fenómenos, hay que comprender primero de qué modo surgen y se manifiestan. Es aquí donde la doctrina del *karma* o "ley de causa y efecto" hace su legítima aparición. La comprensión del karma en el budismo no es la misma comprensión del karma de los hinduistas, que fue el que más se hizo popular en Occidente.

La principal diferencia es que en el budismo el karma se centra exclusivamente en la intención (*satana*) detrás de la acción y es un proceso que se activa de un modo impersonal, sin un alma o Yo que esté detrás de él. Mientras que en el hinduismo está vinculado a la acción ritual y al destino del *Atman* (alma inmortal). El budismo enfatiza la responsabilidad individual de los actos (causa-efecto), mientras que el hinduismo suele vincular el karma al destino, el orden cósmico, a veces, a la voluntad de un dios, y a la reencarnación del alma. Mientras que en el hinduismo existe el *Atman* o alma permanente, que transmigra de cuerpo en cuerpo, acumulando karma, en el budismo el proceso kármico se establece sin un Yo, *Anatman* (no-yo). Para el budismo no hay un alma inmortal igual a sí misma que pasa de vida a vida como en el hinduismo, sino una corriente de conciencia muy sutil (*citta-santana***)** que impulsa el karma acumulado en el *Alaya-vijnana* (Conciencia almacén), desde vidas sin principio, hacia otra nueva configuración existencial encarnada en un cuerpo, que puede ser humano como no-humano.

La enseñanza del karma[416] en el budismo es fundamental porque predispone al practicante a cuidar de sus actos mundanos[417], voluntarios e intencionados, para que pueda acumular méritos, es decir, energías psíquicas - espirituales que abonan al progreso espiritual,

[416] Karma significa literalmente acción, obrar, hacer, por lo tanto, acto, o la eficacia de un acto. El karma - como la causa eficiente de Aristóteles- es la fuerza motriz que impulsa la rueda de la existencia, y la energía detrás de la *emergencia* de los fenómenos. Filosóficamente, el karma es la intencionalidad dirigida hacia un objeto (tomado como realmente existente) que, a su vez, despierta esa intencionalidad, ya sea por medio de la atracción, la neutralidad o la aversión que suscita en el sujeto. Esa intencionalidad pertenece al espíritu o mente y, por tanto, al igual que los pensamientos, se produce de forma ininterrumpida. El karma sólo cesa con la iluminación, porque en ella se ha disuelto la dualidad sujeto - objeto. Traleg, Kyabgon (2017)

[417] Un practicante budista desarrolla y cuida de la calidad de su vida ética, gracias a que tiene una comprensión adecuada del karma.

que no es otra cosa que despejar la mente de los engaños cognitivos y emocionales que velan la verdadera naturaleza del Yo y de los fenómenos. Un karma negativo, no meritorio, es decir, acciones malintencionadas reiteradas, acumulado[418] en la corriente mental (*Alaya-vijnana*), termina oscureciendo la mente, llenándola de emociones aflictivas, pero, sobre todo, no permitiendo discriminar una verdad convencional de una velada, atando esa mente a la mundanidad sin remedio.

Ninguna acción kármica da frutos de forma aislada; depende de un conjunto de circunstancias. La interdependencia es la "red" en la que el karma opera, generando los fenómenos que emergen constituyendo tanto la realidad relativa como la conciencia que la conoce convencionalmente. Nuestras acciones co-crean la realidad interdependiente en la que vivimos y renacemos. Así, en esencia, la originación interdependiente es la teoría general de la causalidad, y el karma es la causalidad moral y física aplicada a las acciones humanas (mente, cuerpo, lenguaje). Entender a profundidad la relación entre el karma y la originación interdependiente (*Pratītyasamutpāda*) es fundamental para comprender la cosmovisión budista. En términos sencillos, uno es la "fuerza motriz" y el otro es el mecanismo.

La originación interdependiente es la ley universal que dice que nada existe de forma aislada, que todo surge en dependencia de causas y condiciones. Podríamos decir que es la "estructura" o el "tablero de juego" de la realidad. Y el karma, es la fuerza específica de la intención humana dentro de esa estructura. Son las acciones (causas) que sembramos y que, bajo las leyes de la originación interdependiente, inevitablemente producirán frutos (efectos).

Las consecuencias que se derivan de esta cosmología budista es que si todo es interdependiente, no hay un "yo" ni una realidad sólida. El karma no es un castigo para una "persona" que se porta mal, sino una consecuencia de un proceso impersonal pero efectivo. El mundo no es azaroso ni caótico. Las cosas no pasan "porque sí", sino que responden a la

[418] Los karmas (acciones intencionales) cuando son plenamente consumados, es decir, que no se quedan sólo en la intención, sino que se consuman en el acto, siendo plenamente consciente de lo hecho, dejan *huellas* o *semillas kármicas* en el *Alaya-vijnana*, que son potencialidades que pueden ser maduradas o efectivadas si se reúnen las condiciones necesarias. Por ejemplo, el karma de matar en vidas anteriores, madura en la actual vida en el efecto de ser asesinado, o de tener una vida corta. Lo interesante del karma budista es que el valor del acto y de los resultados experimentados no lo determina principios morales arbitrarios, sino la motivación del agente, la intensidad del acto, y por el sufrimiento o el bien que ocasiona en su objeto, que muy bien puede ser el mismo agente. Traleg, Kyabgon (2017)

ley de causa y efecto dentro del "tejido de Maya (ilusión)" que es la realidad. Al entender que el futuro depende de causas presentes, recuperamos el poder de cambiar nuestro destino mediante acciones cuidadosamente observadas desde el karma, cualificando con ello, una vida ética significativa, es decir, una vida que se encamina hacia la liberación del karma y del mundo de fantasías creyendo que estas son verdaderas en un sentido último.

Cuando se comprende a cabalidad que la realidad vivenciada es fruto de la relación entre karmas e interdependencia se descubre que esa misma realidad está vaciada de existencia propia o inherente. Se descubre que vacuidad (verdad última) y originación interdependiente convergen en un mismo plano, que son indisociables, y que por lo tanto, las Dos Verdades son una. Asimilar existencialmente la unión de las dos verdades permite comprender directamente y de un modo no conceptual -aunque se hayan utilizado conceptos convencionales- que Samsara y Nirvana tienen un mismo sabor.

11.4.3. Resultado de vivenciar (realizar) la unión de las Dos Verdades

Con la percepción directa del anudamiento estructural de las dos verdades en una misma verdad, el practicante alumbra una gaya ciencia[419], aquella sabiduría que "sueña sabiendo que sueña" Aquí tenemos un cierto parecido con el individuo "despierto" de Nietzsche que no busca escapar del sueño de la vida, sino que decide seguir soñando con alegría y creatividad, asumiendo su papel como creador de su propia realidad. Sin embargo, la similitud termina ahí. Para el ser que ha despertado a la unión de las Dos Verdades, para el soñador que sabe que sueña, en verdad está completamente lúcido. Se mueve por el mundo sin pertenecer en estricto rigor a él. Sigue las convenciones -hasta cierto punto- sin pensar ni

[419] No confundir con la gaya jocunda de Nietzsche, aunque se pueda hacer con cuidado un cierto paralelismo. La gaya ciencia budista se llama también la "loca sabiduría", queriendo decir con esta expresión que quien ha despertado a la unión de las dos verdades despierta una sabiduría no-dual y no convencional. Al no ser convencional, el yogui está literalmente más allá del bien y del mal (convencionalmente definidos). Su conducta espontánea puede no coincidir con las normas sociales ni con los principios éticos establecidos metafísicamente. Hay hagiografías de estos yoguis errantes en el Tibet y en toda Asia budista. Un ejemplo es el yogui Drukpa Kunlye quien enseñaba el Dharma curiosamente rompiendo todas las reglas éticas de los monasterios y de la sociedad de su época. Solo otro ser iluminado podía reconocer en él un Buda. A este respecto ver: Hipolito Heredia (2001).

creer que son realidades absolutas. Juega con las apariencias sin quedar sometidas a ellas. Desapegado de los entes y de sí mismo, va por el mundo "sin miedo y sin esperanza"[420]

Quien realiza la unión de las Dos Verdades no comete los siguientes errores cognitivos y que son propios de los seres comunes que viven en dualidad:

- Creer que hay una verdad absoluta y una verdad relativa separadas. Al creer en esta separación no puede realizar que la verdad convencional se debe a que son vacías de existencia inherente.
- Si las considera separadas, como existiendo en un más allá platónico, no habría realidad última de los fenómenos relativos.
- Si las considera separadas, así sea realizando la vacuidad de los fenómenos relativos no llegaría a la conclusión de que hay una realidad última que los engloba a todos.
- Al estar separadas no podría haber una sabiduría que vea al unísono la vacuidad y la interdependencia que origina los fenómenos.
- Al verlas separadas, la realidad convencional afectaría la comprensión de la verdad absoluta, porque aquella no quedaría totalmente deconstruida, creyendo así que la verdad última también es compuesta.
- No habría la comprensión de que es necesario un quiebre epistemológico en la percepción y concepción de la realidad, y que sólo un ser que ha renunciado al apego mundano puede efectuar, dejando de ser, por ello, un ser atrapado en el samsara.

11.4.4. La diferencia ontológica y las Dos Verdades

Retomando el asunto de la *resonancia* que reunía y animaba los diálogos entre Heidegger y los maestros de la Escuela de Kyoto, vamos hacer un ejercicio de "filosofía comparada"[421], hacer dialogar de un modo igualmente resonante, el crucial concepto

[420] La expresión budista "sin miedo y sin esperanza" en lugar de expresar desencanto, depresión y apatía, expresa la condición libérrima de quien ya no depende emocionalmente de perder (miedos) ni de ganar (esperanzas), es decir, se ha liberado de los ochos dharmas mundanos, viviendo "la alegría del *interser* o simplemente ser" (expresiones que provienen del budismo Zen).

[421] pensadores de distintas culturas, épocas o corrientes (especialmente Oriente y Occidente) para entender problemas fundamentales. Busca superar el centrismo cultural, identificando elementos constantes de la naturaleza humana y fomentando un diálogo intercultural. Esta disciplina ayuda a evitar la absolutización de las propias convicciones y permite un aprendizaje más amplio, tomando la "perla de sabiduría" de diferentes tradiciones par La filosofía comparada (o transcultural) es un subcampo filosófico que analiza y contrasta ideas,

heideggeriano de la *diferencia ontológica* con el concepto budista -igualmente crucial- de *las Dos Verdades,* para ver si podemos extraer de ello un clima filosóficamente significativo que nos permita colocar la ontología de la subjetivación budista en consonancia con el posthumanismo filosófico que se nos abre a partir de la meditación heideggeriana sobre el Ser.

La Doctrina budista de las Dos Verdades, guarda una analogía asombrosa con la distinción heideggeriana entre lo que "es" y el "ser" de lo que es, en palabras clásicas, la diferencia entre Ser (*Sein*) y el ente (*Seiende*), entre lo óntico y lo ontológico.

11.4.4.1. La diferencia entre lo óntico y lo ontológico

Como es de sobra conocido, Heidegger hace una crítica deconstructiva de la metafísica tradicional, porque esta no da una respuesta adecuada a la pregunta por el *ser* (*Seinsfrage*), en la medida en que lo concibe sin abandonar el ámbito óntico de la presencia, esto es, como un ente más, cuando el *ser* es precisamente aquello que constituye la condición de la aparición de todo ente. La primera tarea a la que Heidegger se enfrenta es la de pensar una adecuada formulación de la pregunta, que no es en absoluto evidente, como sí ocurre en el caso de los entes, como aquello que se nos presenta ante nosotros con una serie de atributos, propiedades o modos de ser, es decir, como "enticidad" (*die* ***Seiendheit***).

Jesús Adrián Escudero en su libro *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912 - 1927*, cuenta, a propósito del término ***Ontologische*** *Differenz,* que fue a partir del "principio de la determinación material de la forma" del neokantiano Emil Lask, que Heidegger empieza a tomar nota de que hay una diferencia entre el ámbito de lo sensible y lo inteligible, entre lo real y lo ideal[422]. "(...) Lask dice que la forma abraza la materia, la reviste de lucidez teórica y la dota de significado. Pero ningún objeto puede ser reducido

tradiciones y a enriquecer el pensamiento actual. Ver: *La Enciclopedia de Filosofía en Internet* (IEP) (ISSN 2161-0002)

[422] Diferencias que ya conocía el joven Heidegger en 1912 por la lectura del libro de Franz Brentano *Del sentido múltiple del ser en Aristóteles*. (Escudero, 2019)

completamente a categorías." (Escudero, 2009: 136). Este hiato entre las categorías, como pueden ser la de Objeto (*Objekt*) y objetos (*Gegenstand*) y lo real, va a producir en Heidegger una profunda intuición sobre lo indebido del camino kantiano para conocer la realidad en sus fundamentos últimos:

> (...) la realidad histórica de la existencia humana no encaja en el ideal de transparencia de los conceptos universales de la razón. Siempre subsiste un reducto último de contingencia e irracionalidad. Existe un sustrato primario de realidad que no sólo se resiste a ser disuelto racionalmente, sino que más bien actúa de modo de precondición necesaria de toda actividad humana (sea teórica y abstracta, sea práctica y concreta). Por lo tanto, la batalla entre la esfera ontológica de lo real y la esfera ontológica de lo ideal ya no tiene lugar tanto en los dominios de la subjetividad trascendental como en el horizonte de significado ya siempre abierto y precomprendido por la vida misma. Sólo podemos conocer los objetos porque en cada caso nos movemos en cierto nivel de familiaridad con el mundo (Escudero, 2019: 136)

No es en la división entre lo empírico y lo trascendental donde encontraremos el lugar apropiado para conocer qué es lo real a diferencia de lo mentado racionalmente, sino que es en nuestro ser-en-el-mundo lo que abre al *Dasein* a la *diferencia ontológica*, expresión ya latente en *Ser y tiempo*, y que sólo se formulara explícitamente en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927. Al abandonar al sujeto trascendental a favor de la diferencia ontológica, Heidegger también debe abandonar las pretensiones de universalidad y necesidad inherentes al sujeto kantiano, reflejo filosófico de la pretensión de cientificidad de la época moderna.

Heidegger centra sus análisis en el hecho de que el ser humano tiene una comprensión vaga y general del ser. Cuando decimos que algo es, ya lo comprendemos como algo. Esa comprensión no es ni explícita ni clara, pero gracias al trato cotidiano con las cosas, a las interpretaciones corrientes sobre las situaciones que atravesamos, sobre nuestro comportamiento y de los otros seres humanos, muestran que ya comprendemos la realidad en la que vivimos. Esa "comprensión"[423] no nos es evidente de inmediato, permanece oculta

[423] Junto a la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el habla (*Rede*), la comprensión (*Verstehen*) es la tercera determinación fundamental del ahí del *Dasein*. La comprensión se entiende como "manera previa de entender", "manera previa de ver" y "haber previo" (Escudero, 2019: 181)

y vaga, y será el trabajo de la fenomenología hermenéutica sacarla a la luz conceptualmente hablando.

Esta (pre) comprensión no proviene ni de la percepción humana y menos del conocimiento teórico del ente. Y esto es así, porque para Heidegger el fenómeno no se da exclusivamente en la conciencia, sino que se muestra desde sí mismo, se muestra de suyo, a saber, que es una manifestación del ser. En ese mostrarse del ser como fenómeno hay la posibilidad de que se muestre como lo que él no es, lo que Heidegger llama apariencia (*Schein*):

> Existen múltiples formas de manifestación de los entes, incluso la del encubrimiento (*Verdeckung*) que muestra las cosas como no son en realidad. A partir de aquí, se establece un doble sentido de fenómeno: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo y lo-aparente. Pero en última instancia, la apariencia de una cosa presupone la existencia real de la cosa (Escudero, 2016: 142)

En ese doble juego del aparecer del fenómeno y lo que se oculta en el mostrar que es propio de la ontología de la facticidad, donde Heidegger coloca metodológicamente su famosa "diferencia ontológica" entre los *entes* y el *ser*, siendo el *ser* la brújula que guía el camino de su meditación o la pregunta que lo va a llevar de la analítica fundamental del *Dasein* a la historia del ser después del giro (*Kehre*).

11.4.4.2. La estructura ontológica de las Dos Verdades en *resonancia* con la diferencia ontológica heideggeriana.

Como vimos anteriormente, la doctrina *mahāyāna* de las dos verdades no constituye una dualidad metafísica entre dos mundos separados, sino que conforman una unidad indisociable que sólo puede ser vista por un conocedor válido inferencial que intuye directamente la vacuidad de los fenómenos. Partiendo de los entes convencionales que salen a la presencia como fenómenos relativos al contexto de co-emergencia kármica, puede reconocerse que su "ensamblaje óntico" no se sostiene desde sí mismos, justamente porque carecen de una existencia inherente. Los entes se manifiestan como *Verdad Convencional* (*Saṃvṛti*), la cual designa el dominio de los entes en cuanto aparecen dentro de redes de

dependencia causal, lingüística y pragmática. La verdad convencional trata con los fenómenos que aparecen ante nosotros con nombres y formas[424]. Ambas filosofías se refieren a la multiplicidad de entes que podemos categorizar, medir y usar a condición de ser llevados a la conciencia gracias a mecanismos causales interdependientes (*pratiyasammutpada*). En el caso del budismo son los doce eslabones de interdependencia o doce *Nidanas* que sostienen el proceso de "conectar" la causalidad externa que produce los fenómenos, a la causalidad interna propia de la experiencia subjetiva.

En Heidegger, el ente es cualquier cosa que "es" (una mesa, un átomo, un pensamiento). Los entes comparecen en el mundo de distintas formas, ya sea como herramientas en la ocupación diaria (útiles) o como meras cosas, pero siempre dentro de un contexto de sentido. Mientras que el Ser no es un ente más (no es Dios, ni una sustancia), sino el horizonte o la "apertura" que permite que los entes se manifiesten.

En ambas perspectivas los entes ocultan su verdad última, son "verdades veladas". Verdades porque los entes pueden ser conocidos por la razón, pero jamás pueden quedar reducidos a ella, porque algo se escapa irremediablemente a la representación conceptual. Una verdad más radical (oculta) se sustrae a la mera "enticidad", aunque sin esta no sería posible intuir algo más allá de la apariencia óntica.

En el budismo, la Verdad Última (*Paramārtha*) es Vacuidad, y guarda cierta resonancia con el Ser (*Sein*) de Heidegger, en tanto este Ser no es Nada de ente, una Nada vacía manifestante. La Vacuidad (*Śūnyatā*) budista, tampoco es una "cosa" o un vacío espacial, sino la condición de posibilidad (la ausencia de esencia) que permite que los fenómenos surjan. Ambas perspectivas son críticas de la fenomenalidad esencialista.

[424] *Nombres* y *formas* transforman -diríamos "constructivistamente"- la "originariedad primordial" (*Ursprüglichkeit*) de lo manifestado en representación objetivante, la cual tiene en la conciencia el escenario privilegiado de escenificación. En otras palabras, la conciencia representativa (subjetivismo trascendental) reifica la vivencia dinámica de la mundanidad y la corriente significativa de la vida para colocarla en un plano de objetivación cognitiva, tal como lo pensaban el neokantismo y la fenomenología de Husserl (Escudero, 2019: 178 -179). En el budismo, "nombre y forma" (*nāmarūpa*) representan la totalidad de la experiencia psicofísica, combinando los aspectos mentales (nombre: sensaciones, percepción, conciencia) y físicos (forma: cuerpo, materia). Son considerados inseparables, interdependientes y, crucialmente, condicionados, formando la base del yo convencional y del sufrimiento (Cornu, 2004)

Como mencionamos, *Saṃvṛti* significa "velar". La verdad convencional nos presenta los objetos como si tuvieran una esencia sólida e independiente (*svabhāva*), ocultando su verdadera naturaleza vacía y dependiente. En ambos sistemas, la "verdad" habitual es, en cierto sentido, una ilusión necesaria que vela una profundidad más radical.

En términos ontológicos, esto implica que lo convencional describe el modo de aparición, la verdad última describe el modo de ser de aquello que aparece. Pero este "modo de ser" no es una sustancia, sino precisamente la imposibilidad de sustancializar. Por tanto, la ontología *mahāyāna* es una ontología de la relacionalidad sin fundamento.

Esto resuena profundamente con el pensamiento tardío de Heidegger, cuando afirma en *Beiträge zur Philosophie* que el ser es no fundamento (*Ab-grund*), retirada (*Entzug*) y no disponibilidad objetivable. La vacuidad es, en este sentido, funcionalmente análoga a la retirada del ser. No es una cosa, sino la desustancialización de la cosa.

11.4.4.3. Caída, ignorancia y ocultamiento del ser

El Ser heideggeriano como el Vacío budista se olvidan porque son "verdades ocultas" o "veladas" para la percepción y el concebir mundanos. Si no se hace un denodado esfuerzo meditativo para permitir "dejar ser al ser", para que el ser se devele (*Aletheia*) aconteciendo en la temporalidad de la existencia, el Dasein (el ser humano) tenderá siempre a perderse en los entes, olvidando la pregunta por el ser, como sucede en la historia de la metafísica, o viendo de ordinario a los fenómenos como cosas concretas a las cuales apegarse con ansias y deseos, o alejarse con fastidio o rechazo[425].

Heidegger llamó -en Ser y *tiempo*- estado de caída (*Verfallen sein*) a esta propensión inscrita en la existencia del Dasein. Por el hecho de estar arrojado al mundo, el Dasein es proclive a quedar atrapado en las cosas públicas: "La caída es, pues, la inclinación del dasein

[425] *Kleshas* o emociones perturbadoras. Son principales cinco: la ignorancia, el apego, la ira, los celos y el orgullo. Todas se derivan de ver al ente como realmente existentes, lo mismo que al Yo, que seducido por la entidad desarrolla mecanismos psicológicos de deseo o aversión, aumentando proyectivamente las cualidades positivas que supuestamente tiene el objeto, o desvalorizándolo cuando decepciona o no gusta. Dalai Lama & Thubten Chordon (2020).

a perderse en aquello que comparece en el mundo circundante de la ocupación (*Besorgen*) y del mundo compartido por la solicitud (*Fürsorge*)" (Escudero, 2016: 179). Absorto en la curiosidad y las habladurías, el Dasein circula entre la tentación, la alienación y el enredo mental.

La ignorancia del estado de caída -a pesar de que es una de las posibilidades propias del Dasein- se profundiza y perpetua cuando éste no puede salir de él debido a que rehúye tener experiencias angustiantes que podrían llevarlo a la "singularización" de su existencia propia, quebrando con ello la continuidad enajenante que llevaba en su vida diaria, y obligándolo a auto examinarse. El sujeto contemporáneo no tolera el malestar existencial debido al acostumbramiento narcisista que sostiene en sus formas de vida hedonista y a-problemática.

Atrapado en la inconsciencia de una vida psico-bio-políticamente gobernada, no es capaz de resistirse a los cantos de sirenas que les ofrece el marketing político y las industrias culturales del entretenimiento de masas. Cuando irrumpe un acontecimiento destructivo de esa cadencia familiar y habitual, lo más común es ver al sujeto contemporáneo refugiarse en las drogas o evadirse en el consumo, y si no es en ninguna de las dos posibilidades, cae en depresión, o en una apatía insulsa y despotenciada de todo deseo[426].

Del retiro del ser no queda nada vital que lo invoque, del misterio que movilizó a los griegos, o a las culturas antiguas, no queda nada, sólo el remanente del dominio técnico que se presenta con fuerza enajenante en una sociedad espectacularizada y capturada por una economía de la atención, donde la libido del sujeto ya no se mueve en la lógica de lo justo y necesario, sino del exceso y derroche, que sólo puede conducir a la *hybris* de un mundo por venir.

---

[426] Nos hemos basados en los siguientes estudios sobre el actual malestar contemporáneo: Clotilde Leguil, (2025). *La Era de lo Tóxico*; Samir Chopra y Pablo Hermida (2025). *Ansiedad: Una guía filosófica*; Aksman, Daniel (compilador) (2025). *Psicopatología de la Locura Cotidiana*; Héctor Gallo (2021). *Por qué se suicida un adolescente. Pasaje al acto, urgencia y acto.* Darío Galant (2024). *La Salida de las Toxicomanías.*

¿Pero cómo explica el budismo que el vacío es manifestante? ¿Qué es lo que realmente se oculta a la mirada fenoménica que sólo ve una miríada de entes? Para responder, e incluso, ir más allá de la sabiduría de la vacuidad, e introducir nuevas técnicas y métodos que permitan con más rapidez alcanzar la iluminación, Buda dio un tercer giro de enseñanzas, dedicadas a la Naturaleza Búdica.

11.5. El budismo *posthumano* del tercer giro del Dharma.

Así como la nata existe en el seno de la leche, el tathagatagarbha impregna a todos los seres.

Buda, Mahaparanirvnasutra

Empecemos recordemos lo que Francesca Ferrando nos decía en su obra *Posthumanismo Filosófico*: "siempre hemos sido posthumanos". Pues bien, el budismo del tercer giro de enseñanzas dhármicas es posthumano. El tercer giro del Dharma, enseñado por el Buda, se centra en la *naturaleza búdica* y la sabiduría innata, buscando superar el apego a la vacuidad abordado en el segundo giro. Establece la "verdad absoluta" al enseñar que la mente posee naturalmente pureza y claridad, más allá de conceptos de existencia o no existencia, conocido como el Gran Camino Medio.

El Tercer Giro enseña que todos los seres tienen la esencia de un Buda en su interior, una sabiduría natural que no necesita ser creada, sólo reconocida. Mientras el segundo giro se enfoca en que todos los fenómenos están vacíos de existencia intrínseca, el tercer giro explica que esta vacuidad no es una "nada" nihilista, sino que está unida a la luminosa claridad de la mente.

El tercer giro enseña que hay tres modos de existencia: lo imputado (fantasías), lo dependiente (causa y efecto) y lo absoluto o talidad (la realidad tal como es). Viendo que la enseñanza sobre la vacuidad del segundo giro condujo a algunos monjes a la desesperación nihilista, o que los eruditos del *sangha* tendían a hipostasiar la vacuidad, el Buda enseñó que el vacío es "luminoso" o claro. El tercer giro enseña que a parte de la unión indisociable de las dos verdades, hay unión de vacuidad y claridad, igualmente indisociables. Se enfatiza la

comprensión libre de dualidades como el sujeto, objeto y acción, superando la aceptación o el rechazo. Es la enseñanza definitiva del Buda sobre la mente luminosa y la naturaleza de la realidad, que trasciende los extremos de la existencia y la no existencia. Estas enseñanzas se encuentran en sutras como el *Sutra del descenso a Lanka (Lankavatara Sutra)* y el *Sutra del Tathagatagarbha*.

Lo que explica al tercer giro de las enseñanzas como un "budismo posthumano" es que en ellas el Buda manifestó que todos los seres animados que pueblan el universo (*Samsara*) tienen sembrada en sus continuos mentales las semillas de la iluminación, lo que quiere decir es que todos los seres -humanos, animales, dioses, demonios, pretas y asuras-[427] poseen la capacidad de iluminarse, siempre y cuando puedan desplegar esa semilla cultivando las sabidurías de la vacuidad y la claridad. Así como brilla en el claro azul del cielo, sólo oscurecido por la presencia temporal de las nubes, así mismo, la naturaleza última de la mente es vacía y clara desde tiempos sin principio.

Presentamos un párrafo del *Paranirvanasutra* para explicar por qué esta enseñanza se considera la "enseñanza definitiva" del Buda:

> "Ser" significa "Tathagatagarbha" [Naturaleza de Buda]. Todo ser tiene Naturaleza de Buda. Este es el Ser. Dicho Ser ha estado, desde el principio, bajo la cubierta de innumerables impurezas. Es por eso que el hombre no puede verlo. ¡Oh, buen hombre! [Imagina que] hay una mujer pobre aquí. Tiene oro verdadero escondido en su casa. Pero ninguna de las personas de su casa, ya sean grandes o pequeñas, lo sabe. Pero hay un extraño, que, por conveniencia, le dice a la pobre mujer: "Te emplearé. ¡Ahora debes ir a desherbar la tierra!". La mujer responde: "No puedo hacer esto ahora. Si dejas que mi hijo vea dónde está escondido el oro, pronto trabajaré para ti". El hombre dice: "Conozco el camino. Se lo indicaré a tu hijo". La mujer continúa diciendo: "Nadie de mi casa, ya sea grande o pequeño, sabe [de esto]. ¿Cómo puedes?" El hombre dice: "Ahora lo aclararé". La mujer continúa: "Deseo ver. Por favor, déjame". El hombre extrae el oro que había estado escondido. La mujer lo ve, se alegra y comienza a respetar a esa persona. ¡Oh, buen hombre! Lo mismo ocurre con la Naturaleza de Buda que tiene el hombre. Nadie puede verla. Esto es análogo al oro que poseía la pobre mujer y, sin embargo, no podía ver. ¡Oh, buen hombre! Ahora dejo que las personas vean la Naturaleza de Buda que poseen, que está cubierta de impurezas. Esto es análogo a la pobre mujer que no puede ver el oro, aunque lo posee. El Tathagata ahora revela a todos

[427] En la antigua cosmología budista se dice que en el Samsara los seres rotan continuamente por seis reinos o planos de existencia. En cada plano hay seis clases de seres que representan seis condiciones de existencias posibles. Lo traemos a colación para indicar que -para el budismo- no hay discontinuidad entre los diversos planos y los diversos seres. Todos contienen la semilla de la iluminación (*gharba*), y entre todos hay conexiones kármicas que determinan esos destinos samsáricos según los modos de vida que hayan tenido en vidas previas, lo que hace del budismo posthumano, es decir, sus enseñanzas no se centran en un único ser, y es transversal a todos

> los seres el almacén de la Iluminación, que es la Naturaleza de Buda, como se la llama. Si todos los seres ven esto, se alegran y buscarán refugio en el *Tathagata*. El buen recurso es el *Tathagata*, y la pobre mujer son todos los innumerables seres, y el barril de verdadero oro es la Naturaleza de Buda[428]

En otras palabras, el Sutra afirma que nuestra verdadera naturaleza es la de un Buda, pero hemos perdido contacto con ella. Nuestras ocupaciones cotidianas interminables, nuestra dispersión mental, la propensión continua a quedar distraídos, oscilando entre apegos y rechazos a las cosas mundanas, oscurecen nuestra verdadera naturaleza. Se requerirá de una poderosa fuerza interior para despertar esa "inquietud de sí" que impulse a practicar el Dharma.

Los grandes practicantes del pasado, liberados del egocentrismo que lograron aplicando las enseñanzas del primer y segundo giros, sentían que una fuerza impersonal o *energeia* (ἐνέργεια) brotaba de ellos. Tenían la sensación de que algo *correcto* y fundamental se revelaba o se liberaba de debajo de la carga del karma. Una especie de naturaleza verdadera estaba emergiendo, en lugar de tener que construir artificialmente un carácter positivo basado en preceptos externos. Experiencias iluminadas como la interdependencia y la talidad se hicieron presentes. Experiencias que en algunos yoguis realizados los motivaba espontáneamente a cantar los frutos y dones manifestados, como fueron los famosos cantos de Milarepa en el Tibet del siglo XI y XII. En este canto se puede apreciar como Milarepa podía tener visión de los diferentes seres que pueblan el samsara:

En el Valle Enjoyado de la Roca Roja

los gorrioncillos aprenden a volar,

los monos saltan y se balancean

y las bestias corren y se desbocan

mientras yo practico las Dos Mentes-Bodhi

y gozo meditando.

---

[428] *El Sutra* ***Mahayana*** *Mahaparinirvana*, traducido del inglés por Kosho Yamamoto, 1973, de la versión china de Dharmakshema. (Taisho Tripitaka Vol. 12, No. 374) Editado, revisado y protegido por derechos de autor por el Dr. Tony Page, 2007. http://lirs.ru/do/Mahaparinirvana_Sutra,Yamamoto, 2007. Capítulo Doce.

Ea, pues, demonios, fantasmas y dioses,

amigos todos de Milarepa,

beban el néctar de bondad y compasión

y regresen a sus moradas[429].

Con la enseñanza de la "naturaleza búdica" se iba más allá de la vacuidad de los fenómenos, poniendo el acento en la manifestación de la clara luz de la mente última, pues aunque vacía de atributos ónticos no deja de manifestarse ónticamente. No es de extrañar que estas enseñanzas fueran ampliamente aceptadas por los chinos taoístas del siglo IV, pues tiene una inmensa similitud con la noción del *Tao* que ellos cultivaban. Más que ausencia de esencia el Tao es resplandor, el origen de todas las cosas:

Hay algo misterioso y solitario

que antes que el Cielo y la Tierra.

Es Inmutable e Inaprensible.

Es la Unidad y el Vacío.

Recorre un círculo eternamente y es Inagotables,

por lo que se puede llamar

"La Madre de Todas las Cosas".

Yo no sé su Nombre,

pero hago un esfuerzo y le llamo Tao[430]

El tercer giro también enseña que hay una bondad fundamental en todos los seres sintientes, bondad que no proviene, por su puesto, del egocentrismo, ni del egoísmo, ni del

[429] Cantos de Milarepa. Tomo II (1986: 17)

[430] *Tao Te King,* verso 4. Lao-Tse (1972: 46)

ser egótico[431], sino del despertar a la realidad última de la mente[432]. Esa bondad fundamental o *bodhicitta* es una cualidad de la mente iluminada que no hace distinción alguna a la hora de demostrar compasión por los distintos tipos de sufrimiento por los que pasan los seres sintientes, desde los humanos y animales, hasta los dioses y demonios. Para el budismo esta bondad fundamental es la que guía a los Budas y Bodhisattvas[433] a enseñar el dharma para el beneficio de todos.

Desde la comprensión y realización de la naturaleza búdica (que se va aclarando poco a poco en el continuo mental a medida que se va progresando en las prácticas diseñadas para tal propósito) los seres alcanzan a vislumbrar la interdependencia e interconexión entre los seres, el medio ambiente, y la Tierra que nos acoge con su gratuidad hospitalaria. El ser se descubre como lo que es, "inter-ser". Recordemos brevemente que Heidegger alude en diferentes textos que en la era técnica hemos perdido la capacidad del *inter-esse*, del estar simplemente en medio de las cosas, de habitar en la apertura[434].

La expresión moderna "inter-ser", por lo tanto, se relaciona "bellamente" al decir de Alejandro Martínez Gallardo, con el concepto clásico budista *pratityasamputpada*, co-originación interdependiente:

> Este concepto está inspirado en la noción de la originación dependiente, *pratityasamputpada*, que es uno de los pilares de la filosofía budista, concepto con el cual se explica la red de causas que resultan en el renacimiento y en las condiciones propias del samsara. La originación dependiente explica cómo, a partir de la ignorancia, se generan los diferentes vínculos que producen el sufrimiento y mantienen en marcha la ilusión de este mundo, la cual oculta la realidad del nirvana. Thich Nhat Hahn, sin embargo, hace énfasis en un "co-surgimiento interdependiente", ya que la noción de causa y efecto sugiere una sucesión en el tiempo y concibe el sujeto y el objeto como entes separados (Martínez, 2016: 4)

---

[431] El egocentrismo es considerar al ser humano como el centro más importante del universo, el egoísmo consiste en anteponer los intereses personales a los ajenos, y el egotismo es la actitud constante de darse importancia a uno mismo.

[432] Hay que tener presente que en el budismo una cosa es la "mente" (*Chitta*) como actividad consciente, cognitiva y psicofísica y otra cosa es la "naturaleza de la mente", que es vacía y luminosa, no creada, no producida.

[433] El Bodhisattvas es un ser que persigue la iluminación (ha alcanzado diferentes grados de despertar) para ayudar a los seres a despertar, o por lo menos, a salir del ciclo de sufrimientos sin fin. Lo hace por tener compasión ilimitada y no discriminativa (Cornu, 2004)

[434] Agradecemos a Jesús Adrián Escudero esta asociación de ideas entre el budismo y Heidegger.

El maestro Zen Thich Nhat Hahn lo explica de esta manera:

> Si eres un poeta, verás claramente que hay una nube flotando en esta hoja de papel. Sin una nube, no habría lluvia; sin lluvia no podrían crecer los árboles; y sin árboles no podríamos hacer papel. Esa nube es esencial para que el papel exista. Si la nube no está ahí, el papel tampoco puede existir. Así que podemos decir que la nube y el papel "inter-son". (Thich Nhat Hahn, 1999: 119)

Nos llama poderosamente la atención que esta explicación empieza diciendo "si eres poeta verás claramente", lo que nos resuena con la idea heideggeriana expresada en *Cartas sobre el Humanismo* de 1946, "el decir poético está más cerca de la verdad que la exploración metódica del ente". Lo cual nos acerca al posthumanismo filosófico, heredero de muchas maneras del pensar heideggeriano en torno al pensar del ser y del buen habitar la Tierra.

Francesca Ferrando en su libro lo alude directamente al concepto de inter-ser y le extrae las consecuencias posthumanistas requeridas:

> Este viaje posthumanista de autoconocimiento comienza con la realización del inter-ser (*inter-being*) del sí mismo: como individuos, sociedades, especies, planeta, cosmos, y así sucesivamente. Para explicar las condiciones necesarias de la existencia, la expresión "inter-ser" (*interbeing*) fue acuñada por el maestro budista zen Thich Nhat Hanh (1926–2022). (...) Intrínsecamente intra-actuantes, siempre inter-somos: somos nuestras acciones y reacciones; nuestra genética y epigenética; el alimento que comemos, el agua que bebemos, el aire que respiramos; las narrativas que co-generamos y sostenemos; las personas, objetos y lugares con los que nos asociamos, entre innumerables otros. Nosotros (ellos) somos (p) arte de quienes ellos (nosotros) son. (Ferrando, 2024: 19).

Y así como el maestro Zen veía en el papel, la nube, la lluvia, el árbol, ella ve en el hecho de tener un cuerpo todos los cuerpos, es decir, la misma interdependencia del inter-ser:

> ¿Qué es el cuerpo humano? Los cuerpos son universos, con toda la vida que contienen. Son multiversos; cuerpos dentro de cuerpos, uno y muchos, separados y unidos, inextricablemente intra-relacionados, necesariamente (hiper-)conectados: inter-ser biótico. Los cuerpos humanos están compuestos por la misma cantidad de células microbianas (incluyendo bacterias, virus, hongos y arqueas) que de células "humanas", si no más. Este descubrimiento científico sacude los fundamentos del sujeto liberal, que, en las tradiciones humanistas, ha sido definido como autónomo, individual e independiente, impulsándonos a revisar completamente la noción de lo "humano" como un entorno abierto y múltiple. El sí mismo emerge, así como una pluralidad unificada: uno y muchos. Esta conciencia biótica representa una verdadera posibilidad de liberaciones epistemológicas y epifanías existenciales en nuestro camino posthumano de autodescubrimiento (Ferrando, 2024: 60).

El budismo desde hace ya 2.550 años que era posthumanista. Su sabiduría demuestra la falacia del antropocentrismo, del dualismo, y aunque empezó desde el primer giro de enseñanzas atendiendo a la centralidad del sufrimiento humano, pasó después a atender compasivamente al sufrimiento de los demás seres que igualmente giran en el samsara por ignorar las Dos Verdades, hasta llegar, -con el tercer giro-, a identificar a la Naturaleza Búdica como la "fuente" *vacía y clara* desde la cual surgen todos los fenómenos en una red de relaciones dinámicas, rizomáticas, pero ordenadas según los tipos de karmas que los seres producen al actuar.

El Dalai Lama afirma que la enseñanza de la Naturaleza Búdica devolvió la fe a aquellos que trastrabillaron en el nihilismo pasivo, al poder reconocer que: "todas las cosas contaminadas del samsara surgen debido a las nociones erróneas y la actividad de la mente, y la iluminación es un retorno a la pureza inherente original de la mente que todos los seres conscientes tienen" (Dalai Lama &Tubten Chodron, 2025: 465)

El concepto del *Tathagatagarbha,* enseñado y difundido a partir del tercer giro de las enseñanzas del Buda, ha sido el punto de apoyo para el desarrollo de formas budistas más avanzadas y sofisticadas, como el Tantrayana[435] y el Dzogchen[436]. Aunque no podemos detenernos en explicar en detalle cómo estas dos versiones avanzadas del budismo originario, porque desbordaría completamente el objetivo que perseguimos en esta tesis, sí podemos dar una caracterización general de ambos caminos para enfatizar como son también caminos espirituales posthumanos.

---

[435] El Tantrayana, también conocido como Vajrayana, Mantrayana o budismo tántrico, es un camino esotérico (contiene enseñanzas secretas) del budismo que busca la iluminación rápida —a menudo de tres a una sola vida— mediante técnicas tántricas de transformación. Utiliza mantras (sonidos), mudras (gestos), mandalas (representación geométrica simbólica) y el trabajo energético con el cuerpo (Yogas) y la mente (visualizaciones) para transmutar emociones negativas en sabiduría.

[436] Aunque el origen del Dzogchen no es en estricto rigor budista, -hay una versión en el Böm, la religión arcaica del Tibet antes de la implementación del budismo indio- puede decirse que hay un Dzogchen integrado a las enseñanzas budistas. El Dzogchen es considerado como el camino más alto y rápido para conseguir la iluminación en una sóla vida, aunque depende de la capacidad y los méritos (karma positivo) acumulados que tenga el practicante a la hora de aplicar sus poderosas técnicas que conducen a *Rigpa*. *Rigpa* (tibetano: རིག་པ་) es la "naturaleza de la mente" o conciencia prístina, pura y despierta. Es la sabiduría intrínseca e inmutable que subyace a la mente ordinaria, libre de dualidad, confusión y fabricación kármica. Dzogchen se suele traducir al español como "total perfección" Ver: Norbu, Chögyal Namkhai (1997).

11.5.1. El Tantrayana (o *Vajrayana*) y el "devenir-animal"

El Tantrayana deriva de *tantra* (continuidad o tejido) y *yana* (vehículo), indicando la unión de la sabiduría y la compasión, así como el uso de enseñanzas secretas[437] transmitidas de maestro a discípulo de modo ininterrumpido hasta el día de hoy. Sus técnicas de realización son capaces de cortar la ignorancia de tajo y transformar el cuerpo, la palabra y la mente en la forma de un Buda. A diferencia de otros caminos que enfocan la renuncia a los deseos vanos y la frugalidad en los actos cotidianos, en el Tantrayana se utilizan las experiencias cotidianas, incluyendo el cuerpo físico y la energía vital, para alcanzar el pleno despertar. Es decir, se emplean las mismas experiencias de apego y rechazo, de ira o de lujuria que producen las pasiones mundanas como catalizadores o detonadores de la estructura sujeto - objeto, haciéndolas estallar o derrumbar, aflorando en su lugar la "clara luz de la mente". Sería como una especie de despejamiento abrupto de la nubosidad óntica de la mente a favor de la luminosidad iridiscente del Ser.

El Tantrayana no busca el placer sensorial, aunque lo utiliza, no busca la iracundia malintencionada, pero la usa. Su objetivo es alcanzar la "gran dicha" (*bliss*) de la paz interior y la plenitud a través de la comprensión de la vacuidad y la pureza fundamental de la mente.

Las prácticas tántricas se basan en la potencia manifestante que la "claridad de la mente" contiene inherentemente pero que se encuentra bloqueada debido a que los agregados psicofísicos que configuran el cuerpo humano, -que se han gestado desde la concepción hasta el desarrollo maduro-, la han aprovechado para formarse y funcionar de modo dualista y convencional en el mundo, lo que paradójicamente impiden el despertar pleno. El Tantra usa

[437] El Budismo Tántrico o Vajrayāna se considera esotérico o "secreto" porque sus enseñanzas y prácticas avanzadas no se enseñan públicamente, sino que requieren una transmisión directa de maestro a discípulo (iniciación o *abhisheka*). Estas técnicas, basadas en rituales, visualizaciones y mantras, son "secretas" porque sin la guía adecuada de un maestro pueden resultar peligrosas para el practicante ya que moviliza mucha energía extraída de las emociones aflictivas, de las pasiones, de la sexualidad, o de los miedos atávicos. Sin la instrucción y dirección adecuada y sin antes haber podido tener una experiencia -analítica o genuina- de la vacuidad, no es recomendable obtener dichas enseñanzas y menos practicarlas porque pueden dañar el cuerpo o la mente del estudiante. El carácter de "secreto" indica, por lo tanto, seguridad, protección, enseñanzas no aptas para advenedizos. El tantrayana surgió en la India alrededor del siglo V d.C. y se convirtió en la forma principal de budismo en el Tíbet, Nepal, Mongolia y Bután. Como referencia, ver: Chögyam Trungpa y Herbert V. Guenther, *El amanecer del Tantra,* 1976. Dalai Lama y Jeffrey Hopkins, *El Tantra de Kalachakra*, 2005. Sonam Dragpa Panche, *Visión del tantra budista*, 2017.

-por medio de yogas- el cuerpo y su fisiología, la mente y sus pasiones, para "destapar" ese bloqueo y liberar la energía del potencial búdico.

En los yogas tántricos se estimula la circulación del *prana* o energía vital sutil o fuerza de vida fundamental que anima tanto el cuerpo físico como la mente y la conciencia. El *prana* (lo que los taoístas denominan el *Ki*) es la fuerza primaria y creativa que sostiene todas las funciones vitales, incluyendo respirar, pensar y sentir. En el tantra, se considera que la mente "viaja" sobre el prana. Al controlar el *prana*, mediante ejercicios respiratorios especiales secretos, se controlan las emociones y los pensamientos, facilitando que se dirijan dentro de los canales (*nadis*) del cuerpo sutil, movilizando las gotas (*bindu* en sánscrito, *thig-le* en tibetano) que representan esencias de energía sutil concentrada situadas dentro de los canales energéticos del cuerpo sutil. Son fundamentales para la meditación tántrica, ya que su movimiento y manipulación permiten generar estados de gran dicha y alcanzar la iluminación, siendo esencial no dispersarlas.

Lo que hace el *Tathagatagarbha* es transmutar los agregados psicofísicos en su aspecto despierto que es su naturaleza verdadera, dando lugar a los cuerpos (*kayas*) de un Buda[438]. ¿Qué relación puede tener estas enseñanzas que nos pueden y deben parecer exóticas y esotéricas [439]con el posthumanismo filosófico? Vamos a indicar, al menos, una relación altamente significativa, y que está en el orden del "arte tántrico".

---

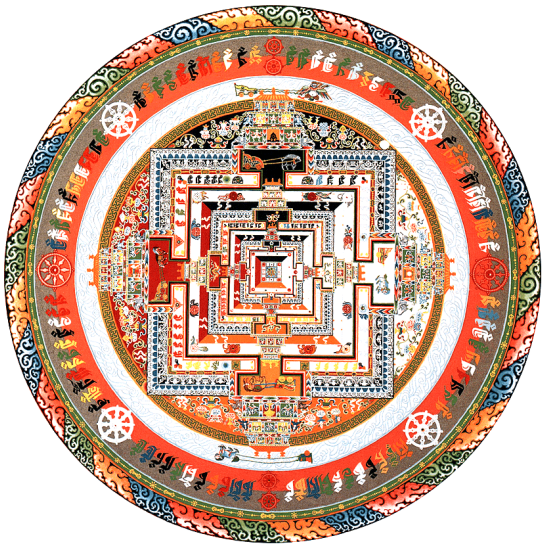
[438] Un Buda plenamente iluminado manifiesta espontáneamente dos "Cuerpos"o *Kayas*: el Cuerpo de Verdad (*Dharmakaya*) que es absoluta vacuidad, y el Cuerpo de la forma (*Rupakaya*), que a su vez se subdivide en dos modalidades; el Cuerpo de Gozo (*Sambhogakaya*) y el Cuerpo de Manifestación o Apariencia (*Nirmanakaya*). Como se puede apreciar un Buda manifiesta desde su naturaleza última que es total vacuidad de existencia inherente u óntica, dos cuerpos más, el de Gozo, -un Buda es total bienestar y plenitud-, y otro de manifestación, que es el cuerpo por el cual un Buda se "materializa" ilusoriamente en cuerpos humanos, o de cualquiera otra especie, para ayudar a despertarlos y salir de la rueda de sufrimiento que es el samsara. Con cuerpo no nos referimos a cuerpos biológicos (aunque el Buda histórico tenía uno) sino a dimensiones de un ser despierto (Cornu, 2004)

[439] Como hemos sostenido más arriba en esta tesis, el racionalismo cientificista y el escepticismo empirista, -propios de la época de la imagen del mundo (representación)- puede encontrar en estas exposiciones pura superstición, mistificación e incredulidad llana. Sin embargo, estos saberes y estas prácticas que nacieron en otras cosmotécnicas (Hui, 2020) tienen tanta validez que se han podido replicar y estudiar a profundidad, confirmando sus resultados y, sobre todo, viendo encarnadas estas enseñanzas en grandes maestros y yoguis. Sin embargo, lo importante es saber ubicarnos. Las enseñanzas esotéricas son post racionalistas, y sólo se accede a ellas renunciando al sentido común, alienado como está, en la dualidad sujeto - objeto.

Para el Vajrayana las imágenes tántricas no sólo son símbolos que representan aspectos de la mente iluminada sino medios para despertar las emociones o las percepciones que desbordan la realidad objetiva “normal”. El tantrismo ve la vida encarnada como un campo de intensidades y relaciones vibrantes, energéticas e interconectadas. El arte esotérico no es contemplativo y pasivo, es operativo y dinámico. Es una “tecnología espiritual” diseñada para producir una mutación en los sentidos y la conciencia, muy similar a la idea posthumanista de que somos seres en constante rediseño tecnológico y relacional.

El budismo tántrico celebra la *Zoé*, la energía vital cruda, el deseo y las pasiones, transformándolas en sabiduría en lugar de reprimirlas o “normalizarlas” por medio de un dispositivo disciplinario (Foucault / Agamben). Esta "vitalidad impersonal" es la base de la ontología relacional profunda. Si la vida es un flujo que nos atraviesa a todos (humanos y no humanos), y el deseo es pura potencia (Deleuze), la distinción entre "yo" y "otro" se vuelve porosa.

Si seguimos el pensamiento de autores como Yuk Hui, podríamos decir que el arte tántrico es una forma de "cosmotécnica”, una manera de unificar la actividad técnica con el orden cósmico. En este sentido, el posthumanismo no sería algo que viene "después" del hombre, sino un retorno a una relacionalidad radical que el budismo tántrico ya exploraba a través de sus prácticas esotéricas. Por ejemplo, el arte del Mandala en el budismo tántrico no es solo una imagen geométrica y simbólica externa, sino una tecnología visual para reconfigurar la psique y el cuerpo del practicante. Es una representación de la interdependencia total (*Pratītyasamutpāda*).



El concepto de "devenir-animal" de Deleuze y Guattari, por ejemplo, y que es muy relevante para el posthumanismo filosófico, es quizás uno de los puntos más vibrantes donde la filosofía contemporánea y el esoterismo oriental convergen. El devenir - animal no es una imitación ni una transformación física, es un proceso de desterritorialización y cambio intensivo donde el ser humano rompe con las formas mentales fijas del sujeto antropocéntrico ("ser hombre", "ser racional") para aliarse con lo animal (*zoé*), operando en una zona de indiscernibilidad que disuelve las identidades establecidas, es una contigüidad de intensidades. El "devenir animal" es un movimiento donde el sujeto se vuelve variable, rompiendo con el concepto de estructura y "organismo" para conectar con intensidades y flujos.

En el Tantra muchas deidades y protectores poseen cabezas de animales (leones, caballos, cerdos, garudas[440]). Al visualizarse como estas entidades, el practicante no busca identificarse con ellos, ni "disfrazarse" como ellos en las visualizaciones, sino acceder a una energía prepersonal y no domesticada. Tanto en el posthumanismo deleuziano como en el tantra budista, el animal representa una *potencia vital* que el sujeto humano "civilizado" ha

[440] La Garuda es un animal mítico en forma de ave (águila) antropomórfica presente tanto en el panteón de divinidades hinduista como budista. Simboliza el poder, la velocidad, la libertad y la devoción de la práctica tántrica.

reprimido. El animal es un vector de fuga hacia la *Zoé* (la vida pura), más intensa incluso que la nietzscheana.



En el budismo tántrico, especialmente en las tradiciones de los *Mahasiddhas* y el yoga de la deidad, las transformaciones zoomórficas operan bajo una lógica de "devenir animal"

El "devenir-animal" en el tantra se considera una herramienta espiritual que nos ayuda a comprender que nuestra condición humana es solo una capa superficial sobre un flujo de vida mucho más amplio e interconectado, originado en la Naturaleza Búdica. Esta Naturaleza Búdica carece de forma, pero es fuente de todas las formas existentes. En el posthumanismo, esto nos lleva a la ética de la interdependencia con todas las especies; en el tantra, nos lleva a la compasión universal (*Karuna*) al reconocer que no hay una esencia que nos separe del resto de los seres sintientes.

Este diálogo sugiere que el posthumanismo no es solo una teoría sobre el futuro (robots y chips), sino una recuperación de una ontología de la fluidez que el budismo tántrico ha cartografiado durante siglos a través de su arte y rituales.

Esta enseñanza que enfatiza la clara luz manifestante de la mente, -en vez de enfatizar solamente la vacuidad, la impermanencia, y la co-originación dependiente-, genera un

optimismo propositivo más vitalista en las mentes que las comprenden, y ayuda a salir de un nihilismo sutil que puede colarse en las mentalidades del siglo XXI, pues dan fuerza y motivación para desactivar la pasividad resignada que gobierna al sujeto contemporáneo. El posthumanismo necesita de esa energía si quiere proponerse como una verdadera alternativa socio cultural al transhumanismo tecno-capitalista, o a los extremismos ideológicos o religiosos de signo apocalíptico que se ciernen en tiempos de post verdad.

11.5.2. Dzogchen y los tres aspectos de la base.

Si la vacuidad puede ser "conocida" de modo no-conceptual ni representacional, es porque esa misma vacuidad es *gnosis*[441]. La gnosis en el Dzogchen, referida principalmente como *rigpa* (conciencia primordial/intrínseca) o *yeshes* (sabiduría última), es el reconocimiento directo, no dual y auto-liberador de la naturaleza verdadera de la mente, que es vacía, luminosa y pura desde el principio. No es un conocimiento intelectual, sino una experiencia directa de la sabiduría búdica inherente.

A diferencia de las etapas graduales, la gnosis en el Dzogchen busca el reconocimiento directo y espontáneo del estado de Buda que ya existe dentro de uno (*Tathagatagarbha*), a menudo inducido por un medio hábil del maestro. La gnosis no elimina los pensamientos, sino que los libera instantáneamente al reconocerlos como el *resplandor* de la propia conciencia o *Rigpa*, sin necesidad de esfuerzo o "antídotos" como los que se aplican en el Mahayana. La gnosis en el Dzogchen es el despertar a la "Gran Perfección" (*rdzogs chen*), viendo la realidad tal como es, libre de elaboraciones conceptuales y esfuerzos subjetivos. Se reconoce que la esencia de la mente es la vacuidad, su naturaleza es la claridad luminosa, y su capacidad es la energía compasiva sin obstáculos.

Elías Capriles, filósofo y practicante de Dzogchen, discípulo del maestro Chögyal Namkahi Norbu, nos dice en su artículo *Madhyamika y Dzogchen* que hay una asombrosa

[441] La *Gnosis* es un tipo de conocimiento directo y personal, a menudo místico o espiritual, que contrasta con el conocimiento meramente intelectual. No hay que confundir esta gnosis directa y no-dual, con el gnosticismo del cristianismo primitivo, que si bien también postula una salvación trascendente por vía del conocimiento, mantiene, sin embargo, un dualismo radical entre el bien (lo espiritual) y el mal (lo material /corpóreo) Ver: Francine Culdaut (1996). *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo*. Akal. Madrid.

analogía entre las enseñanzas de Nagarjuna y el Dzogchen, lo que sugiere -para él- una continuidad, o una secreta formación previa de Nagarjuna en las enseñanzas de la "liberación espontánea[442].

> (...) si bien el «gran madhyamaka» es «superior» a otras formas del madhyamaka en la medida en que recoge la doctrina del *tathagatagarbha* postulada en algunos sutra de la «tercera promulgación de la doctrina» o «tercer dharmachakra», el Dzogchen va más allá de esta doctrina. En efecto, en vez de postular un *tathagatagarbha* que sea mera potencia, y afirmar que la Iluminación sea la transformación de esta potencia en acto, el Dzogchen postula una «base» (gzhi) que siempre ha sido actual y jamás meramente potencial, y afirma que la Iluminación no es otra cosa que la caída del velo que ocultaba la «base» y que está constituido por la sobrevaluación de los conceptos que coloran y estructuran nuestra experiencia: (1) los conceptos burdos o discursivos, (2) los conceptos sutiles o intuitivos y (3) conceptos súper sutiles como la «triple proyección» constituida por la ilusión de que hay un experimentador, una experiencia y algo que es experimentado (o, en otras palabras, por la dualidad sujeto-objeto). La dualidad potencia-acto es análoga a la dualidad causa-efecto; en ambos casos algo es la condición para la producción de otra cosa, y en ambos casos el trabajar en base a la dualidad en cuestión afirma y conserva el dualismo en general y la dualidad sujeto-objeto en particular (Capriles, 2003: 12).

El Dzogchen enseña de un modo más radical y directo lo que es la iluminación, que no proviene de ninguna operación que siga el esquema sujeto - objeto, aunque sea de un modo sutil, que no se trata de una posibilidad de realización, sino de una plena y espontánea actualización. El estado de Rigpa siempre está actual y presente, aunque cubierto por error cognitivo. Más allá -incluso- de la doctrina del *tathagatagarbha*, el Dzogchen postula que:

> ¡Escucha, oh mahasattva! La Visión y el Comportamiento de la Gran Perfección no se parecen a los de las prácticas basadas en [la relación] causa-efecto; la Visión y el Comportamiento del Bodhicitta son como el espacio del cielo: el espacio se encuentra más allá de los conceptos y del análisis.
>
> Quienes buscan razonar y analizar no captan el espacio del Bodhicitta; el dualismo [en la base] de los conceptos y del análisis es el error y el obstáculo. Puesto que la Visión y el Comportamiento [del Bodhicitta] tienen la naturaleza del espacio, quienes distinguen entre sujeto y objeto no descubren el espacio del Bodhicitta: el dualismo sujeto-objeto es el error y el obstáculo.

[442] Hay otro modo de nombrar y clasificar los tres vehículos a parte de la tradicional de hinayana, mahayana y vajrayana: el vehículo de la renuncia (hinayana y mahayana), el de la transformación (tantrayana / vajrayana) y el de la liberación espontánea (Dzogchen).

> (...) Cuando se intenta comprenderme a través de los conceptos, no se encuentra completamente nada que "ver". Por esto no me conviertas en el objeto de tu punto de vista, ¡déjame en la condición natural! (*Tantra de la fuente suprema,* Namkahai Norbu, 2008: 222)

Las enseñanzas del Dzogchen se estudian y se practican con relación a tres aspectos que son la Base, la Vía y el Fruto. La Base a su vez tiene tres aspectos, vacuidad, naturaleza y energía. La Base es el continuo de total plenitud y perfección que es la verdadera condición o naturaleza del ser humano y del universo en su totalidad, y que en los vehículos del Mahayana o Tantrayana lo hemos llamado la Naturaleza de la Mente. En la base no hay discontinuidad, fraccionamientos, dualismos ni multiplicidades, se encuentra libre de divisiones intrínsecas, y tratar de comprenderla a partir de conceptos como Totalidad, lo Uno, lo Absoluto, o plena Perfección es un error.

La Base no es puesta por nosotros y no depende de otra cosa para "ser" ella misma. Como lo expresa Capriles, "ella *(es) lo incondicionado, increado, no producido, no fabricado, no inducido, no constreñido, no intencional, y no compuesto -y, en cuanto tal, tampoco puede ser modificada por nosotros, y es imperecedera*" (Capriles, 2022: 170). Aunque la base es inefable, a fin de explicar su "funcionamiento", ella tiene dos cualidades; pureza o vacuidad (*katak*) y auto manifestante (*lhundrub*), es decir, es la espontánea manifestación de la infinita complejidad y maravilla de la miríada de fenómenos y formas, así como el consumado funcionamiento de estos (Capriles, 2022: 171)

La vacuidad de la Base en el Dzogchen se llama apertura en la cual se manifiestan los fenómenos que igualmente están vacíos de existencia inherente. La Base tiene una absoluta e ilimitada potencialidad de manifestar, lo que constituye su segundo aspecto la Naturaleza, la cual consiste en que su "naturaleza" es claridad o luminosidad lo que permite a la Base manifestar cualquier cosa sin discriminar lo que manifiesta, como la capacidad reflectante de un espejo. Por último, de la Naturaleza de la base se "reflejan" apariencias sin limitación, como en un espejo, es el aspecto *energía*. Se trata de la energía como manifestación fenoménica sin interrupción.

Comprender la *energía* de la base en el Dzogchen constituye una de las enseñanzas más impresionantes que provienen del mundo antiguo, y que no le piden ningún favor a las

más sofisticadas teorías de la física cuántica y que ninguna fenomenología contemporánea ha podido aún descubrir mientras siga la mente fenomenológica capturada por la dualidad, sea esta burda, sutil, o super sutil. Para el Dzogchen, el aspecto *energía* de la base contiene tres cualidades presentes en las diferentes manifestaciones de los fenómenos: Las formas *dang*, *rölpa* y *tsel.* Daremos la palabra a Elías Capriles para la exposición de cada una estas formas de energía de la Base:

> La forma *dang* de manifestación de la energía es el constituyente esencial de los fenómenos de la dimensión mental, incluyendo las memorias, la imaginación, la fantasía y los pensamientos de todo tipo: los burdos o discursivos, los sutiles o intuitivos; los super sutiles (como la triple estructura direccional de pensamiento[443])
>
> La forma *dang* carece de color, sabor, tangibilidad, y se experimenta cuando surge la energia *tsel*, como interioridad subjetiva:
>
> La energía *tsel* de manifestación de la energía es la que parece constituir una dimensión externa, que parece sustancial en el sentido de Heidegger: el de ofrecernos resistencia (...) así, pues su forma paradigmática posee tanto tangibilidad como color y forma, pues no es otra cosa que el "universo material" con todos sus fenómenos aparentemente concretos.
>
> Por último, la forma de la energía *rölpa*: La forma *rölpa* de manifestación de la energía es una dimensión visionaria y potencialmente destructora de la *avidya*. (Capriles, 2022: 183)

La energía *rölpa* se hace presente en los grandes yoguis que han podido superar la dualidad y a los cuales se les hace patente las impresionantes visiones auto iluminadas que parecen tan reales como los entes del mundo físico. En el Dzogchen se dice que las deidades tántricas que sirven como base de muchas prácticas de transformación de la energía, provienen de la energía rölpa. Estas apariencias carecen de tangibilidad, pero tienen color. Se dice, además, que este tipo de energía está activada en la mente de los místicos y santos de las diversas religiones cuando tienen visiones munificentes de ángeles, Budas, dakas y dakinis, yidams, o revelaciones proféticas personificadas[444].

[443] Los pensamientos super sutiles son los que sostienen la estructura tríadica cognitiva -inconsciente- y fundamental: la esfera del sujeto en relación con un objeto, y la intencionalidad que proviene de esa dualidad. Se trata de la triple estructura de alguien, por ejemplo, que da, el dar propiamente, y el objeto que recibe.

[444] No debemos confundir estas visiones con alucinaciones ya que estas provendrían de la energía *tsel* y no de la rölpa.

¿Qué relaciones podemos establecer entre las enseñanzas del Dzogchen y el posthumanismo filosófico? Hasta lo que sabemos no hemos encontrado que se haya hecho una relación expresa de ambas tradiciones. Por nuestra parte, solo diremos que las enseñanzas del Dzogchen pueden constituirse en un fuerte aliado, del lado de las espiritualidades no duales, para pensar dimensiones aún ignotas que están presentes en el universo y que sólo gracias a las enseñanzas y experiencias extáticas de yoguis y maestros realizados del budismo Dzogchen hemos podido conocer.

En todo caso, la enseñanza de las energías de la Base puede indicarnos, una vez más, que el universo y la relación dualista con la mente que lo concibe y se lo representa está lejos de ser verdadero en un sentido originario o primordial. Comprender la perfecta continuidad entre los diversos planos constituidos por el flujo de energías que constituyen la Base puede darnos luces de que la segmentación de la realidad por categorías epistémicas, los conflictos viscerales y emotivos entre los seres, o la misma destrucción de los sistemas ecológicos, no son sino expresiones de una ignorancia fundamental (*avidya*) que estamos lejos (o demasiado cerca) de evaporar si no hay un cambio profundo en los modos de subjetivación actuales.

12. Convergencias ontológicas entre budismo y posthumanismo filosófico: rumbo hacia una subjetivación posthumana de la relacionalidad.

12.1. El punto de partida y de encuentro: el nihilismo consumado de la época técnica.

(Nihilismo) el más siniestro de los huéspedes.

Nietzsche, fragmentos *póstumos.*

Entre los detonantes históricos que tuvo enorme repercusión filosófica y que dio pie al desarrollo del posthumanismo crítico a comienzos del siglo XXI, está la constatación

científica de que el Antropoceno[445] marcó indeleblemente el alcance de las actividades industriales de los humanos en el rostro del planeta, y el llamado de urgencia a los seres humanos para que tomen conciencia de que forman parte de un ecosistema frágil y que cuando este resulta dañado, la sobrevivencia humana queda amenazada. Se podría afirmar que el posthumanismo es el enfoque filosófico que responde al tiempo geológico que corresponde al Antropoceno (Ferrando, 2023a).

Esa conciencia "ecosófica"[446] reclama, a su vez, nuevas maneras de pensar lo humano y sus relaciones con el mundo si no deseamos seguir directos hacia la catástrofe ambiental y por ende civilizatoria. Hasta el primer tercio del siglo pasado (S.XX) el hombre -como categoría antropológica y epistémica- seguía gozando de cierta legitimidad, y el humanismo, -como el discurso cultural entorno al valor de su esencia y su lugar en el cosmos-, todavía alcanzaba a ser el discurso dominante cuando de apelar a algún horizonte de sentido moral se trataba[447].

Aunque desde mediados del siglo pasado, las críticas anti humanistas, estructuralistas y posestructuralistas descentraron al sujeto del lugar que ocupaba en la epistemología moderna -deconstruyendo su presunta naturaleza inmanente-, y relativizaron el papel de agente directo en los procesos históricos, seguían persistiendo prácticas y discursos que tácitamente mantenían intacto el modo-de-ser-del hombre-en-el-mundo (como especie) en relación con el dominio de los entes. Tanto el discurso tecnocientífico como las prácticas

---

[445] El término Antropoceno define una nueva época geológica marcada por el impacto humano. Fue popularizado alrededor del año 2000 por el Premio Nobel de Química Paul Crutzen y el biólogo Eugene Stoermer. La idea central es que la actividad tecno - industrial a gran escala ha alterado el planeta a un nivel geológico. Aunque algunos autores sugieren que esa afectación empieza con la Revolución Industrial de los siglos XVIII y XIX, el consenso científico técnico (Grupo de Trabajo sobre el Antropoceno) se inclina por fechar los impactos decisivos en la geología a mediados del siglo XX (aprox. 1950) debido a la proliferación de materiales radiactivos, plásticos, y el rápido aumento de CO2. El concepto de Antropoceno se centra en los datos objetivos registrados por los climatólogos y ecologistas, como el cambio climático, la pérdida de biodiversidad y la alteración de ciclos biogeoquímicos. Ver: Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, 2019. Edit. Caja Negra

[446] La ecosofía, o ecofilosofía, es una corriente de pensamiento y "sabiduría de la tierra" que busca armonizar la relación entre los seres humanos y la naturaleza, superando la visión antropocéntrica. Propone una profunda conciencia ecológica que integra la ecología ambiental, social y mental para superar la crisis planetaria. Acuñado por Félix Guattari (y relacionado con el término ecosofía de Arne Næss), este término combina ecología y filosofía para encontrar un nuevo sentido de vida. Ver: F. Guattari (1989), (1992).

[447] En el discurso público de hoy en día, el término "humanismo" ha sido reemplazado por el de "humanitarismo", que tiene, más bien, una connotación más política que metafísica.

capitalistas asociadas a la producción de bienes y de subjetividades se mantuvieron -a nivel global- intactas[448]. La lógica capitalista de convertir todo en mercancía (valor de cambio) encaja con la *Gestell* heideggeriana, donde el ente es valorado sólo por su utilidad y disponibilidad. La tecnociencia, por su lado, es el motor activo que orquesta este almacenamiento constante, buscando eficiencia absoluta.

El Antropoceno, por lo tanto, es la expresión sintomática del proceso histórico que llevó a la humanidad a enseñorearse en el dominio técnico sobre el planeta y el humanismo antropocéntrico y secular su fundamento onto-epistemológico. En este sentido, el posthumanismo, -recogiendo las críticas a la modernidad industrial y civilizatoria acontecidas desde el último tercio del siglo pasado-, toma como su punto de partida el intento de comprender cómo llegamos a este punto de la historia y que se ha omitido o dejado de lado, en la cosmovisión antropocéntrica que lideró este proceso. Tomando un rol de mediación entre las diversas voces que claman un cambio de paradigma el posthumanismo adopta una ética onto-epistémica que deseche cualquier dualismo confrontacional y jerárquico y busque, en cambio, entablar nuevos diálogos con los saberes y las culturas que ya sabían o están empezando a reconocer que no somos una esencia encerrada en una identidad sustantiva sino "ensamblajes biotecnológicos" que participan de una espiritualidad corporizada, relacional y abierta al acontecer contingente del ser (Ferrando, 2023a: 53 - 54).

En tanto *mediación* el posthumanismo puede aprender mucho de las sabidurías de la *Vía Media* del mahayana budista (Ferrando, 2023a: 51), y esto, en la medida en que la *Vía Media*, enseñada por Nagarjuna en el siglo II de nuestra era, nos transforma en seres concientes de la relacionalidad entre las "verdades convencionales" del mundo fenoménico, cambiante y dinámica, y la verdad última (la vacuidad) que nos inocula contra todo

[448] Intactas no quiere decir que no hayan cambiado en sus modalidades de producción de conocimiento o de producción de riquezas según vaya evolucionando las tecnologías (ahora digitales, por ejemplo) y las formas culturales (posmodernas). Cuando decimos "intactas" nos estamos refiriendo al nivel de la estructura del discurso que mantiene sus elementos constituyentes operando con la misma lógica que los identifica como tales: En el caso de la producción del conocimiento tecno-científico se trata de la lógica que articula el conjunto de conocimientos, técnicas, métodos y herramientas, derivados de la ciencia o la experimentación, utilizados para resolver problemas prácticos, satisfacer necesidades humanas y transformar el entorno. En el caso del capitalismo se trata de la lógica que se basa en la propiedad privada de los medios de producción y en la libertad de mercado. Su esencia radica en la búsqueda del lucro individual o empresarial, donde el capital genera riqueza a través de la producción e intercambio en un mercado libre o con poca regulación, impulsado por la competencia, la oferta y la demanda, con una mínima intervención estatal.

dogmatismo esencialista, evitando posturas extremistas ya sean estas realistas (las casas *son*) o nihilistas (las cosas *no* son).

La Vía Media, sin embargo, no debe ser interpretada como el centro entre dos extremos previamente constituidos, no es una posición de equilibrio que balancea los opuestos, ni es una vía de moderación ética, en estricto rigor, como lo piensa Ferrando en su libro *Pothumanismo Filosófico*, sino una visión (filosófica / meditativa) directa que ve en los fenómenos aparente con los que nos encontramos, el vacío de naturaleza inherente, a la vez que ve la relacionalidad temporal que los origina. Esa visión directa otorga una soltura espontánea que impide cosificar el fenómeno, sin convertirlo, tampoco, en una nada. De esta visión puede partir, más que una ética de la prudencia aristotélica[449], una ética del "dejar ser al ser", muy cercana a la *Gelassenheit* (serenidad / desasimiento) de Heidegger o al Wu Wei (no acción o acción sin esfuerzo) del taoísmo.

El posthumanismo desea mediar y articular las voces que claman una salida al nihilismo consumado de la era técnica. Un nihilismo que no es filosofía teórica sino el sentimiento existencial de que el "desierto crece" y que ese crecimiento lo albergamos en nuestras subjetividades. Significa que, al "matar a Dios" (perder la fe en valores absolutos, religiosos o racionales), el mundo se queda sin sentido, propósito ni horizonte, convirtiéndose en un lugar árido de indiferencia y vacío. El "desierto" metaforiza la falta de sentido de la vida, la pérdida de creencias sólidas desde las cuales orientarse y la homogeneización de la vida donde todo da igual, lo que Chul Han (2013) llamó "el infierno de lo igual". Una sociedad contemporánea saturada de positividad, transparencia y consumo, donde lo diferente, ajeno o negativo es expulsado. Es una uniformidad asfixiante donde la auto explotación, la búsqueda de «me gusta» y la falta de verdadera alteridad generan cansancio y burnout, eliminando la experiencia auténtica.

[449] La Vía Media puede a nivel filosófico inspirar una *phronesis* que en tanto virtud *intelectual* y práctica capacite al ser humano para deliberar correctamente sobre lo que es bueno, conveniente y justo en situaciones concretas. Como sabiduría práctica el "término medio" de Aristóteles es adecuado como guía racional de la acción moral que busca la felicidad (eudaimonia) relativa. Pero la realización directa de las Dos Verdades va más allá de esa prudencia deliberativa, sin que, por ello, se menoscabe su valor en términos relativos, sobre todo, si no se ha alcanzado la realización no dual de las Dos Verdades. La *phronesis* puede equivaler a lo que en el budismo se llama una ética virtuosa provisional que cuida de los actos con potencial kármico negativo.

"Albergar desiertos" significa que el nihilismo no es sólo externo, sino que los seres humanos se vuelven vacíos, apáticos y sin creatividad por dentro. Una ignorancia espiritual que se encuentra en la base de la pasividad actual sobre el estado del mundo, amenazado como está, por una posible catástrofe[450]. El desierto es un espacio sin caminos, lo que implica que el ser humano es libre, pero enfrenta el vértigo de tener que construir sus propios valores en un lugar sin bordes y sin horizonte, un horizonte despotenciado, sin teleología. El problema se agrava cuando vemos que paralelamente al estado de nihilismo generalizado, el ser humano también se ve desprovisto de los recursos intelectuales, psíquicos y espirituales para atravesarlo.

Pareciera como si la planetarización tecnológica de la vida social es inversamente proporcional a la nihilización del sentido de esa misma vida. Pensamos que más que grave y denso que los problemas de inequidad, injusticia social, mala distribución de la riqueza, el racismo y las discriminaciones culturales, es la "nihilización" de la existencia humana que merma la potencia vital a favor de intercambios mecánicos y rutinarios, donde el ritual ha perdido todo su poder simbólico. En *La desaparición de los rituales*, Chul Han (2020) advierte que la sociedad actual ha perdido las prácticas simbólicas y compartidas que dan sentido al tiempo y cohesionan a la comunidad, reemplazándolas por una comunicación digital narcisista y una obsesión por la producción sin sentido. Esta falta de rituales genera aislamiento, haciendo que la vida sea superficial, efímera y se perciba como mera supervivencia. Los rituales crean una "comunidad sin comunicación", uniendo a las personas sin necesidad de hablar. Hoy, -nos dice Han- predomina la "comunicación sin comunidad", donde estamos hiperconectados pero aislados individualmente, sintiéndonos solitarios y deprimidos[451].

[450] Tanto para P. Sloterdijk (2002), S. Zizek (2023) o para el filósofo africano Achille Mbembe (2023), lo único que puede movilizar al ser humano de su apoltronamiento existencial, tan confinados en el presentismo, es la catástrofe, en su dimensión sublime (inaprensible e irrepresentable) estaría en condiciones de ofrecer a los hombres un imperativo ético a la altura de su inconmensurabilidad (Pelbart, 2021). Esta puede anunciarse en la crisis ambiental, el retorno inesperado de una guerra nuclear, o en los efectos no deseados de la inteligencia artificial o de la robotización de la vida social.

[451] Ver: José Ramón Ubieto (2026). *Soledades digitales. Cuando la conexión sustituye al vínculo* Edit. NED; Clotilde Leguil (2025). *La era de lo tóxico. Ensayo sobre el nuevo malestar en la civilización.* Edit. NED

Con la desaparición de la "interioridad" la subjetividad dejó de ser humanista para volverse consumista de sí misma, donde el cuerpo es un ejemplo de la moral del rendimiento[452], se privatiza y se cuantifica en pasos, calorías, frecuencias cardíacas, se convierte en gráfico y métricas. Se cree -a críticamente- que más datos e información es igual a más "experiencia", cuando en verdad la empobrecen, la adelgazan, pues es imposible que el "sentido" de la vida pueda ser medido, calculado, pues como lo advirtió el Heidegger de *Serenidad* (1955), el pensamiento calculador (*rechnendes Denken*) convierte al ser humano en un agente técnico-instrumental que objetiva el mundo, tratando todo (incluidos los seres humanos) como recursos medibles. Esto provoca una "huida del pensamiento" reflexivo, y la "huida de los dioses", desraizando al hombre de la *Tierra*, evaporando la "topología[453] (*Ortsbestimmung*)" de la *Cuaternidad*, reduciendo su existencia a la mera eficiencia.

Creemos que es en este punto cardinal del actual malestar en la cultura donde con más fuerza pueden converger el posthumanismo filosófico con el budismo de la Vía Media. En la piedra angular del "sufrimiento" humano -la primera Verdad que el budismo enseño- extendido a los animales y a la Naturaleza en su conjunto es donde se encuentra hoy la dignidad del pensar. La dignidad del pensar -nos enseñaba Heidegger- radica en la capacidad de escuchar y responder a la voz del Ser. Hoy, la voz del ser está silenciada, por el bullicio del aparataje técnico comunicacional de las redes, plataformas y chats. El marasmo comunicacional de la época de la técnica es lo que queda de la misteriosa retirada de ser, suceso o evento que corre paralelo a nuestra sordera ontológica. Esta es la encrucijada histórica-epocal donde el nuevo sufrimiento echa raíces.

Pero si es verdad el anuncio hölderliano que donde nace el peligro, nace lo salvífico, donde la máxima amenaza para la esencia humana —identificada con el dominio total de la técnica moderna y el olvido del ser— contiene simultáneamente la posibilidad de nuestra salvación y revelación, entonces el posthumanismo -en diálogo con el budismo- tiene una oportunidad de ver y pensar en la situación más extrema del olvido del ser y el peligro que

[452] Ver: David Le Breton (2002), *Antropología del cuerpo y modernidad*; Robert Redeker (2014). *Egobody. La fábrica del hombre nuevo.* Edit FCE.

[453] Heidegger (1951 /2015), especialmente en su última etapa, abandona la descripción topográfica del nihilismo para proponer una *topología del ser,* analizando cómo el espacio se «hace espacio» para el habitar.

acarrea de enfrentarse a su verdadera esencia y, por tanto, crea las condiciones para despertar de ese olvido renovado.

La dignidad del pensar implica una actitud de asombro y "compasión" que nos remite a la esencia de lo humano, -ser pastor del ser- o la de su “naturaleza búdica” superando los prejuicios y la "habladuría" de la inmediatez a la que nos ha remitido el extravío actual. Pensar es un acto de "agradecimiento", un don y un proceso constante de "aprendizaje" en lugar de un saber técnico acumulado. La actitud fundamental que se espera podamos lograr, implica una disposición de "salto" o sorpresa, de un nuevo “maravillamiento” con el mundo desde su ser relacional vital, dejando de lado lo interesante y novedoso, para enfocarse en lo que realmente importa, la construcción de una nueva subjetividad posthumana.

12.2. El budismo como vector intercultural para pensar una subjetividad posthumana.

Podemos ser posthumanos en este mismo momento,
en el tiempo y espacio en que existimos

F. Ferrando, 2023

Aunque provienen de contextos históricos radicalmente distintos, el posthumanismo filosófico y el budismo Mahayana convergen de manera sorprendente en su intento de descentrar al ser humano como medida de todas las cosas. Ambos ofrecen herramientas teóricas y meditativas para desmontar la visión antropocéntrica y dualista de la realidad.

El budismo contemporáneo se encuentra en un nuevo contexto, debe reconocer la *tecnogénesis* de la cual venimos y articularla con la espiritualidad encarnada que ya somos. El posthumanismo filosófico puede profundizar más en la ontología no sustancial, relacional y no antropocéntrica que enseña el budismo, y ponerlo en continuidad con su concepción que lo piensa como un nodo transitorio de co-emergencias cósmico-técnico-biológicas.

Ambos operan una desactivación del dispositivo humanista de centralidad ontológica del Hombre, reemplazándolo por una ética de la interdependencia y una práctica de "des-egologización" que anticipa una forma postmetafísica de subjetivación.

Él Mahāyāna de la Vía Media puede leerse como una ontología del despejamiento (*Lichtung*) sin sujeto, donde el ser acontece como vacuidad relacional, y el posthumanismo como la reapertura contemporánea de ese claro más-allá del humanismo metafísico.

Como lo manifiesta Juan Pablo Restrepo en su ensayo en línea[454] *Budismo y Posthumanismo*:

> El budismo ayuda a identificar la aflicción raíz que puede encontrarse en la base de ciertas aspiraciones transhumanas: el apego a una idea de yo, el deseo de permanencia y el miedo a la muerte. Frente a las derivas que suscitan las tecnologías de mejoramiento humano, las cuales pueden llevar a profundizar la desigualdad y discriminación (pensemos por ejemplo en un escenario tal como se muestra en la película *Gattaca*), tanto el posthumanismo como el budismo deben tomar una perspectiva crítica y una distancia que lejos está de la celebración transhumana y cornucopiana. (Restrepo, 2024: párr. 21).

12.3. El dispositivo posthumano - budista de subjetivación.

El posthumanismo filosófico, en diálogo con Heidegger y Foucault, encuentra en el budismo Mahāyāna una ontología pre-metafísica de la relacionalidad radical que permite pensar la subjetivación más allá del dispositivo humanista del sujeto soberano.

La noción de *vacuidad* (śūnyatā) puede leerse como una anticipación ontológica del *Ereignis* heideggeriano y como fundamento no sustancial de una ética post-antropocéntrica de la co-emergencia interdependiente, muy valorada en las ontologías relacionales posthumanistas. En este horizonte, la subjetividad no es ni sustancia (humanismo), ni máquina optimizable (transhumanismo), sino proceso de aparición en un campo técnico-biológico-cósmico, lo que Ferrando conceptualiza como condición posthumana.

[454] https://espanol.buddhistdoor.net/budimos-posthumanos-primera-parte

La subjetivación posthumana puede leerse como la intersección entre una ontología de la apertura (Heidegger) y una praxis ontológica de la des-apropiación (Kyoto), evitando tanto el humanismo del sujeto soberano como el transhumanismo de la maximización técnica del yo. El desafío frente a la tecnología quizás nos debe llevar a un camino medio donde reconsideremos la manera de comprenderla y relacionarnos con ella. Si la entendemos como creatividad de la humanidad y configuración ontológica de la tierra misma, entonces puede devenir un lugar de experimentación responsable. Así como recordaba Heidegger, la técnica constituye el trasfondo de nuestra experiencia, negarla es renunciar a la posibilidad de comprendernos de manera plena en la imagen del mundo que ella ha abierto.

Respecto al transhumanismo, el budismo propondría ampliar la noción misma de mejoramiento humano para así dar lugar a mundos más amables y compasivos, mundos habitables que den la bienvenida a configuraciones que todavía no conocemos pero que, dada la catástrofe social y ecológica que atravesamos, necesitamos sin duda actualizar. Como bien lo aporta Restrepo:

> En este campo, el budismo puede aportar al movimiento posthumano una perspectiva práctica, una serie de «tecnologías del yo» (Foucault 2005) o ciertos ejercicios espirituales, que promuevan una vivencia y experiencia encarnada de las nociones de interdependencia o agenciamientos relacionales fundamentales para la perspectiva posthumana. Esta retroalimentación de prácticas y ontologías puede crear un espacio fecundo de diálogo (Restrepo, 2024: párr.16)

La convergencia posthumana con el budismo puede alimentar una ética de la interdependencia, del cuidado multiespecie, de la responsabilidad planetaria. Ambas filosofías configuran una bioética cósmica más allá del sujeto liberal. El budismo tiene excelentes ejercicios espirituales con los cuales poder hacer consciente que la tecnificación sin sabiduría incrementa el sufrimiento (*dukkha*). También puede servir como antídoto ontológico frente al imaginario tecno salvífico y cosificante del transhumanismo. Ayuda a meditar directamente que no hay un dualismo mente-cuerpo (*citta-rūpa*), sino que somos un campo de co-emergencia cosmotécnica (Hui, 2020). En sintonía con el posthumanismo puede considerar el cuerpo como interfaz bio-técnica-planetaria (Hayles, Haraway), y al igual que el tantra pensar que hay una continuidad entre carne, código, entorno.

El budismo aporta su visión de la impermanencia (*anicca*), el respeto por los ciclos de la vida natural, de las cosas y humanos, sin teleologías como las del progreso, que ocultaron los medios de explotación involucrados. Al igual que en el posthumanismo se acepta que no hay un progreso lineal humanista. Que el tiempo es profundo (deep time), las escalas geológicas, evolutivas, tecnológicas son de gran calado y de profundas consecuencias kármicas sino las asumimos con responsabilidad y sabiduría. Aquí aparece una ética común del no-dominio, de responsabilidad por todos los seres, no solo humanos, donde la ética es forma de vida y no una mera norma psicopolítica. En convergencia con una ética posthumana multiespecie, planetaria, no jerárquica, en definitiva, una ética de co-pertenencia ontológica, no de soberanía. Tanto el posthumanismo como el budismo ofrecen una salida práctica a la "hybris" (orgullo desmedido) del humano que creó el antropoceno. El budismo propondría una humildad ontológica, parecida a la "pobreza" de Heidegger. Aceptar nuestra vulnerabilidad y dependencia de bacterias, hongos, algoritmos y climas.

Cómo prácticas propondrían la meditación (*Zazen* o *Vipassana*) que pueden verse como una "tecnología del yo" para experimentar, en tiempo real, la disolución de la barrera humano/mundo.

12.4. El *Bodhisattva* como paradigma de subjetivación posthumana

La figura del Bodhisattva, central en el budismo Mahāyāna, permite pensar una forma de subjetivación que desborda de modo radical el dispositivo humanista del "sujeto" como sustancia autónoma, racional y soberana. Desde el punto de vista ontológico, el Bodhisattva se constituye sobre la base de la doctrina de la vacuidad (*śūnyatā*) y del no-yo (*anātman*): no existe un sí mismo dotado de esencia propia (*svabhāva*), sino únicamente procesos de co-emergencia dependiente (*pratītyasamutpāda*). La identidad no es fundamento, sino efecto provisional de una red de relaciones kármicas, corporales, afectivas, técnicas y cósmicas.

Esta desustancialización del sí encuentra una resonancia estructural en la superación heideggeriana del sujeto moderno. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger afirma que el hombre no es el fundamento del ser, sino el "pastor del ser", el lugar de su despejamiento

(*Lichtung*). El Dasein no es sujeto, sino apertura; no centro ontológico, sino acontecimiento de manifestación (*Ereignis*). De modo análogo, el Bodhisattva no es una entidad auto-idéntica, sino un "nudo de despertar" en el campo relacional de la vacuidad: un claro compasivo donde el sufrimiento y la liberación de los seres se hacen visibles.

Desde el posthumanismo filosófico (Ferrando, Braidotti, Barad), esta ontología relacional se formula como crítica al excepcionalismo humano y al dualismo naturaleza/cultura, mente/cuerpo, humano/no-humano. El sujeto aparece como ensamblaje bio-tecno-eco-semiótico, distribuido y transindividual. La estructura ontológica del Bodhisattva anticipa esta concepción: no hay jerarquía ontológica entre especies, reinos o formas de existencia, sino continuidad y co-pertenencia en un mismo campo de surgimiento.

12.4.1. Subjetivación y práctica espiritual: del ego al voto[455] del bodhisattva

En Foucault, la subjetivación no remite a una esencia, sino a un conjunto de prácticas mediante las cuales el individuo se constituye como sujeto en determinados regímenes de verdad y de poder. El Mahāyāna ofrece una configuración singular de esta problemática: el Bodhisattva no emerge por afirmación de identidad, sino por el voto (*praṇidhāna*). El célebre juramento de no entrar definitivamente en el nirvāṇa mientras subsista un solo ser no liberado instituye una forma de relación consigo en la que la identidad queda subordinada a la responsabilidad ontológica.

Aquí se produce una inversión decisiva del paradigma humanista. Mientras el sujeto moderno se define por la autoconservación, la autonomía y la autorrealización, el Bodhisattva se define por la des-apropiación de sí: su "sí mismo" no le pertenece, está estructuralmente expuesto al sufrimiento de todos los seres. En términos foucaultianos, se trata de una

[455] Para el budismo, contrariamente a lo que se suele creer, el voto no es una imposición externa y vertical que se ejerce desde una autoridad moral o institucional para reprimir las pasiones del ser: ignorancia, apego e ira. Es un refuerzo psíquico-espiritual que contiene *virya* (virtud - energía). Sirve al practicante como soporte para sostener una práctica espiritual exigente.

tecnología de sí que no produce un individuo soberano, sino una subjetividad descentrada, atravesada por la alteridad y por la interdependencia universal.

Desde la perspectiva posthumanista, esta forma de subjetivación puede describirse como trans-especie y trans-antropocéntrica. El campo de responsabilidad del Bodhisattva no se limita a la comunidad humana, sino que se extiende a todos los seres sintientes, y, en una lectura contemporánea, a todos los ensamblajes vulnerables de la tecno-bio-esfera. Se configura así una subjetividad distribuida, cuya consistencia no es identitaria, sino relacional y ética.

12.4.2. Ética y política: compasión y biopolítica

La biopolítica moderna, analizada por Foucault, se articula sobre la gestión y optimización de la vida humana en tanto población. Incluso cuando se presenta bajo formas humanistas, presupone la centralidad ontológica del hombre y su derecho a administrar lo viviente. El Bodhisattva, en cambio, encarna una ética que desactiva esta jerarquía: la compasión (karuṇā) no se dirige prioritariamente al "hombre", sino a todo aquello que participa del sufrimiento y de la impermanencia.

En este sentido, el Bodhisattva puede ser leído como una figura política posthumana: no gobierna, no optimiza, no controla; cuida, acompaña, sostiene el campo de interdependencia. Su praxis no es soberana, sino hospitalaria; no es productivista, sino atenta al carácter frágil y transitorio de toda forma de existencia. Esta ética de la co-pertenencia se aproxima a las formulaciones contemporáneas de una responsabilidad multiespecie y planetaria (Braidotti, Haraway), así como a las críticas posthumanistas del Antropoceno entendido como culminación de la hybris humanista.

12.4.3. Técnicas (espirituales) y *Serenidad*

El poder oculto en la técnica moderna determina la relación del hombre con lo que es.

Heidegger, *Serenidad*.

La diferencia entre el Bodhisattva y el imaginario transhumanista resulta aquí particularmente reveladora. El transhumanismo proyecta una intensificación de la subjetividad moderna: aumento de capacidades, control técnico de la vida, superación de la finitud. El Bodhisattva, por el contrario, se funda en la aceptación radical de la impermanencia y en la renuncia al dominio. Su relación con los medios —incluidos los medios técnicos— está regida por el no-apego (*upādāna*) y por una sabiduría del uso sin apropiación.

Esta actitud encuentra un paralelo profundo en la *Gelassenheit* heideggeriana: el dejar-ser frente al *Gestell*, la renuncia a convertir todo ente en objeto disponible de manipulación. El Bodhisattva puede ser interpretado, desde este ángulo, como una figura de serenidad ontológica que no busca escapar del mundo mediante la técnica, ni redimirlo por la vía del control, sino habitar el samsara como espacio de cuidado y de apertura.

12.4.4. El Bodhisattva como arquetipo posthumano.

En el cruce entre Mahāyāna, Heidegger, Foucault y el posthumanismo filosófico, el Bodhisattva aparece como un paradigma de subjetivación no-humanista, ¿Pero ¿quién es el Bodhisattva? Así como el Arhat -el modelo espiritual de logro en el primer dharmachakra- busca la liberación personal del sufrimiento y el ciclo de renacimientos al alcanzar el nirvana, basándose en las enseñanzas de un Buda, en el Mahayana es el Bodhisattva el que busca la iluminación completa y última para liberar a todos los seres sintientes, impulsado por una compasión bondadosa ilimitada, postergando -incluso- su propio descanso final en el nirvana para continuar ayudando hasta -así lo dicen las enseñanzas sobre la bodhicitta- vaciar el samsara.

Ontológicamente, encarna una existencia sin sustancia (Yo individual), realizando la vacuidad de todos los fenómenos y la relacionalidad codependiente que existe entre ellos. Pueden establecerse resonancias y analogías con el *Dasein* en tanto *claro del ser* y lugar de la *diferencia ontológica*, y con el "sujeto posthumano" como ensamblaje en interdependencia con los otros seres sensibles humanos y no-humanos, naturaleza constituyente y constituida, la tecnogénesis, (que incluyen los yogas y los ejercicios espirituales) y culturas.

Genealógicamente se constituye a través de prácticas disciplinadas (*Lojong*[456] y *paramitas*[457]), que disuelven paulatinamente el aferramiento al ego y producen una forma de "sí mismo" no soberano, pero liberado de los mecanismos condicionantes que forjaron su yoidad anterior, comparable a la deconstrucción de las tecnologías de subjetivación analizadas por Foucault. Se podría decir que el "camino del Bodhisattva" propio del Mahayana, es un camino de des-subjetivación sin, que, por ello, el ser humano quede en un estado de existencia desvencijado, todo lo contrario, la existencia queda en un estado de aperturidad máxima, sereno y alerta a los sufrimientos de los seres y dispuesto a ayudar inmediatamente cuando las circunstancias lo ameriten. Su bondad y compasión se manifiestan espontáneamente, al igual que su sabiduría no-dual, no discriminativa.

Volviendo a los paralelismos y analogías "resonantes", el estado bodhisátvico lo podemos relacionar, sin descuidar las sutiles diferencias que puede haber entre las experiencias, los distintos lenguajes empleados y contextos históricos de surgimiento, con el "pensar del Ser" en Heidegger y el estado de espontánea liberalidad ontológica de místicos occidentales como Angelus Silesio. Para ello, paso la palabra a Mónica Cavallé cuando en su monumental obra *La Sabiduría de la No-dualidad*, explica:

> El pensamiento esencial (...) no equivale al pensamiento metafísico, al pensar del filósofo (...) contraposición que Heidegger expresa con la divergencia existente entre el principio de razón leibniziano: "nada es sin razón" y la expresión del poeta-místico Angelo Silencio: "La rosa es sin porqué". La filosofía busca causas, porqués, razones y fundamentos; busca al Ser

[456] *Lojong* significa "entrenamiento mental", el cual consiste en prácticas progresivas, -meditativas y analíticas-, que van llevando al practicante a un entendimiento claro sobre sus condicionamientos cognitivos y emocionales y la necesidad de liberarse de ello por medio de la unión de las Dos verdades.

[457] Las *paramitas* son prácticas espirituales que conducen al candidato a ser un Bodhisattva por seis o diez pasos o *bhumis* hasta alcanzar la sabiduría de un Buda. Las más conocidas son: la generosidad (*Dāna*), la paciencia (*Kṣānti*), la disciplina ética (*Śīla*), el esfuerzo entusiasta (Vīrya), la concentración meditativa (Dhyāna), y la sabiduría de la vacuidad (Prajñā).

> como causa. La ciencia y la filosofía (...) persiguen el "porqué" (*Warum*) del ente. El pensar *del* Ser (*Seinsdenken*), por el contrario, no busca el Ser, porque piensa desde él. Y puesto que el Ser no tiene razón o fundamento (*Grund*), ya que Él mismo es el fundamento, puesto que es sin-razón (Ab-Grund), "y ya no hay *razón* de la razón"[458], el pensar *del* Ser es pensar que piensa lo sin porqué, pensar que piensa desde lo sin-porqué y pensar que, a su vez, no tiene porqué. Acontece *porque sí*, como donación y expresión gratuita del mismo Ser, como parte de su Acontecer incausado -incausado y libre, pues no remite a nada diverso de Sí-. (Cavallé, 2008: 326 -327)

Éticamente, inaugura una responsabilidad que desborda la especie humana y se extiende a la totalidad de lo viviente y lo vulnerable. Técnicamente, se sitúa en una lógica de no-dominio que contrasta con la metafísica transhumanista del aumento y del control.

Puede afirmarse, en consecuencia, que el Bodhisattva representa una figura premoderna de lo que hoy se intenta pensar bajo el nombre de posthumanismo filosófico: una subjetividad sin centralidad ontológica, sin privilegio antropológico y sin pretensión de soberanía, que no reclaman ninguna excepcionalidad[459] humana entre las especies, definida no por la identidad, sino por la co-pertenencia y el cuidado del acontecer del ser.

Formulado en términos heideggerianos, el Bodhisattva no es sujeto, sino claro compasivo del acontecer. En términos foucaultianos, no es individuo soberano, sino efecto de una práctica de sí que desactiva el dispositivo humanista para abrirse hacia una estética de la existencia sensible. En términos del posthumanismo filosófico, no es "hombre", ni "máquina", ni "superhombre", sino nodo relacional de responsabilidad ontológica en un mundo más-que-humano.

Podríamos hipotetizar que el "Pastor del Ser" de Heidegger es la versión secular y filosófica del Bodhisattva budista. Ambos han renunciado a la soberanía del "Yo" para ponerse al servicio de la apertura de la vida (o del Ser). El posthumanismo simplemente añade la capa necesaria de nuestra era, que ese servicio también incluye a los algoritmos, a los animales no humanos y a la materia "vibrante"[460].

---

[458] Expresión del Maestro Eckhart, comentario al Prólogo de san Juan, 35

[459] En este punto nos remitimos al libro, *El fin de la excepción humana* de Jean-Marie Schaeffer, FCE, 2019.

[460] Jane Bennett, *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Caja Negra, 2022

El Bodhisattva posthumano hace el voto de salvar a *todos* los seres sintientes, no solo a los humanos. Esto prefigura una ética multiespecie. Desde su ética Posthumanista reconoce que no somos superiores a los animales ni estamos separados del medio ambiente (biosfera), lo que implica que la ética se expande a otros dominios o regiones ónticas. Esto se traduce en un ecologismo profundo o antiespecismo. Practicar la compasión budista hoy implicaría tratar a los sistemas ecológicos y a los animales no humanos con la misma consideración moral que a los humanos, una exigencia central del posthumanismo crítico.

Retomando la relación con la tecnología, el posthumanismo sugiere que la cognición no ocurre solo en el cerebro, sino que se extiende a nuestras herramientas[461] (celulares, IA, cuadernos) y estas, a su vez, se inscriben en una red más amplia que involucra el trabajo humano (a veces bajo formas de explotación infra humanas), los recursos naturales explotados, los efectos invernaderos, el desplazamiento y extinción de especies, etc., como los beneficios que también generan en la cura de enfermedades, soluciones innovadoras a problemas ecológicos, restitución de suelos, granjas sustentables y energías limpias.

El budismo, particularmente en sus vertientes fenomenológicas, analiza la mente como un sexto sentido que interactúa con objetos físicos y mentales. No hay un rechazo a la "artificialidad" porque, desde la vacuidad, un chip de silicio no es ontológicamente más "falso" o "separado" del universo que una neurona biológica. Una aproximación budista-posthumanista a la tecnología no sería tecnofóbica ni tecnofílica, sino atenta, y cuidadosa de sus usos, sin caer en dependencias alienantes, ni rechazos luditas.

Esta actitud nos trae a la memoria inmediata la conferencia de Heidegger, *Serenidad* (*Gelassenheit*) presentada el 30 de octubre de 1955 en Messkirch, donde el filósofo propone una doble actitud, un *sí* a la tecnología cuando del uso de aparatos técnicos sean necesarios

[461] Antes de que el posthumanismo hiciera alarde de su relectura de las tecnologías como extensiones del hombre, Marshall MacLuhan en los años 60s, ya había planteado esta tesis. McLuhan definió las tecnologías como prolongaciones o extensiones de nuestro cuerpo, sentidos y sistema nervioso. Sostuvo que estas extensiones moldean la percepción humana, cambiando nuestra forma de pensar y comportarnos, resumiendo su impacto en que "el medio es el mensaje". Sin embargo, en los análisis machluhianos seguía presente un antropocentrismo porque el concepto de herramienta que usaba estaba siempre en dirección de doble vía con el ser humano. Así mismo, hay un antropocentrismo en el determinismo unidimensional que la tecnología ejerce sobre nuestros cuerpos y sentidos, sin abarcar al resto de seres y relaciones materiales. Su enfoque centra la evolución tecnológica en la amplificación de las capacidades cognitivas y físicas del ser humano. Sin embargo, hay que decir que Marshall MacLuhan es un pionero en la visión ecológica de los medios.

para la gestión de la vida cotidiana, y un *no* a la tecnología cuando la tecnología absorba nuestra esencia, la obnubile, manteniéndonos desprendidos y alejados de ella, centrándonos en burbujas de consumo obsesivo que no hacen sino abortar el sentido profundo del ser:

> Sin darnos cuenta (...) nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos. Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir *sí* al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles *no* en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, desbaste nuestra esencia. (Heidegger, 1989: 26).

El budismo por su parte se haría las siguientes preguntas: ¿Esta herramienta tecnológica reduce o aumenta el sufrimiento? ¿Fomenta la ilusión del ego o ayuda a la interconexión? ¿Potencian el dominio sobre otros seres y la naturaleza o ayudan a liberarlos y *dejarlos libres* en sus entornos naturales? ¿Tiene la tecnología la capacidad de *dejar al ente libre en lo libre*? O ¿es un mito ideológico de la modernidad que eso de que la técnica nos hará libres como creyeron por igual marxistas y liberales? Con la proclama moderna de que las máquinas nos liberarían del trabajo forzado, ¿no surgieron con las nuevas tecnologías algorítmicas otros poderes ocultos que demandan más esfuerzos, secuestran nuestra atención, y perjudican nuestras capacidades cognitivas, mientras más invisiblemente se imponen en nuestros hábitos cotidianos?

12.4.5. Subjetivación y subjetividad posthumana budista

Sí en Michel Foucault el *dispositivo* designa el entramado heterogéneo de prácticas, discursos, técnicas y saberes que producen formas históricas de subjetividad y sujeción, y si en Martin Heidegger la modernidad se caracteriza por la consolidación del sujeto como fundamento representacional del ente, y fundamento metafísico del dominio técnico del planeta, entonces una subjetivación posthumana budista implica la desactivación de ese eje ontológico. No se trata simplemente de una "espiritualidad alternativa", sino de una reconfiguración estructural del campo de emergencia del sí mismo.

Podemos definir el dispositivo de subjetivación posthumana budista entonces, como el conjunto dinámico de prácticas contemplativas, matrices ontológicas relacionales, configuraciones tecnológicas y disposiciones ético-compasivas que producen un modo de subjetividad no sustancial, descentralizado y co-originado. Esto implica una ruptura más radical que la crítica moderna al alma antigua, pues no se trata de sustituir el alma por la conciencia trascendental o empírica, sino de disolver la ficción de un centro permanente.

Aquí el budismo ofrece una ontología de la subjetivación plenamente compatible con la relacionalidad posthumana: no hay entidad aislada, sólo procesos interdependientes. El dispositivo budista desplaza la epistemología representacional hacia un modo de conocimiento que no es apropiación de objetos por un sujeto, sino transformación del modo de aparecer del mundo.

Una subjetividad posthumana inspirada en el budismo o francamente budista supondría primero una triple ruptura: primero con el sujeto sustancial moderno que psíquicamente se auto representa autónomo (no auténtico), autocentrado, fundado en la conciencia representacional y discursiva. En segundo lugar, con la filosofía humanista antropocéntrica que obliga al sujeto a considerarse o verse como el centro ontológico del universo investido de un valor excepcional. Y, en tercer lugar, una ruptura con la metafísica de la identidad estable, donde hay un sentimiento del Yo como siendo un núcleo sólido y persistente.

A diferencia del transhumanismo, que conserva el sujeto optimizador, la subjetivación budista y posthumana no concibe la tecnología como extensión del dominio humano, lo cual implica una crítica implícita al *Gestell*: la técnica no debe organizar el mundo como reserva disponible, sino como campo de co-emergencias fruto del trabajo mancomunado de los seres sintientes con los aportes de una naturaleza en constante transformación vital.

La compasión es consecuencia ontológica de la interdependencia. Si no hay yo sustancial, tampoco hay alteridad radical separada. La subjetividad posthumana budista no

es una identidad ampliada, sino una desidentificación lúcida que reconoce su vacuidad constitutiva y habita el entramado técnico-biológico como campo de co-responsabilidad.

Desde la experiencia meditativa de la ausencia de un yo sustancial (*anātman*), el "sujeto" posthumano se "auto reconoce" como una designación o etiqueta discursiva - conceptual que se aplica sobre un conjunto de agregados (*skandhas*) psicofísicos, es decir, sobre su cuerpo viviente y vibrante, donde surge en una red de interdependencias (pratītyasamutpāda). Esto produce una ontología no sustancial, relacional y procesual.

Más fuerte que la tesis posthumana de las ontologías relacionales, el budismo afirma que no solo somos relacionales, sino que no somos *nada* fuera de la relacionalidad. Así, la subjetividad no es entidad, sino evento, no es un "sujeto" sino un claro aconteciente. En clave budista, sería un flujo interdependiente sin núcleo.

Expresado en terminología posthumanista la subjetividad posthumana hace del Yo un nudo de relaciones biológicas, técnicas, simbólicas y cósmicas. Asumir la co-implicación con todos los seres desde una compasión no moralista, sino como la consecuencia ontológica de la interdependencia.

En términos éticos, la subjetividad posthumana de corte budista no busca ampliar el Yo, sino practicar continuamente las técnicas que disuelven la ilusión de un yo central y separado. Entiende las tecnologías espirituales y las seculares como parte del entramado dependiente, no como un instrumento de supremacía sobre los demás seres.

Retomando los aportes heideggerianos, una subjetividad posthumana y budista está abierta y disponible afectivamente al desocultamiento del ser que no puede sino acontecer en la red de interdependencias que es el mundo resonante. Así, la liberación del sufrimiento implica una transformación del modo de habitar el claro, de habitar la Tierra. Pugna por ayudar a construir otros modos de habitar técnico-planetario.

No es ni tecno-fóbica, ni tecno-fílica. Reconoce la importancia de nuestra tecnogénesis como humanos y como especie, pero reconociendo, a la vez, que esa tecnogénesis siempre fue en interdependencia con la naturaleza, a pesar, de que históricamente se ejercieron fuerzas colonizadoras y voluntades de dominio, en dichos progresos técnicos. Tomando la propuesta de Yuk Hui la subjetividad posthumana es plural cosmológica y técnica.

Si tuviéramos, por último, que sintetizar la subjetividad posthumana budista diríamos que es una configuración dinámica de interdependencias biológicas, técnicas y simbólicas que, al reconocer su vacuidad constitutiva, abandona la ficción del sujeto sustancial y se despliega como acontecimiento compasivo en una red relaciones que se ha vuelto altamente significativa y resonante.

1. Conclusiones.

Lo que es necesario, no es imitarme, sino que cada uno haga sus propias preguntas. No existe ningún interés de seguir a Heidegger. Es necesario, o bien prolongar mi problemática en otras direcciones o bien contradecirme

Entrevista a Heidegger,
L'Express, 1969

Que esto «siga sucediendo», es la catástrofe.
W. Benjamín, El libro de los pasajes.

Hemos querido prolongar -en la medida de nuestras posibilidades- la problemática que apasionó a Heidegger (quien nunca dejó de preguntar por el "sentido" y la "verdad del ser") a través de nuestra propia pregunta: la que se interroga por la crisis (y sus consecuencias socioculturales) del dispositivo de subjetivación humanista y cómo de esta crisis se proyectan las preguntas sobre las "ontologías de la subjetivación" que se proponen como alternativas: la subjetivación transhumanista y una subjetivación posthumana.

Proseguir la indagación heideggeriana en otras direcciones significa, entonces, ir por direcciones que nos fueron surgiendo a lo largo del estudio realizado. Vectores de investigación que, siguiendo la perspectiva heideggeriana, emergieron, para nosotros, como consecuencia misma del "olvido del olvido del ser". Pues, cada vez que se nos hace más patente el modo en que la cibernética va consumando el fin de la filosofía, el "sentido de la vida" que ofreció por siglos el humanismo (antropocéntrico) se va, a su vez, esfumando en un nihilismo subjetivo y cultural expresado en una diáspora de mentalidades cuyo arco va desde posturas neoconservadoras a otras apocalípticas, desde posiciones tecno-fascinadas y transhumanistas hasta las que plantean una "salida" posthumana.

Planteamos la tesis de que la postura posthumana se encuentra o debería encontrarse -usando una terminología budista- en una Vía Media, que, reconociendo el devenir de la

historia del humanismo en el transhumanismo, se propone como mediación relacional con lo que estos movimientos dejaron afuera para constituirse, para de ahí proponer nuevas formas de pensar (epistemologías) y de ser (ontologías) en un mundo plenamente tecnificado.

Sin embargo, antes de ser una propuesta filosófica válida o en el mismo movimiento de proponerse como una alternativa filosófica y práctica, el posthumanismo debe realizar una crítica radical a la visión del mundo que triunfa con la cibernética y que ha dejado indelebles huellas en la "subjetividad de la época[462]".

Pero del análisis posthumano sobre la cibernética han surgido, paradójicamente, otras vías, otros caminos, nuevas figuras del pensar que, liberadas del peso de la metafísica, están abriendo nuevos horizontes y desarrollando nuevas oportunidades para un saber y un hacer "menos tonto[463]" sobre la condición humana y del mundo, un "saber - hacer" que sepa lidiar con el impasse estructural que somos los seres humanos, habitados como estamos por la diferencia ontológica que, a la vez que nos desborda, nos acoge y conmueve para humanizarnos. Si no aprovechamos las oportunidades que surgen en medio de los riesgos propios de nuestra época, terminaremos cayendo repetidamente en esa actitud subjetiva de resignación y pasividad, que Nietzsche denominaba con cierto desdén como "mentalidad de rebaño". En gran medida, esta mentalidad es responsable de la situación actual. Como lo escribió Walter Benjamín, "*Que esto «siga sucediendo», es la catástrofe*" (Benjamín, 2021).

[462] El psicoanálisis lacaniano -interlocutor contencioso pero valioso para de la filosofía contemporánea- refiere a la subjetividad de la época al discurso social, político y cultural dominante de una época (el "discurso del amo" diría Lacan) que moldea la forma en que los individuos se construyen a sí mismos, identifican sus deseos y experimentan sus síntomas. Un discurso que no es universal, sino histórico. Cada época es diferente y le corresponde una "subjetividad" o modo de ser-en-el-mundo. Sin embargo, no debemos confundir la Subjetividad (con mayúsculas) de la época con la subjetividad de cada individuo, que si bien se teje en función de aquella, no deja de tener una singularidad en tensión con su ser-sujeto.

[463] Nuevamente apelamos a otro *dictum* lacaniano. Un "pensar menos tonto" quiere decir, un pensar que ha superado el narcisismo, las ilusiones imaginarias de completud y la dependencia del discurso del Otro (sociedad, normas) para aceptar -en cambio- la falta estructural, la castración y la singularidad del deseo humano. Se trata de un decir más *real* (que toca lo "real"), que rompe con las habladurías y la mística mal entendida (en especial con los cantos de sirenas que representó el *New Age* a finales del siglo XX). No podemos dejar de hacer resonar esta frase de Lacan con los modos de ser de la impropiedad / propiedad de la existencia en Heidegger.

En este punto nos permitimos traer una cita del libro de Vilma Coccoz, *Lo que Lacan sabía* (2013), sobre lo que el psicoanalista francés Jacques Lacan pensaba al respecto de esta "catástrofe" subjetiva:

> A Lacan le llamaba la atención por qué los hombres se abandonan hasta ser presa de los espejismos, de los anzuelos, por los cuales su vida se desperdicia en búsquedas vanas: "... ¿cómo es posible que esos vecinos, buenos y simples, que fueron arrojados a este asunto que la tradición nombró de diversas maneras, entre ellas existencia, (...) cuyo defecto sigue siendo para nosotros lo más probado, cómo es posible que estos hombres, soportados todos de cierto saber o soportados por éste (...), se abandonen hasta ser presas de la captura de esos espejismos por los que su vida, al desperdiciar la oportunidad, deja escapar su esencia, (...) por lo que su ser, en el mejor de los casos, no alcanza más que esa pizca de realidad que sólo se afirma por haber sido siempre decepcionada? Eso es lo que me ofrece mi experiencia"[464] (Vilma Coccoz, 2013: 19 - 20)

El contenido de la conferencia -dirigida a un público católico- trataba sobre la "ética del psicoanálisis" y la diferencia con la ética religiosa. En ella podemos notar la impresión que los pacientes dejaron en el psicoanalista. Contando sus novelas familiares -como las llamaba Freud- contando sus historias de apegos y odios, los pacientes revelaban el estado de "caída" que padecían. La "pasión por la ignorancia" era la constante y el sufrimiento derivado de ello, el síntoma. Cuando Lacan expone su sentir reflexivo sobre este estado de cosas humanas, demasiado humanas, llama poderosamente nuestra atención el uso implícito que hace de términos o ideas heideggerianas, como el estar "arrojado" a una existencia mundana, o la "caída" o captura subjetiva en las "habladurías", las cuales velan con sus espejismos la oportunidad de saber acerca de su esencia engañosa.

Efectivamente al *Dasein* le cuesta activar la capacidad que tiene de decidir sobre el valor de su existencia, de apropiarse significativamente de ella, que le falta o carece de la capacidad de "despertar" a su verdadera condición de arrojado *desde* el *ser* que *es* y al cual está abierto. La esencia del Dasein consiste en su existencia. Sin embargo, el ser humano se muestra débil -ontológica y subjetivamente hablando- a la hora de poder afianzarse en el acto de la resolución, de decidirse libremente a ser sí mismo. Recordemos que para el Heidegger de *Ser y Tiempo*, la resolución…

[464] Citado en *Lo que Lacan sabía*, de Vilma Coccoz, 2013.

> "... libra al Dasein del tráfico de las curiosidades del mundo cotidiano y lo conduce hasta su ser posible más propio. Frente a la irresolución de lo Uno (*Man*), la resolución permite poner fin a la dictadura de la esfera pública y proyectar la existencia hacia el horizonte de la propia muerte como posibilidad última (...) La resolución, por tanto, implica la asunción de la existencia propia en su finitud esencial (Escudero, 2009: 76)

Desde el humanismo más genuino se ha intentado que el ser humano "despierte" a su esencia más propia. Aunque los métodos y técnicas utilizados no hayan sido siempre los más adecuados, el objetivo nunca dejó de ser el dominio sobre las pasiones del ser. Y aquí viene otra gran referencia semioculta, -a parte de la de Heidegger-, en la obra de Lacan: el budismo Zen. Para Lacan hay tres pasiones que definen al ser humano: la pasión de la *ignorancia*, la pasión del *amor / deseo* y la pasión del *odio*. Son los mismos tres "venenos" de la mente samsárica que enseña el budismo desde hace dos milenios.

La "pasión de la ignorancia" en Jacques Lacan se refiere a la resistencia inconsciente y al rechazo activo del sujeto a saber sobre la verdad de su propio deseo, su historia más íntima y la falta constitutiva en su ser. Para el budismo, la ignorancia de la que se trata es la de no poder reconocer -debido a las propensiones kármicas que la velan (*lethe*)- la naturaleza última de la mente, su vacuidad inherente. Por ello, el ser humano se encuentra atrapado en su identidad egocéntrica, girando inconsciente y eternamente en la rueda de la existencia.

Tanto en Lacan como en el budismo la ignorancia y el papel del deseo es clave. En Lacan se trata de la ignorancia instalada en la resistencia inconsciente de *no querer saber nada* de la causa del propio deseo. La debilidad mental está en que la capacidad de respuesta del sujeto se encuentra bloqueada por el mismo lenguaje que lo habita. El lenguaje representacional en el que todos estamos constituidos como sujetos parlantes vuelve "débil" al sujeto para abordar lo real, la *Cosa* de su existencia, es decir, lo inefable de la vida arrojada al mundo. Por otro lado, lo que Lacan llama la no - relación sexual, es decir, la imposible complementariedad entre los sexos le queda al sujeto velada bajo la fantasía de la complementariedad. Para Lacan no hay ni unión, ni fusión, entre los sexos, sino diferencias irreductibles, ante lo cual el sujeto erige la fantasía encubridora, por ejemplo, de buscar la "media naranja" como complemento que puede suplir la falta en ser.

Mientras que en Lacan se trata de explorar la verdad (inconsciente) que el deseo oculta[465], en el budismo se trata de eliminar de raíz el deseo, pero no hablando de lo que no funciona en la vida, sino suspendiendo el discurso representacional en la meditación silente que intuye la vacuidad de ese Yo parlante. El deseo / apego es en el budismo una ilusión de la que hay que despertar si no queremos afirmar la dualidad y confirma el sufrimiento.

2. La fraternidad de un decir (ahora con el budismo)

El psicoanalista y teórico crítico de la (post) modernidad capitalista, Jorge Alemán, basándose en Jacques Lacan, define "la fraternidad de un decir" como la afinidad que hay entre el psicoanálisis y la filosofía de Martin Heidegger. Para el pensador argentino esa fraternidad está centrada en que ambos autores piensan la verdad como desocultamiento (*Aletheia*) frente al ocultamiento del Ser o como verdad enunciada desde el inconsciente en una palabra que acontece como rectificación subjetiva. Para Alemán, ambos (Heidegger y Lacan) coinciden en escuchar el lenguaje y la verdad más allá de la lógica de la técnica.

La fraternidad radica en que ambos discursos, a su manera, trabajan sobre la verdad que se oculta y des oculta, similar al funcionamiento del inconsciente y el "saber no sabido" que anida en el discurso del sujeto. Alemán vincula esta fraternidad con la etapa de Lacan donde el fin del análisis se entiende como la "subjetivación de la muerte" o el "eres eso", una forma de autenticidad que resuena con el *Dasein* heideggeriano. Lacan reconoce esta cercanía con Heidegger y propone que el psicoanálisis escribe la "página ausente" en la filosofía heideggeriana, completándola respecto al sujeto del inconsciente. Por lo tanto, esta noción subraya que el psicoanálisis lacaniano no rechaza la filosofía, sino que se fraterna con ella en el "decir" que hace lugar al Ser.

[465] El deseo es la estructura misma que nos constituye como sujetos hablantes. A diferencia del hambre o la sed, el deseo humano nace de nuestra entrada en el lenguaje y nunca puede ser completamente satisfecho. El factor deseante del sujeto oculta, sin embargo, el agujero (objeto a) que lo moviliza: la falta en ser.

Retomando las resonancias de esta fraternidad en el decir de la verdad[466] concluimos que hay otras fraternidades, menos evidentes en el discurso, pero no por ello, menos efectiva para el pensamiento. La fraternidad de un decir entre el posthumanismo y el budismo, que en clave heideggeriana, pero también en clave foucaultiana, e incluso lacaniana[467], nos han acercado a pensar las ontologías de la subjetivación en una era donde la Inteligencia Artificial, los sistemas automatizados de información, la gobernanza algorítmica, la amenaza de una guerra total entre potencias, y la crisis ambiental enmarcan y amenazan nuestras posibilidades de ser de otros modos en el mundo.

El diálogo que entablamos (desde el *pensar del ser* de Heidegger) con el posthumanismo filosófico y la tradición viva del budismo, responde a esa necesidad de despertar, de salir de la obnubilación individual y colectiva en la que nos encontramos por debilidad mental[468]. A partir de la lectura que hemos hecho de Heidegger y usando el síntoma cultural de una crisis de subjetivación, nos sentimos convocados a explorar, a mirar, si ese "otro inicio", ese "otro pensar" que el filósofo de Selva Negra tanto nos exhortó a empezar, está presente o no en el posthumanismo filosófico.

Dicho lo cual, nos preguntamos en estas conclusiones: ¿y si ese "otro inicio" hace siglos que empezó con el Dharma budista porque, -como lo dice Francesca Ferrando-, siempre hemos sido posthumanos? El diálogo que entablamos con el budismo de la Vía Media, de la no dualidad y de la vacuidad plena, demuestran que ya hemos sido antes genuinamente post antropocéntricos y sensibles a la relacionalidad del mundo y de la vida. Que ya hemos sido post dualistas y sensibles a otras formas de conocimiento, donde la razón sólo ejecuta su papel de ser una barca que cruza el río de la existencia, pero que una vez

---

[466] Nos remitimos al ensayo de Farías Rivas, R. *No veo más que a Heidegger y Lacan. Comentario a la distinción entre filosofía y espiritualidad en la hermenéutica del sujeto de Michel Foucault, 2017*.

[467] Si bien no hemos incluído a Lacan expresamente en nuestras reflexiones, lo hemos aludido en estas conclusiones sólo para dar cuenta lo que el psicoanálisis revela de la subjetividad actual y que se encuentra en sintonía con el diagnóstico que hemos hecho desde la introducción. Otra cosa será la de pensar si entre el psicoanálisis y el posthumanismo hay concordancias ontológicas, sobre todo, cuando para el psicoanálisis la excepcionalidad humana -que el posthumanismo rechaza- es una condición necesaria de su trabajo clínico.

[468] No está demás advertir que la debilidad mental del sujeto contemporáneo no se debe exclusivamente a un error cognitivo o a la mala fe sartreana, sino que está "ignorancia" está articulada con la realidad social, los consumos hedonistas de carácter libidinal y unas condiciones políticas y culturales que alimentan el estado de posverdad en la que nos encontramos.

cruzado, ya no es necesario seguir cargándola[469]. Que hemos sido postmetafísicos al reconocer la multidimensionalidad del *acontecer* de los fenómenos sin estrecharlos necesariamente en abstracciones ni jerarquías ónticas con sus ordenamientos categoriales y calculantes. Que la compasión verdadera sólo acontece cuando hemos superado el aferramiento a un Yo, y sin la cual no es posible abrirse genuinamente a la relacionalidad del mundo.

Por otro lado, y no menos importante, no podemos ni debemos confundir el deslumbramiento "devocional" por la técnica con el preguntar sincero y genuino que interroga por su esencia. Si el «preguntar es la devoción del pensamiento» (Heidegger), no debemos claudicar a mantener viva su energía aparturante. Si el antropoceno marcó un hito histórico y un límite ético en el hacer técnico-industrial del hombre sobre la tierra, y la crisis del humanismo, -entendido como una crisis del dispositivo humanista de subjetivación-, marcó no solo el fin del antropocentrismo, sino también, la pérdida y el amor por el lenguaje, por las palabras reveladoras, quedando disminuida nuestra capacidad de metaforizar el misterio incalculable[470], el decir de lo indecible en el decir poético. Rememorando el posthumanismo en el que siempre hemos estado como humanidad despierta[471] y con el posthumano que nos toca ser en el futuro, -tecnologías transhumanistas mediante-, esperamos recuperar lo que siempre hemos sido pero que simple y trágicamente hemos olvidado.

---

[469] La enseñanza budista de la barcaza (o balsa) que cruza el río de la existencia se encuentra principalmente en el Majjhima Nikaya, específicamente en el Alagaddupama Sutta (Discurso sobre la comparación de la serpiente). Esta parábola, impartida por Buda, ilustra que sus enseñanzas son un medio para alcanzar el nirvana (la otra orilla), no para aferrarse a ellas una vez alcanzada la iluminación.

[470] Acaba de ser publicado un libro con un título provocador: *Cálculo de metáforas*, de Lluís Nacenta (2025). Trata de entender la Inteligencia Artificial como una ciencia estricta que sintetiza la literatura y la matemática, y esto en la medida en que los grandes modelos lingüísticos de la IA han construido una correspondencia entre los lenguajes matemáticos y literarios. Por lo tanto, la IA calcula literalmente las metáforas.

[471] Cuando decimos "humanidad despierta" no nos estamos refiriendo -obviamente- al estado común y corriente de habladurías en el que siempre se encuentra la humanidad, sino a los momentos históricos de excelsitud que la humanidad ha logrado despertar a través de sus sabios, y que curiosamente se ha dado en lo que Karl Jaspers (2012) denominó "la era axial". En esta época (800-200 a.C.) vivieron figuras como Confucio y Lao Tsé (China), Buda y los autores de los Upanishads (India), Zaratustra (Irán), los profetas hebreos (Israel) y filósofos presocráticos/Sócrates (Grecia).

2.1. Lo que el posthumanismo debe cuidar para no volverse woke[472].

El posthumanismo es una corriente filosófica que media y cuida la relacionalidad no esencialista de los ensamblajes que conforman los humanos, los animales no - humanos, la naturaleza, y los objetos o sistemas técnicos. Para Ferrando es una ola regeneradora del pensamiento crítico, una revisión radical de las normas sociales y los hábitos existenciales (Ferrando, 2023: 307). En esa ontología relacional que contiene el posthumanismo filosófico, ya podemos ser posthumanos, no hay que esperar al futuro como sucede con el transhumanismo.

Para el posthumanismo las fronteras entre la naturaleza y la cultura son porosas y dinámicas. Lo mismo sucede con los conceptos y las teorías posthumanas, que no buscan una racionalidad estricta sino una *hermeneusis* significativa, donde lo que aparece inasimilable para una razón categorial pueda acontecer por otras vías, sean corpóreas o espirituales. A nivel pragmático los posthumanistas buscan romper con prácticas cosificadas y jerarquizadas para dar acceso -con respeto y cuidado- a la diferencia cultural e incluso a un multiverso donde una pluralidad de mundos no sólo es posible sino una probabilidad cosmológica certificada[473]. Sin embargo, esta permeabilidad existencial y maleabilidad óntica - ontológica que el posthumanismo defiende debe cuidarse de no resbalar hacia deformaciones "psicóticas" que imposibilitan el mismo pensamiento meditativo que necesita para constituirse[474].

---

[472] Aunque antes era una postura positiva de empatía, hoy es un término polarizado usado tanto para describir el activismo progresista como para criticar la corrección política extrema. Originalmente este término indicaba una reivindicación, una lucha por la justicia social, pero actualmente es un término usado a menudo de manera despectiva por sectores conservadores para criticar la "cultura de la cancelación" o una supuesta superioridad moral. Mientras defensores lo ven como un progreso social necesario, muchos críticos -incluyendo filósofos de izquierda como Zizek- argumentan que puede derivar en la imposición de ideas o la limitación de la libertad de expresión. Aunque se identifica como progresista, argumenta que el enfoque *woke* en la identidad es una distracción superficial que no ataca la raíz de los problemas económicos y de clase, siendo a menudo asimilado por el capitalismo.

[473] En la cosmología budista tradicional se afirma que el Buda al alcanzar la iluminación pudo vislumbrar en un solo acto intuitivo - cognitivo una miríada de mundos, muchos de ellos habitados, con sus sistemas planetarios y sus estrellas de referencia. Ver: Dalai Lama (2021), Jamgön Kongtrul Lodrö Taye (2003),

[474] En este punto nos estamos refiriendo al apresuramiento de algunos autores de calificar como "posthumanos" a los therians, individuos -la mayoría jóvenes de la generación Z- que creen ser animales o que se identifican con ellos, en vez de considerarse como humanos cabales. Si bien el tema de las hibridaciones zoomorfas que hubieron en la antigüedad es fascinante, -desde la famosa estatuilla del "hombre león" cuya antigüedad es de aproximadamente 32.000 años, pasando por los guerreros mayas que empleaban atuendos animales para

El valor de una consciencia ampliada, alerta y sensible al acontecer del ser no significa que todo sea válido para ella. Antes de devenir posthumanos debemos reflexionar acerca de nuestro lugar en el proceso material, dinámico y sensible que es la existencia. Ferrando nos indica que para hacer esto debemos hacernos conscientes de nuestros prejuicios y privilegios implícitos y explícitos, en cuanto que solo estos pueden limitar nuestra percepción existencial. Que para reintroducirnos a nuestro lugar como redes abiertas debemos pasar por un proceso de deconstrucción radical de nuestras identidades cerradas, incluyendo la identidad humana (Ferrando, 2023). Pero cuidado, repensar nuestra identidad humana a partir de una deconstrucción de esa misma identidad, no significa que abandonemos nuestra condición absolutamente, sino que abandonamos una "postura antropocéntrica" que se considera universal y suprema, a favor de un perspectivismo situado, donde en vez de un multiculturalismo categórico se sostenga un pluralismo diverso, donde lo humano se convierte en humanos, distintos y aun así, emparentados.

2.2. Lo que el budismo debe tomar en cuenta de los tiempos posthumanos.

Muchos maestros budistas, desde el Dalai Lama a Thich Nhat Hanh, han enfatizado que la esencia de las enseñanzas budistas no se encuentra en las formas culturales que las han expresado. Aunque haya un budismo indio, otro japonés, o tibetano, e incluso, un budismo occidental, ninguno de ellos es diferentes en su esencia dhármica. Lo que los diferencia son las formas rituales externas, los términos que emplean desde sus respectivos lenguajes, sus arquitecturas o vestimentas. Nada de eso afecta a la enseñanza que Buda dio, basada en los tres giros del dharma. Si la transmisión es genuina, ni los comentarios hechos por los maestros de todos los tiempos, la afectan, aunque sí los modos de interpretarla, pues en el budismo el debate es una condición metodológica del aprendizaje.

---

adquirir el valor y la fuerza de los leopardos, las águilas, y los lobos, o de aquellos chamanes del amazonas o de las planicies de Mongolia que ven por el "ojo de las aves"-, e indica que ya desde antiguo éramos "posthumanos", eso no significa que esta tendencia, aparentemente de moda, alimentada por las redes sociales, sean genuinos ejemplos de existencias posthumanas. Estos casos pendulean entre las psicosis ordinarias que el psicoanálisis estudia, y la simple estulticia de humanos inmaduros que no tienen los recursos simbólicos de expresión, ni cómo cubrir con ingenio creativo verdadero el vacío de unas vidas anodinas, y que hemos llamado en esta tesis justamente como una crisis de la subjetivación humanista. Uno de los síntomas más notables de esta crisis es la endeblez psíquica que presenta la constitución de la identidad.

Sin embargo, a pesar de la autenticidad que las enseñanzas tienen y que han sido transmitidas de generación en generación, ellas deben ser expuestas y expresadas según la época, la cultura, y la idiosincrasia de sus públicos. En relación con Occidente, el budismo entró mediado por las sectas esotéricas de la teosofía a principios de siglo XX, por la contracultura de los *hippies* en los años sesenta, por el arte de los escritores *beat* en los setenta, por la ciencia de la mente a finales del siglo XX, y por la filosofía modernas que va desde Schopenhauer y Nietzsche hasta llegar a Heidegger y el actual posthumanismo. Como lo manifiesta Frédéric Lenoir en su obra *El Budismo en Occidente* (2000):

> Progresivamente, se me ha puesto de manifiesto que el budismo se "infiltró" en Occidente a partir de comienzos del siglo XIX en oleadas sucesivas, en momentos precisos que correspondían por una parte a un fuerte avance de la modernidad técnico - científica y del proceso de secularización; y por otra parte a un despertar religioso o a un regreso del pensamiento mágico multiforme, como reacción, precisamente, a ese empuje modernizador (Lenoir, 2000: 19)

Dichas oleadas respondieron a un momento dado de la cultura occidental, y por lo cual el budismo dialogó con el lenguaje de los teósofos, de los escritores, de los artistas, de los científicos y de los filósofos. Enseñó usando la lógica racional, y llegó a sus audiencias por medio de ir conociendo las costumbres occidentales. Hoy, en plena crisis de la subjetivación humanista, donde la memoria, el razonamiento, la atención y el compromiso ético y responsable se encuentran debilitados, sobre todo en los jóvenes, le toca asumir estas nuevas condiciones y "adaptarse" sin ser conformista con ello. Si el budismo es un interlocutor válido y pertinente, para dialogar con el pensamiento trans y post humano en una época hiper tecnológica, debe pensar en actualizar sus formas comunicativas sin que por ello quede afectada su esencia dhármica.

Ya se ven debates y discusiones que tratan sobre si el "continuo mental" puede reencarnar en un robot con inteligencia artificial, si un *cyborg* puede iluminarse, o si se puede meditar correctamente usando las aplicaciones diseñadas para este efecto. Hay templos budistas en Japón donde un "robot zen" lidera los rituales mortuorios o da "bendiciones", e incluso enseña el dharma a niños y ancianos. Lo importante es mantener las enseñanzas en un estado genuino, que siga habiendo maestros o instructores cualificados, aunque las

mediaciones culturales no dejen de ser un riesgo de adulteración. Cosa que sucede con algunos “influencers” autoproclamados gurús o expertos en *mindfulness*.

2.3. Un humanismo revisitado: del tecnohumanismo al humanismo negativo

Entre el transhumanismo vigente y hegemónico y el posthumanismo que piensa en un futuro prometedor, hay un *revival* del humanismo en clave tecnológica. Se trata de un tecno humanismo que manteniendo los valores humanistas como la racionalidad, la conciencia humana, y la imaginación creativa, sostiene que el modo en que contamos la historia de la tecnología influye en cómo la integramos en nuestra sociedad. La propuesta del tecnohumanismo es utilizar las herramientas digitales para potenciar las capacidades humanas y el bienestar, asegurando que el desarrollo tecnológico no ignore los valores sociales, culturales y éticos que el humanismo lleva transmitiendo por siglos.

Para el tecnohumanismo la intersección entre la IA y el arte, puede ser planteado como la creatividad asistida por máquinas, lo que puede ser, en sí misma, una nueva forma de humanismo. Este tecno humanismo aún confía en el llamado a *humanizar la técnica* para evitar que el progreso tecnológico se convierta en un proceso ciego e irreversible que nos despoje de nuestra esencia. El problema con esta postura es que supone que las capacidades humanas que puedan humanizar la técnica a favor de su esencia (metafísica, no lo olvidemos) están intactas y se encuentran separadas y apartes de las herramientas que usa y emplea. Ni siquiera ha pasado por la crítica heideggeriana a la esencia de la técnica, se sigue colocando en un lugar antropocéntrico a pesar de que ponga en las narrativas un poder desmitificador. Pero es justo el poder de narrar e imaginar humanos lo que está en juego con el transhumanismo, y su expansión exponencial en el capitalismo de plataformas.

Desde una postura posthumanista crítica, el "tecnohumanismo", últimamente defendido por Pablo Sanguinetti (2023), puede ser visto como un intento bien intencionado pero limitado, ya que sigue anclado en la centralidad del hombre. Mientras el tecnohumanismo busca "humanizar la técnica", el posthumanismo propone que la técnica ya ha transformado lo que significa ser humano. Desde el Posthumanismo Crítico, esta "centralidad" es precisamente el problema. La postura posthumana sostiene que el concepto

de "humano" es una construcción histórica excluyente y que insistir en él ignora nuestra interdependencia con lo no-humano (máquinas, animales, ecosistemas).

El posthumanismo cuestiona la jerarquía donde la tecnología es solo un instrumento. El posthumanismo reconoce la agencialidad de la inteligencia artificial, sugiriendo que no solo debemos "humanizar" la IA, sino aceptar que la IA está reconfigurando lo que significa ser humano. Una crítica posthumana señalaría que este enfoque puede caer en un "decorado ético" que oculta la disolución de los límites entre lo biológico y lo artificial. En lugar de buscar una "integración armoniosa" que preserve la esencia humana, el posthumanismo celebra la hibridez y el fin del sujeto humanista tradicional.

Si el humanismo tradicional (y el tecnohumanismo de Sanguinetti) se basa en la excepción humana —la idea de que somos especiales y dueños de la moral—, la ética posthumana propone una ética relacional y multiespecie. No se trata de qué le "hacemos" a la tecnología, sino de cómo co-evolucionamos con ella. La responsabilidad ética ya no recae solo en el individuo humano, sino en el ensamblaje (humano-algoritmo-infraestructura). En lugar de buscar un culpable único cuando un algoritmo falla, la ética posthumana propone la responsabilidad compartida. Entiende que somos responsables *con* los otros agentes (IA, animales, entorno) y no solo *por* ellos. La ética posthumana no es una ética de la vigilancia, sino de la complicidad productiva. La ética posthumana se preocupa por la "huella material" de la IA (el extractivismo de minerales, el consumo de agua en centros de datos), integrando la ecología y la tecnología en un mismo plano moral. Este cambio es radical porque implica aceptar que el ser humano ya no tiene el control total de la narrativa ética del planeta. Ya no somos los jueces; somos parte del experimento.

Si hay que rescatar algo del humanismo antiguo sería el “humanismo apofático”. Un «humanismo apofático» o negativo, entendido no como la negación del ser humano, sino como un enfoque -extraído de la teología negativa- que evita definir al hombre mediante características fijas, racionales, esenciales o positivas. Se basa en la libertad absoluta, la experiencia del límite o la crítica a la opresión, destacando lo «in-humano» para salvaguardar nuestra humanidad compartida. Este humanismo se perfila a través de la crítica de lo

inhumano. Esta perspectiva ve al ser humano concreto como el criterio normativo frente a la opresión, sin reducirlo a una definición cerrada. Un humanismo apofático se centra en la inabarcable libertad y dignidad humana que escapa a cualquier etiquetado positivista.

Este humanismo se centra en lo inefable o inmanejable de la experiencia humana, renunciando a conceptos totalizadores y valorando la diferencia. A nuestro criterio sería el único humanismo que sintonizaría adecuadamente con una perspectiva posthumana.

3. Palabras finales...

Somos plantas -nos guste o no admitirlo- que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar frutos[475].

J.P. Hebel

En 1985 el sociólogo francés Gilles Lipovetsky escribió una obra que a la postre resultó premonitoria, *La Era del Vacío.* En aquel trabajo Lipovetsky describe la crisis de la identidad humanista como el paso de un individualismo disciplinado a un "hiper individualismo" narcisista y consumista, propio de la posmodernidad o "era del vacío".

Las consecuencias incluyen la apatía social, el culto al cuerpo, la pérdida del sentido histórico, y un hedonismo frágil, donde el deber cede ante la búsqueda de placer personal. El sujeto posmoderno busca el reconocimiento personal y el "sentirse bien", desconectándose de las grandes ideologías colectivas, el rigorismo moral y el esfuerzo teleológico. La búsqueda de ser "uno mismo"[476] prima sobre el cumplimiento del deber, provocando una disolución paulatina de los valores humanistas tradicionales.

---

[475] Poema citado por Heidegger al final de su conferencia *Serenidad*.

[476] Debemos diferenciar esta búsqueda del "sí mismo" posmoderno, del "sí mismo" de una existencia que se apropia de sí en libertad a través de una resolución decidida como lo entendía Heidegger. El "sí mismo" posmoderno es hedonista y depende de los consumos culturales y materiales para el logro de la satisfacción subjetiva. Apenas desaparecen estos estímulos externos, el sujeto suele hundirse en el vacío depresivo, o la indiferencia anonadada.

Se sustituyó la coerción social que representaban la familia tradicional, la escuela, o el mismo Estado, por la seducción[477] del mercado. Un mercado que desde los años ochenta ya estaba girando hacia un capitalismo financiero, especulativo, donde los servicios intangibles y personalizados, son más valorados que las mercancías reales, donde las marcas y los logos se volvieron símbolos de reputación e identidad corporativa. Surge el "cognitariado[478]" y el trabajo por proyectos, es decir, el "freelance", desprovisto de los seguros sociales del Estado, y de las prestaciones legales de los trabajos regulares. En este contexto, -según Lipovetsky-, se fueron generando individuos hedonistas, indiferentes, apáticos y centrados narcisísticamente en sí mismos.

Este panorama no ha desaparecido, creemos, incluso, que se ha profundizado en la era digital. Por supuesto que hay excepciones, pero la "subjetividad de la época" a nivel sociológico, es esta. Incluso hay reportes periodísticos y estudios psicológicos que indican que los nativos digitales tienen un IQ inferior al de sus padres.[479] El mismo Lipovetsky que antes celebraba al sujeto de la posmodernidad hedonista, como símbolo de una nueva libertad y una nueva realización personal, ratifica cuando señala que en la hipermodernidad (ya no la posmodernidad) el consumo de masas no genera felicidad genuina, sino una cultura del vacío y una sociedad de decepción donde el hedonismo convive con el miedo y la ansiedad.

Otros autores (Palacios, 2023) mencionan a esta época como una "era de la ansiedad", un tiempo marcado por el vértigo, la falta de utopías y la necesidad de atención y validación constante (obsesión por el *like*). Autores como Barlow, Clark y Beck sugieren que la ansiedad

[477] Uno de los filósofos que más desarrolló el tema de la seducción posmoderna fue Jean Baudrillard. Para él, la sociedad posmoderna desplazó el valor de la producción de bienes reales hacia la manipulación de signos, imágenes y simulacros. La seducción es el juego de apariencias que fascina y oculta la realidad, reemplazándola por una hiperrealidad mediática. (Baudrillard, 1989)

[478] El cognitariado es un término que designa a la nueva clase trabajadora precarizada de la Tercera Revolución Industrial y posteriormente de la era digital. Esta nueva "clase social" está compuesta por profesionales altamente formados (universitarios, creativos, técnicos) que sufren inestabilidad laboral, bajos salarios y explotación de su inteligencia, creatividad y conocimiento en lugar de su fuerza física. Se ven forzados a convertirse en trabajadores autónomos o "buhoneros del teclado" dentro del mercado digital. Surge en el marco del capitalismo cognitivo o la sociedad del conocimiento, donde el capital explota la mente y la subjetividad. Ver: F. Berardi (2003), M. Hardt y T. Negri (2000), M. Lazzarato y otros (2004)

[479] https://www.bbc.com/mundo/noticias-54554333

es una respuesta adaptativa al miedo que se ha vuelto endémica en la sociedad actual. Millennials y generación Z, sufren de estrés crónico debido a la inestabilidad financiera de sus países, de sus familias, o las propias. La polarización política y el cambio climático también los inquieta a tal punto que ya se encuentran anestesiados, un mecanismo de defensa extremo. La otra cara de la ansiedad social es la depresión. Ambos síntomas de una era donde los dispositivos de subjetivación no tienen la fuerza suficiente para "anudar" al sujeto a sus estructuras constituyentes, como son el lenguaje, la sociabilidad amorosa, y la ley simbólica que sabe decir "no". Tres factores -psicosociales- primordiales que se encuentran endebles y desfallecientes.

En estas condiciones, ni el posthumanismo ni el budismo tienen tierra firme a donde enraizarse. Sin embargo, como dice el poeta, es hora de sacar las raíces de la tierra y florecer en el éter para poder dar frutos. El nihilismo es también un acontecer del ser. Orientándonos por el psicoanálisis, lo primero, es no desesperar. Lo segundo, es ver y comprender, y lo tercero, es saber actuar. Estos tiempos requieren una *phronesis* compasiva pero esclarecida por una ética de lo real, una ética que debe actuar, pero no desde los imperativos categóricos, ni desde el "deber ser" propio de la metafísica. Actuar, sí, desde la serenidad que otorga una visión no dualista y post antropocéntrica. Se requiere de una compasión relacional, porque lo que somos, lo somos interdependientemente. Cambiando radicalmente el modo de pensar hacia un pensamiento postmetafísico y cambiando el modo de actuar egocéntrico hacia uno más altruista, cambia el "sentido" del mundo que nos acoge.

Heidegger decía que la nostalgia por la tierra natal[480] y el reconocimiento de lo otro es la condición de posibilidad del reconocimiento de lo propio (Heidegger, 1982). Aunque paradójicamente, para interesarnos por los otros y ayudarlos, hay que empezar por uno mismo, apropiándonos meditativamente de nuestra propia existencia. Con ello, queda abierta la clara vacuidad de nuestra genuina condición. Un espacio esclarecido (*Lichtung*) donde empieza el giro de perspectiva desde el Yo hacia la presencia del rostro de los otros (Levinas).

[480] Para el budismo, la "tierra natal" por la que sentimos nostalgia es despertar a la verdadera condición de la mente humana, la "madre vacuidad". En una versión más moderna, se dice que en nuestra mente anida un Buda Rebelde que llama a la conciencia con cada fracaso, con cada golpe que la vida nos da. No es casual que el Dalai Lama nos recuerde que, a veces, no conseguir lo que queremos es un maravilloso golpe de suerte.

Aquí es donde el edicto de Shantideva, -un sabio indio del siglo VIII-, en su *Bodhicharyavatara*[481]*,* adquiere todo su valor: "Toda la felicidad que hay en este mundo, toda, proviene de desear que los demás sean felices; y todo el sufrimiento que hay en este mundo, todo, proviene de desear la felicidad para uno mismo".

[481]Shantideva (2014). *La práctica de los Bodhisattvas.*

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y CONSULTADA

1. Abe, Masao. (1997). *Buddhism and Interfaith Dialogue: Part One. Zen and Western Thought*. Editorial: University of Hawaii Press. USA
2. Acevedo, Jorge. (2016). *Heidegger y la Época Técnica*, Editorial Universitaria. Santiago de Chile, Chile.
3. _____. (2014). *Heidegger: Existir en la Era de la Técnica*. Ediciones Diego Portales. Santiago de Chile. Chile.
4. Adorno.T.W. y Horkheimer. M. (2016). *Dialéctica de la Ilustración.* Edit. Trotta. Madrid. España.
5. Adorno. T. W. (1987). *La Ideología como Lenguaje. (La Jerga de la Autenticidad).* Edit. Taurus. Madrid. España.
6. Adrian Escudero, Jesús. (2016). *Guía de Lectura de Ser y Tiempo*, Vol. I y II. Editorial Herder. Madrid.
7. _____. (2013). *Ser y Tiempo Y La Tradición Del Cuidado De Sí*. Convivium. Revista De Filosofía. No. 23. Barcelona, España.
8. _____. (2010a). *Heidegger y La Genealogía De La Pregunta Por El Ser: Una Articulación Temática Y Metodológica De Su Obra Temprana*. Edit. Herder, Madrid.
9. _____. (2010b) *Ser Y Tiempo Y El Imperativo De Una Estética De La Existencia: El Dasein Como Una Obra De Arte*. Revista De Humanidades. No. 21. Barcelona, España.
10. _____. (2009). *El Lenguaje de Heidegger. Diccionario Filosófico 1912-1927*, Edit. Herder. Barcelona.
11. Agamben, Giorgio. (2015). *¿Qué es un Dispositivo?* Barcelona, Anagrama.
12. _____. (2016). *Lo Abierto. El Hombre y el Animal.* Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires. Argentina.
13. Aguilar García, Teresa. (2008). *Ontología Cyborg. El Cuerpo en la Nueva Sociedad Tecnológica*. Gedisa, Barcelona.
14. Aksman, Daniel. (compilador) (2025). *Psicopatología de la Locura Cotidiana*. Grama Ediciones. Buenos Aires. Argentina.

15. Alemán, Jorge. (2016). *Horizontes Neoliberales en la Subjetividad*. Grama Ediciones, Buenos Aires, Argentina.
16. Alemán, Jorge. (2014). *En La Frontera. Sujeto y Capitalismo*. Gedisa Ediciones. Barcelona, España.
17. Alemán, Jorge; Larriera, Sergio. (2006). *Existencia y Sujeto*. Grama Ediciones, Buenos Aires, Argentina.
18. Anders, Günther. (2011a). *La Obsolescencia del Hombre. Vol. I. Sobre El Alma En La Época De La Segunda Revolución Industrial*. Pre-Textos. Valencia, España.
19. Anders, Günther. (2011b). *La Obsolescencia del Hombre. Vol. II. Sobre La Destrucción de la Vida en la Época de la Tercera Revolución Industrial.* Pre-Textos. Valencia, España.
20. Arendt, Hanna. (1993). *La Condición Humana*. Editorial Paidós. Madrid. España.
21. Arnau, Juan. (2011). *Antropología del Budismo*. Editorial Kairós. Barcelona. España.
22. Aristóteles. (2022). *Retórica*. Edit. Gredos. Madrid. España.
23. Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Edit. Gredos. Madrid. España
24. Aubenque, Pierre. (1981). *El problema del ser en Aristóteles*. Editorial Taurus. Madrid. España.
25. Avanessian, Armen / Reis Mauro (Comps). (2017). *Aceleracionismo*. *Estrategias Para una Transición Hacia el Postcapitalismo*, Editorial Caja Negra. Buenos Aires.
26.
27. Bárcena, Fernando. (2023). *Meditación sobre el estudio. Un ensayo filosófico*. Editorial La Huerta Grande. Madrid. España.
28. Batchelor, Stephen (2008). *Budismo sin creencias. Una guía contemporánea al despertar.* Edit. Gaia. Madrid. España.
29. Baudrillard, Jean. (1989). *De la Seducción.* Edit. Cátedra Madrid. España.
30. Bauman, Zygmunt. (2007). *Soceidad Líquida*. Edit. FCE. México D.F. México
31. _____. (2004). *Vida de Consumo*. Edit. FCE. México D.F. México.
32. _____. (2002). *Modernida Líquida*. Edit. FCE. México D.F. México.
33. Beck, Ulrich. (1998). *¿Qué es la Globalización?* Editorial Paidós. Buenos Aires. Argentina.

34. Bejarano, Rosario. (2010). *Habitación Del Vacío. Heidegger Y El Problema Del Espacio Después Del Humanismo.* Plaza Y Valdés. Sevilla, España.
35. Benjamín, Walter (2021). *Tesis Sobre el Concepto de Historia y Otros Ensayos.* Alianza Editorial. Madrid. España.
36. Benjamín, Walter. (2019). *Textos Seleccionados.* Paidós. Barcelona.
37. Bennett, Jane. (2022). *Materia Vibrante*. Edit. Caja negra. Buenos Aires. Argentina.
38. Berardi, Franco. (2019). *Futurabilidad. La Era De La Impotencia Y El Horizonte De La Posibilidad.* Editorial Caja Negra. Buenos Aires.
39. _____. (2017). *Fenomenología Del Fin. Sensibilidad Y Mutación Conectiva.* Editorial Caja Negra. Buenos Aires.
40. _____. (2007). *Generación Post-Alfa. Patologías E Imaginarios En El Semiocapitalismo*. Tinta Limón, Buenos Aires.
41. Berciano, Modesto. (1992). *¿Qué es realmente el Dasein en la Filosofía de Heidegger?* Thémata. Revista de Filosofía. Universidad de Ovidio. No. 10.
42. Bodhi, Bhikkhu. (2017). *La liberación del sufrimiento: el noble óctuple sendero.* Ediciones Librería Argentina (ELA).
43. Bostrom, Nick. (2005). *A History of Transhumanist Thought.* Journal of Evolution and Technology - Vol. 14 Issue 1. Universidad de Oxford. New York.
44. Bouwsma, William. (2001). *El Otoño del Renacimiento*. Editorial Crítica. Barcelona. España.
45. Brague, Rémi. (2018). *El Reino del Hombre. Génesis y Fracaso del Proyecto Moderno.* Editorial Encuentro. Madrid. España.
46. _____. (2014). *Lo Propio del Hombre. Una Legitimidad Amenazada.* Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. España
47. _____ (2008). *La Sabiduría del Mundo. Historia de la Experiencia Humana del Universo*. Ediciones Encuentro. Madrid. España.
48. Braidotti Rosi. (2022). *Feminismo Posthumanos.* Edit. Gedisa. Barcelona. España.
49. _____. (2015). *Lo Posthumano*, Editorial Gedisa, Barcelona, España.
50. _____. (2000). *Sujetos Nómades*. Edit. Paidós. Barcelona. España.
51. Braunstein, Néstor. (2011). *El Inconsciente, La Técnica y el Discurso Capitalista.* Editorial Siglo XXI, México.

52. Broncano, Fernando. (2009). *La Melancolía Ciborg*. Editorial Herder. Barcelona, España.
53. Broncano, Fernando; Hernández De La Fuente, David. (2015). *De Prometeo a Frankenstein. Autómatas, Ciborg y otras Creaciones Más Humanas.* Ediciones Evohé, Madrid, España.
54. Broncano, Fernando. (2009). *La Melancolía Del Ciborg*, Herder, Madrid.
55. Burckhardt, Jacob. (2014). *La Cultura del Renacimiento en Italia.* Editorial Agapea. Málaga. España.
56. Bürger, Christa, Bürger, Peter. (2001). *La Desaparición Del Sujeto. Una Historia De La Subjetividad De Montaigne A Blanchot*, Akal, Madrid.
57. Butler, Judith. (2022). *El Género en Disputa.* Editorial Paidós. Buenos Aires. Argentina.
58. _____. (2016). *Los Sentidos del Sujeto.* Editorial Paidós. Buenos Aires. Argentina.
59. _____. (2014). *Cuerpos que Importan.* Editorial Paidós. Buenos Aires. Argentina.
60. Cabanchik Samuel; Botticelli, Sebastián (Comp). (2021). *Humanismo Y Posthumanismo: Crisis, Restituciones Y Disputas*. Editorial Teseo, Buenos Aires, Argentina.
61. Campillo, Antonio. (2001). *La Invención del Sujeto.* Biblioteca Nueva, Madrid, España.
62. Canguilhem, George. (2005) *Lo Normal y lo Patológico.* Edit. Siglo XXI. México.
63. Cassin, Barbara. (2018). *Diccionario de los intraducibles,* Editorial Siglo XXI. México.
64. Cassin, Barbara. (2008). *El efecto sofístico.* Edit. FCE. México. D.F. México.
65. Constante, Alberto, y Chaverry, Ramón (Coord). (2018). *Redes Sociales, Virtualidad y Subjetividades,* UNAM, México.
66. Castell, Robert. (1980). *Orden Psiquiátrico.* Edit. de Las Piqueta. Madrid. España.
67. Castro, Santiago Gómez; *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia.

68. Carter, Robert E. (2015). *La Escuela de Kioto. Una introducción.* Bellaterra Ediciones. Barcelona. España.
69. Cassirer, Ernest. (1951). *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento.* Edit. EMECE. Buenos Aires. Argentina.
70. Castro, Edgardo. (2014). *Diccionario Foucault. Temas, Conceptos y Autores*. Edit. Siglo XXI. Buenos Aires. Argentina.
71. Capriles, Elías. (2022). *Budismo y Dzogchen.* Ediciones La Llave. Barcelona, España.
72. _____. (2003) *Madhyamika y Dzogchen*. Dikaiosyne. Revista de filosofía práctica. Universidad de los Andes. Mérida. Venezuela.
73. _____. (1994). *Individuo, sociedad, ecosistema: ensayos sobre filosofía, política y mística*. Editado por el Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes (ULA). Mérida. Venezuela.
74. Cardoso, J.J. y Cabrera, Tania. (2014). *Transhumanismo: concepciones, alcances y tendencias.* Revista Análisis. Vol. 46 / No. 84. Bogotá. Colombia.
75. Cortés, Andrea. (2007). *Heidegger y el humanismo.* Revista Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas, vol. 7, núm. 12. Universidad Sergio Arboleda. Bogotá, Colombia
76. Cavallé, Mónica. (2008). *La Sabiduría de la No-Dualidad. Una Reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger.* Edit. Kairós. Barcelona. España.
77. Clark, Andy y Chalmers, David. (2023). *La mente extendida.* Themanta. Revista de Filosofía • nº 67 • enero-junio (2023).
78. Coccoz, Vilma (2004). *Lo que Lacan Sabía*. Edit. Universidad de Granada. Granada. España.
79. Cornu Philippe. (2004). *Diccionario Akal del Budismo.* Editorial Akal. Madrid. España.
80. Culdaut, Francine. (1996). *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo*. Edit. Akal. Madrid. España.
81. Chapu, Geshe. (2001). *La Divina Locura de Drukpa Kunley. Andanzas de un Yogui Tántrico del Siglo XVI*. Miraguano Ediciones. Madrid. España.

82. Chavarría, Gabriela. (2013). *El Posthumanismo y El Transhumanismo: Transformaciones del Concepto de Ser Humano en la Era Tecnológica.* Informe Final De Investigación. Universidad de Costa Rica.

83. Cheng, Francois. (2017). *Acerca del Alma*, El Hilo De Ariadna, Buenos Aires, Argentina.

84. Chopra, Samir y Hermida, Pablo. (2025). *Ansiedad: Una Guía Filosófica*. Ediciones Paidós. Barcelona. España.

85. Chrétien, Jean-Louis. (1997). *La Llamada y La Respuesta*. Caparrós Editores. Madrid, España.

86. Choza, Jacinto. (2009). *Historia Cultural Del Humanismo*. Editorial Plaza y Valdés / Thémata. Madrid, España.

87. Kate Crawford (2023), *Atlas de IA*: Poder, *política y costes planetarios de la inteligencia artificial.* Edit. NED, Barcelona. España.

88. Dalai Lama &, Chodron, Thubten. (2025). *Apariencia y Vacuidad*. Ediciones Amara. Menorca. España.

89. Dalai Lama &, Chodron, Thubten. (2024). *Comprender la Visión Profunda.* Ediciones Amara. Menorca. España.

90. Dalai Lama. (2023), *La Mente. Ciencia y filosofía en los clásicos budistas indios. Volumen II*. Edit. Kailas. Madrid. España.

91. Dalai Lama & Chodron, Thubten. (2022). *Tras las huellas del Buda.* Ediciones Amara. Menorca. España.

92. _____. (2020). *Samsara, Nirvana y Naturaleza de Buda.* Edit. Kailas. Madrid. España.

93. Dalai Lama y Jeffrey Hopkins (2015). *El Tantra de Kalachakra*. Ediciones Dharma. Alicante. España.

94. Danowski, Deborah; Viveiros De Castro, Eduardo. (2019). *¿Hay Un Mundo Por Venir? Ensayo Sobre Los Miedos Y Los Fines*. Editorial Caja Negra. Buenos Aires Argentina.

95. Dante, Alighieri. (1978). *La Divina Comedia.* Edit. Círculo de Lectores. Barcelona. España.

96. Davis, Erik. *Tecgnosis*. Edit. Caja Negra. Buenos Aires. Argentina.

97. Editorial Tecnos. Madrid, España.
98. Dean, Mitchell. (2024). *Foucault y el Fin de la Revolución El último hombre toma LSD.* Editora Adriana Hidalgo. Buenos Aires. Argentina.
99. Del Barco, Oscar. (2010). *Alternativas De Lo Posthumano*. *Textos Reunidos.* Caja Negra. Buenos Aires, Argentina.
100. Deleuze, Gilles. (2015). *Subjetivación: Curso Sobre Foucault III*. Editorial Cactus. Buenos Aires. Argentina.
101. Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas* (2020). Edit. Pre-textos. Valencia. España.
102. Déotte, Jean-Louis. (2013). *La Época de los Aparatos*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires, Argentina.
103. Derrida, Jacques. (1987). *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta*. Editorial Pre-textos. Valencia. España.
104. Derry, T. K. Williams, Trevor Illtyd. (1987). *Historia de la Tecnología 4. I. Desde 1900 hasta 1950*. Siglo XXI Editores. México.
105. Descartes, René. (2010). *Discurso del Método*. Editorial Austral. Barcelona. España.
106. Díaz, Esther. (1993). *Michel Foucault. Los Modos de Subjetivación.* Editorial Almagesto. Buenos Aires, Argentina.
107. Diéguez, Antonio. (2017). *Transhumanismo. La Búsqueda Tecnológica Del Mejoramiento Humano*, Herder, Madrid.
108. D´odorico (Coord). (2020). *Utopías Biopolíticas*, Ediciones Godot, Buenos Aires.
109. Domitien, Oliver. (2019). *Engaño y Daño del Transhumanismo*. Editorial Homo Legens. Madrid, España.
110. Duque, Félix. (2008). *Habitar La Tierra,* Abada Editores. Madrid, España.
111. _____. (2003). *Contra El Humanismo*. Abada Editores, Madrid.
112. _____. (2002). *En torno al Humanismo. Heidegger, Gadamer, Slotordijk*,
113. Duque, Félix (coord.). (1991). *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*. Ediciones del Serbal. Madrid. España.
114. Eliade, Mircea. (2011). *El Mito del Eterno Retorno*. Alianza Editorial. Madrid. España.
115. Eliot, T. S. (1964). *The cocktail party.* Edit. Brace and company. New York.

116. Escudero Pérez, Alejandro. (2021). *El Problema Del Humanismo entre Heidegger Y Derrida.* En Derrida-Heidegger: Confluencias y Divergencias. C. De Peretti, C. Rodríguez Marciel (Eds.). Editorial Dykinson.

117. Esfandiary, Fereidoun M. (1983). *Are you a transhuman? Monitoring and stimulating your personal rate of growth in rapidly changing worl*d. Grand Central Pub. New York. USA

118. Esperón, Juan Pablo E. (2019). *El Acontecimiento, La Diferencia Y el "Entre". Contraste Crítico entre las Posiciones de Heidegger, Nietzsche y Deleuze.* Anthropos, Barcelona, España.

119. Esposito, Constantino. (2017). *Introducción a Heidegger.* Editorial Universidad de Granada. España.

120. Esposito, Roberto. (2006). *Bíos: Biopolítica y filosofía*. Edit. Amorrortu. Buenos Aires. Argentina.

121. _____ (2005). *Immunitas: Protección y Negación de la Vida* Edit. Amorrortu. Buenos Aires. Argentina.

122. Espinosa, Sergio. (2010). *El "Humanismo" En El Fin De La Modernidad*. Aparte Rei: Revista De Filosofía. No. 10. Universidad Autónoma De Zacatecas, México.

123. Esquirol, Josep. (2011). *Los Filósofos Contemporáneos y La Técnica: De Ortega A Sloterdijk*, Barcelona, Gedisa.

124. _____. (2011). Técnica y Humanismo: Cuatro Miradas Filosóficas. Revista Argumentos De Razón Técnica, # 14. Universidad De Barcelona.

125. Chillön, José Manuel. (2018). *Superar la Hybris del Humanismo. Tesis Para Un Posthumanismo De La Kénosis Después de Heidegger*. Kriterion, Belo Horizonte, Nº 141

126. Esposito, Roberto. (2023). *Inmunidad común. Biopolítica en la época de la pandemia.* Editorial Herder. Barcelona. España.

127.

128. Feixa, Carles. (2018). *Juvenopedia. Mapeo de las Juventudes Iberoamericanas*. Editorial NED. Madrid. España.

129. _____. (1999). *De Jóvenes, Bandas y Tribus*. Editorial Ariel. Barcelona. España.

130. Feixa, Carles. Mora, Alsinet, Carles. Luque, Molina, Fidel. (Coordinadores) (2002). *Movimientos Juveniles en América Latina: Pachucos, Malandros, Punketas*. Editorial Ariel. Barcelona. España.

131. Félix Guattari. (2017). *La Revolución Molecular.* Errata Naturae. Madrid. España

132. Feixa, Carles. (2018). *Juvenopedia. Mapeo de las Juventudes Iberoamericanas*. Editorial NED. Madrid. España.

133. _____. (1999). *De Jóvenes, Bandas y Tribus*. Editorial Ariel. Barcelona. España.

134. Feixa, Carles. Mora, Alsinet, Carles. Luque, Molina, Fidel. (Coordinadores) (2002). *Movimientos Juveniles en América Latina: Pachucos, Malandros, Punketas*. Editorial Ariel. Barcelona. España.

135. Félix Guattari. (2017). *La Revolución Molecular.* Errata Naturae. Madrid. España

136. Fernández-Savater, Amador. (2024). *Capitalismo Libidinal*. Edit. NED. Barcelona. España.

137. Ferrando, Francesca. (2023a). *Posthumanismo Filosófico.* Edit. Materia Oscura. Segovia. España.

138. _____. (2023b) *The Art of Being Posthuman: Who Are We in the 21st Century?* Edit. Polity.

139. _____. (2016). *Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of Posthumanism.* In book: Critical Posthumanism and Planetary Futures (pp.243-256). New York University. USA.

140. Ferreira de Barros, Matheus. (2024). *The Philosophy of Technology at a crossroads: Heidegger and he limits of the empirical turn*. Revista, *O que nos faz pensar,* of the Philosophy Department of PUC-Rio.v. 32 n. 54 (2024): Dossiê Filosofia da Tecnología II.

141. Ferry, Luc / Renaut, Alain. (2001). *Heidegger Y Los Modernos*. Paidós. México.

142. Fisher, Mark. (2016). *Realismo Capitalista. ¿No hay alternativa?* Editorial Caja Negra. Buenos Aires. Argentina.

143. Fornet-Betancourt, Raúl. Becker, Helmut y Gómez-Muller, Alfredo. (1984). *Michel Foucault. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad.* Revista Concordia 6. 96-116.

144. Foucault, Michel. (2015). *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Biblioteca Nueva, Waldhuter Editores, Buenos Aires, Argentina.
145. _____. (2009). *El yo minimalista y otras conversaciones*. La marca editora, Buenos aires, Argentina.
146. _____. (2002). *Hermenéutica Del Sujeto*, México D.F., Fondo De Cultura Económica.
147. _____. (1978). *Vigilar y Castigar*. Fondo de Cultura Económica. D.F. México. México.
148. _____. (1970). *Arqueología del saber.* Fondo de Cultura Económica. D.F. México. México.
149. _____. (1968). *Las Palabras y las Cosas.* Siglo XXI. México.
150. Foucault, Michel. (2016). *El Origen De La Hermenéutica de Sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina.
151. _____. (1998). *Las Palabras y las Cosas*. Edit. Siglo XXI. México DF. México.
152. Foucault, Michel. (1963). *El Nacimiento de la Clínica* (1963). Edit. Siglo XXI. México.
153. Freud, Sigmund. (1968). *Psicología de las masas y análisis del Yo*. En Obras Completas. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid. España.
154. Franck, Georg. (2018). *The Economy of Attention.* Journal of Sociology 3, no. 1.
155. Fukuyama, Francis. (1992). *El Fin de la Historia y el Último Hombre*. Editorial Planeta. Barcelona. España.
156. Fumaroli, Marc. (2013). *La República de las Letras.* Editorial Acantilado. Barcelona. España.
157. Galant, Darío. (2024). *La Salida de las Toxicomanías.* Grama Ediciones. Buenos Aires. Argentina
158. Gallo, Héctor (2021). *Por qué se Suicida un Adolescente: Pasaje al Acto, Urgencia y Acto.* Grama Ediciones. Buenos Aires. Argentina.
159. Garavito, Edgar. (1996). *¿Humanidades o Subjetivación?* Revista Humanista. Universidad Pontificia Bolivariana.

160. García Bacca, Juan David. (1987). *Elogio de la Técnica*. Anthropos, Barcelona, España.

161. García Gilbert, Javier. (2010). *Sobre el Viejo Humanismo,* Marcial Pons Historia. Madrid, España.

162. Garrido, Juan José. (2015). *Carta sobre el Humanismo: consideraciones del "ahí" del ser. ¿Es posible habitar el claro del ser?* Eikasia. Revista de filosofía. Universidad de Sevilla. Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Política

163. Gianni. Giardina, Mónica. Pobierzym, Ricardo (2021). *Heidegger y la cuestión ecológica.* Prometeo Libros. Buenos Aires. Argentina.

164. Giaccaglia, Mirta Y Otros. (2009). *Sujeto y Modos de Subjetivación. Ciencia, Docencia y Tecnología*, Vol XX, No. 38. Universidad Nacional De Entre Ríos. Argentina.

165. Gilardi, Pilar. (2013). *Heidegger: La Pregunta por los Estados de Ánimo.* Bonilla Artiga Editores, México.

166. Giusti, Miguel. (2025). *El Asedio Contemporáneo a los Derechos Humanos. Reflexiones filosóficas desde América Latina*. Fondo Editorial PUCP, Lima. Perú.

167. Givone, Sergio. (2009). *Historia De La Nada*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires, Argentina.

168. Goldstein, Joseph (2005). *Un Único Dharma.* Edit. La Liebre de Marzo. Barcelona. España.

169. González, Moisés y Sánchez, Antonio (Coord.). (2017). *Renacimiento y Modernidad.* Edit. Tecnos. Madrid. España.

170. Grassi, Ernesto. (2006). *Heidegger y El Problema del Humanismo*. Editorial Anthropos. Barcelona, España.

171. Greisch, Jean. (2010). *La Invención De La Diferencia Ontológica,* Los Cuarenta. Buenos Aires, Argentina.

172. Gros, Fréderic y Lévy, Carlos (2004). *Foucault y la Filosofía Antigua.* Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. Argentina.

173. Guattari, Félix. (2015). *¿Qué es la Ecosofía? Textos Presentados y Agenciados por Stéphane Nadaud*. Editorial Cactus, Buenos Aires, Argentina.

174. Gyatso, Tamding. (2017). *Karma y Renacimiento según la lógica budista*. Edit. Amara. Málaga. España.
175. Gurevich, Ariel. (2018). *La Vida Digital. Intersubjetividad en Tiempos de Plataformas Sociales*. Crujía, Buenos Aires.
176. Habermas, Jürgen. (2001). *El Futuro De La Naturaleza Humana. ¿Hacia una Eugenesia Liberal?* Paidós, Barcelona, España.
177. _____. (1985). *El Discurso Filosófico de la Modernidad.* Edit. Taurus. Madrid. España.
178. Hadot, Pierre. (2008). *Ejercicios Espirituales en la Antigüedad*. Edit. Siruela, Madrid. España.
179. Han, Byung-Chul. (2019). *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente.* Edit. Caja Negra. Buenos Aires. Argentina.
180. _____. (2016). *Sobre El Poder*. Editorial Herder. Barcelona. España.
181. _____. (2015). *Filosofía Del Budismo Zen*. Editorial Herder. Barcelona. España.
182. _____. (2014 a). *En El Enjambre*. Editorial Herder. Barcelona. España.
183. _____. (2014 b). *Psicopolítica*. Editorial Herder. Barcelona. España.
184. _____. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Editorial Herder. Barcelona. España.
185. _____. (2012). *La Sociedad Del Cansancio*. Editorial Herder. Barcelona. España.
186. Hann, Thich Nhat. (1999). *Ser paz: el Corazón de la Comprensión. Comentario al Sutra del Corazón.* Árbol Editorial. México.
187. Haraway, Donna. (2019). *Seguir con el Problema. Generar Parentesco En El Chthuluceno*. Consonni Ediciones. Bilbao, España.
188. _____. (1991). "*Manifiesto Cyborg: Ciencia, Tecnología y Feminismo Socialista A Finales Del S. XX* ", Tomado De: <Http://Www.Lecturasdezamarraco.Net/ Textos/Maniiesto%20cyborg.Pdf>.
189. Hottois, Gilbert. (2013). *Humanismo, Transhumanismo, Posthumanismo,* Revista Colombiana De Bioética. Vol. 8 No. 2. Bogotá, Colombia.

190. Hsiao, Paul Shih-yi. (1987). *Heidegger and Our Translation of the Tao Te King.* University of Hawaii Press, Honolulu. USA
191. Harari, Yuval Noah. (2021). *Homo Deus*, Ediciones Debolsillo, Barcelona, España.
192. Harari, Y. (2015). Sapiens. *Breve Historia de la Humanidad.* Edit. Debate. Madrid. España.
193. Heidegger, Martin. (2021). *La Pregunta Por La Técnica.* Herder. Barcelona
194. _____. (2019). *De la Experiencia del Pensar.* Editorial Pitzilein Books. México.
195. _____. (2015). *Construir, Habitar, Pensar.* La Oficina Ediciones. Madrid, España.
196. _____ (2014). *Experiencias del Pensar (1910-1976)*. Abada Editores. Madrid. España.
197. _____. (2013a). *Identidad y Diferencia*. Edit. Anthropos. Madrid. España.
198. _____. (2013b). *Carta Sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid.
199. _____. (2013c). *Seminarios De Zollikon*, Editorial Herder, Madrid.
200. _____. (2012). *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid
201. _____. (2010). *Caminos De Bosque*, Alianza Editorial, Madrid.
202. _____. (1993). *Introducción a la Metafísica.* Edit. Gedisa. Barcelona. España.
203. _____. (1989a). *Serenidad*, Ediciones Del Serbal, Madrid.
204. _____. (1989b). *Hölderlin y la esencia de la poesía.* Editorial Anthropos. Madrid. España.
205. Heisig, James W. (2002). *Filósofos de la Nada. Un Ensayo sobre la Escuela de Kyoto.* Edit. Herder. Barcelona. España.
206. Henríquez, Fausto A. (2020). *Transhumanismo, Posthumanismo y Doctrina Social de la Iglesia*. Edit. Vision Libros. Madrid. España.
207. Hughes, James (2004). *Citizen Cyborg: why democratic societies must respond to the redesigned human of the future.* Basic Books. New York. USA.
208. Hui, Yuk. (2020). *Fragmentar El Futuro*, Editorial Caja Negra, Buenos Aires.
209. _____. (2022). *Recursividad y Contingencia*. Editorial Caja Negra, Buenos Aires.

210. Hayles, Katherine (2024), *Lo Impensado*. *Una teoría de la cognición no consciente y los ensamblajes cognitivos humano-técnicos*. Editorial Caja Negra. Buenos Aires. Argentina

211. _____. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. University of Chicago Press. Chicago. USA

212. Hernández, Maurico Bedoya. (2018). *La Gestión de Sí Mismo. Ética Y Subjetivación en el Neoliberalismo*. Editorial Universidad De Antioquia. Medellín, Colombia.

213. Hopkins, Jeffrey. (2021). *Meditación en la Vacuidad. Antigua Sabiduría Budista para Tiempos Actuales.* Edit. Luciérnaga Cas. Barcelona. España.

214. Imamichi, Tomonobu (2004). *In Search of Wisdom: One Philosopher's Journey*. International House of Japan. Tokyo. Japan.

215. Íñigo Fernández, Luis E. (2012). *Breve Historia de la Revolución Industrial.* Ediciones Nowtilus. Madrid. España.

216. Irigaray, Luce (2007). *Espéculo de la otra mujer.* Edit. Akal. Madrid. España.

217. Jaeger, Werner Wilhelm. (1962). *Paideia*. Edit. FCE. México.

218. Jámblico. (1997). *Sobre los Misterios Egipcios.* Edit. Biblioteca Clásica Gredos.

219. Jonás, Hans. (2015). *El Principio de Responsabilidad. Ensayos de una Ética para la Civilización Tecnológica*. Editorial Herder. Barcelona, España.

220. Jünger, Ernst. (2023). *La Emboscadura.* Tusquets Editores. Madrid. EspañaJameson, Fredric. (2014). *La estética geopolítica.* Editorial El Cuenco de Plata. Buenos Aires. Argentina.

221. _____. (1991). *Posmodernismo: la lógica cultural del capitalismo*. Editorial Paidós. Buenos Aires. Argentina

222. _____. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Editorial Visor. Madrid. España.

223. Johnson, M. (1987). *The body in the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

224. Jonás, Hans. (2015). *El Principio De Responsabilidad*, Barcelona, Herder.

225. Juanes, Jorge. (2011). *Heidegger. Metafísica moderna, antropocentrismo y tecnociencia.* Cuadernos del Seminario. Edit. UNAM. México.

226. Jusmet, Luis Roca. (2017). *Ejercicios Espirituales Para Materialistas. El Diálogo (Im) Posible entre Pierre Hadot y Michel Focault*. Terra Ignota Ediciones, Barcelona, España.

227. Kaneyasu, B. K. (2019). *The Double Face of Humanism: Man as the Measure of All Things.* University of Southern California, USA. Disputatio. Philosophical Research Bulletin. Vol. 8, No. 10.

228. Kant, Immanuel. (2012) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial. Madrid. España.

229. _____. (2000). *Lógica.* Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Valencia. España.

230. _____. (1984). *Crítica del Juicio*. Austral Editorial. Madrid. España.

231. Kelly, Kevin. (2017). *Lo Inevitable. Entender Las 12 Fuerzas Tecnológicas Que Configurarán Nuestro Futuro,* Tell Editorial. New York. Kohn, Eduardo. (2021). *Cómo piensan los bosques*. Edit. Aby Ayala. Quito. Ecuador.

232. Kittler, Friedrich A. (2018). *La Verdad del Mundo Técnico, Ensayos para una Genealogía del Presente*. FCE. México.

233. Kongtrul, Jamgon. (2003). *Myriad Worlds.* Edit. Snow Lion. USA

234. Heredia, Hipolito. (2001). *La divina locura de Drukpa Kunley. Andanzas de un yogui tántrico tibetano del siglo XVI.* Edit. Miraguano.

235. Kohn, Eduardo. (2021). *Cómo piensan los bosques*. Edit. Aby Ayala. Quito. Ecuador.

236. Kongtrul, Jamgon. (2003). *Myriad Worlds.* Edit. Snow Lion. USA

237. Heredia, Hipolito. (2001). *La divina locura de Drukpa Kunley. Andanzas de un yogui tántrico tibetano del siglo XVI.* Edit. Miraguano.

238. Koyré, Alexander. (1979). *Del Mundo Cerrado al Universo Infinito*. Edit. Siglo XXI. México.

239. Kurzweil, Ray. (2021). *La Singularidad está cerca: Cuando los humanos transcendamos la biología.* Edición Lola Books. Berlín. Alemania.

240. Lanier, Jaron. (2011). *Contra el Rebaño Digital. Un Manifiesto*, Edit. Debate. Barcelona, España.

241. Lao-tse (2015). *Tao te King*. Ediciones Siruela. Madrid. España.

242. Latour, Bruno. (2017). *Cara a Cara con el Planeta*. *Una Mirada sobre el Cambio Climático Alejada de las Posiciones Apocalípticas.* Siglo XXI Editores.
243. Le Breton, David. (2002). *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. Argentina.
244. Leff, Enrique. (2018). *El fuego de la vida: Heidegger ante la Cuestión Ambiental.* Siglo XXI. México.
245. Leguil, Clotilde. (2025). *La Era de lo Tóxico*. Edit. NED. Madrid. España.
246. Lemm, Vanessa. (2021). *Nietzsche y el Posthumanismo*. Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales, año 23, nº 46. Primer cuatrimestre de 2021.
247. Linares, Jorge Enrique. (2018). *De La Naturaleza a la Tecnoespecie: La Proyección Antropotécnica De La Condición Humana*. Revista Internacional de Filosofía, Vol. XXIII - No 2. Málaga, España.
248. López Meléndez, Teódulo. (2015). *Política y Lenguaje.* Web Ediciones Siglo XXI. México.
249. Lenoir, Frederic. (2000). *El Budismo en Occidente*. Seix Barral. Barcelona. España.
250. Levinas, Emmanuel. (2005). *El Humanismo del Otro Hombre*, Siglo Xxi Editores, México DF, México.
251. Libera, Alain De. (2020). *La Invención del Sujeto Moderno*. Manantial. Buenos Aires.
252. Linares, Jorge. (2008). *Ética y Mundo Tecnológico*, FCE, México.
253. Lipovetsky, Guilles. (2018). *La Felicidad Paradójica.* Anagrama. Barcelona. España.
254. _____. (1994). *El crepúsculo del deber.* Anagrama. Barcelona. España
255. _____. (1990). *El Imperio de lo efímero.* Anagrama. Barcelona. España.
256. _____. (1985) *La Era del Vacío.* Anagrama. Barcelona. España.
257. López, José Enrique. (2008). *Posthumanismo, Materialismo Y Subjetividad.* Revista Política Y Sociedad. Vol.45 No. 3
258. Lorda, Juan Luis. (2011). *Humanismo. Los Bienes Invisibles*. Ediciones Rialp. Madrid, España.
259. Lovelock, James. (1987). *Gaia: Una Nueva Visión de la Vida sobre la Tierra*. Edit. Orbis. España.

260. Löwith, Karl. (2006). *Heidegger, Pensador de un Tiempo Indigente.* Edit. FCE. México.

261. Lutereau, Luciano. (2020). *La Subjetivación Patriarcal. Identificación, Género Y Síntoma.* La Cebra. Buenos Aires, Argentina.

262. Lyotard, Jean-Francois. (1998). *Lo Inhumano.* Manantial, Buenos Aires, Argentina.

263. _____. (1991). *La condición posmoderna*. *Informe sobre el Saber.* Edit. Cátedra. Madrid. España.

264. _____. (1974). *Economía Libidinal*. Edit. Saltés. Madrid. España.

265. Lumbreras, Sara. (2020). *Respuestas al Transhumanismo: Cuerpo, Autenticidad Y Sentido*. 70 (Argumentos Para el S. XXI). Editorial Digital Reasons. Madrid, España.

266. Marcos, Alfredo. (2010). *Filosofía de la Naturaleza Humana*. Simposio Del Cfn. École Des Hautes Études en Sciences Sociales (París)

267. Martínez, Alejandro. (2016). *El precioso concepto de "interser" del maestro budista Thich Nhat Hanh.* Plataforma Digital Sosteniblepedia.

268. McNeill, W. (1998), *Care of the self. Originary ethics in Heidegger and Foucault. Philosophy Today*. Vol. 41, No. 1

269. Mendoza, Carlos. (2007). *El Colapso Del Sujeto Postmoderno: Nihilismo Y Mística. La Ruta Fenomenológica de la Subjetividad Expuesta*. Mendoza Carlos (Coord.) Subjetividad y Experiencia Religiosa Posmoderna (México: UIA, 2007) Pp. 81-113.

270. Missa, Jean – Nöel. (2013). *Biodiversidad, Filosofía Transhumanista Y El Futuro Del Hombre.* Revista Colombiana De Bioética. Vol. 8. Bogotá, Colombia.

271. More, Max. (1998). *Manifiesto Extropianismo*; https://dpya-org.translate.goog/wiki/index.php/1998_-_The_Extropian_Principles_3.0_-_Max_More?_x_tr_sch=http&_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=es&_x_tr_hl=es&_x_tr_pto=sge

272. Morillas, Antonio M. Martín. (2012), *El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático.* Revista Proyección. Teología y Mundo Actual. Facultad de Teología de Granada, Universidad Loyola. España.

273.

274. Mbembe, Achille. (2023). *La Comunidad Terrestre.* Edit. NED. Barcelona. España.

275. _____. (2016). *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el Racismo Contemporáneo.* Edit. NED. Barcelona. España.
276. MacKenzie, Adrian. (2006). *Transductions: Bodies and Machines at Speed*. Edit. Continuum. Londres. Reino Unido.
277. McMahan, David L. (2018). *La construcción del budismo moderno*. Edit. Kairós. Barcelona. España.
278. Mcluhan, Marshall. (1996). *Comprender Los Medios De Comunicación. Las Extensiones Del Ser Humano*. México, Paidós.
279. Ma, Li. (2007). *Heidegger on East-West Dialogue (Studies in Philosophy)*. Edit. Routledge. London. UK.
280. Meister Eckhart. (2013). *Tratados y sermones*. Edit. Los Cuarenta. Buenos Aires. Argentina.
281. Majjhima Nikaya (1999). *Majjhima Nikaya: Los Sermones Medios del Buddha.* Edit. Kairós. Barcelona. España.
282. Mangabeira, Roberto. (2009). *El Despertar del Individuo*, Editorial FCE, México.
283. Manovich, Lev. (2005). *El Lenguaje de los Nuevos Medios de Comunicación- La Imagen en la Era Digital*. Paidós. Barcelona. España.
284. May, Reinhard. (1996). *Heidegger's Hidden Sources East-Asian Influences on his Work.* Edit. Routledge. Londres. UK.
285. Mayor, Adrienne. (2019). *Dioses y Robots*. Ediciones Desperta Ferro. Madrid. España.
286. Mèlich, J-C. (2021,). *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*. Ediciones Tusquets, Barcelona. España.
287. Miller, J.-A., y otros. (2003). *La psicosis ordinaria*, Editorial Paidós. Buenos Aires. Argentina.
288. Mignolo, Walter (2016). *Hacer, Pensar, y Vivir la Decolonialidad. Textos Reunidos y Presentados Psicoanálisis - Pensamiento Decolonial por Comunidad.* Navarra Ediciones. España.
289. Miller, Jacques-Alain (1984). *Dos Dimensiones Clínicas: Síntoma y Fantasma.* Edit. Manantial, Buenos Aires. Argentina.
290. Montagut, Eduardo (2025). *Guiaburros: Las Revoluciones Industriales*. Editatum.

291. Monteverde, Leticia (Comp). (2017), *Heidegger y la Hermenéutica*. Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de la Sieh. Buenos Aires, Argentina.
292. Moraña, Mabel. (2017). *El Monstruo Como Máquina de Guerra*. Editorial Iberoamericana. Madrid. España.
293. More, Max (Editor) (2013). *The Transhumanist Reader*. Edit. Wiley-Blackwell. USA
294. Morton, Timothy. (2024). *Hiperobjetos: Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires. Argentina.
295. Mumford, Lewis. (1992). *Técnica y Civilización.* Editorial Alianza Universidad. Madrid, España.
296. _____. (2010). *El Mito De La Máquina*. Pepitas De Calabaza Editores, La Rioja, España.
297. Nagarjuna. (2003). *Versos sobre los Fundamentos del Camino Medio.* Edit. Kairós. Barcelona. España.
298. Naydler, Jeremy. (2021). *La Lucha por el Futuro Humano*, Atalanta, Girona, España.
299. Navajas, Santiago. (2016). *El Hombre Tecnológico Y El Síndrome Blade Runner En La Era del Biorobot.* Ensayo Berenice. Madrid, España.
300. Niemeyer, Christian (Ed.) (2012). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares.* Biblioteca Nueva. Madrid. España.
301. Nietzsche, Friedrich. (2008). *Fragmentos póstumos (1885 - 1889)*. Editorial Tecnos. Madrid. España.
302. _____. (1996). *Humano Demasiado Humano.* Alianza Editorial. Madrid. España.
303. _____. (1974). *Así habló Zaratustra.* Alianza Editorial. Madrid. España
304. _____. (1972). *La Gaya Ciencia.* Alianza Editorial. Madrid. España.
305. Nishida, Kitaro. (2015). *Pensar desde la Nada. Ensayos de Filosofía Oriental.* Editorial Sígueme. Salamanca. España.
306. Nishitani, Keiji. (2003). *La Religión y la Nada*. Editorial Siruela. Madrid. España.
307. Norbu, Chögyal Namkhai (2017). *El Fundamento del Dharma.* Edit. kairós. Barcelona. España.
308. _____. (2008). *Tantra de la fuente suprema.* Edit. Kairós. Barcelona. España.

309. Nova, Nicolas y Disnovation.org. (2021). *Bestiario del Antropoceno*. Edit. Menguantes. León. España.
310. Noble, David. (1997). *La Religión de la Tecnología*. Paidós. Barcelona. España
311. Newen, A., De Bruin, L. and Gallagher, S. (2018). *Cognition*. Oxford University Press, New York. USA
312. Nussbaum, M. (2003). *La Terapia del Deseo. Teoría y práctica en la ética helenística.* Edit. Paidós. Barcelona. España.
313. Ojeda, César Figueroa. (2006). *Martin Heidegger y el Camino hacia el Silencio*. C & C Ediciones. Santiago de Chile. Chile.
314. Olivares, M. S. (2019). *El transhumanismo en 100 preguntas.* Ediciones Nowtilus. Madrid. España.
315. Ortega y Gasset. (2008). *Meditación De La Técnica Y Otros Ensayos Sobre Ciencia Y Filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, España.
316. Padel, Ruth. (2009). *A Quien los Dioses Destruyen. Elementos de la locura griega y trágica.* Edit. Sexto piso. México.
317. Paponi, María Susana. (2018). *Biopolítica y Subjetivación*, Centro De Estudios En Filosofía De La Cultura. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional De Comahue, Neuquén.
318. Parente, Diego, Berti Agustín, Celis, Claudio (Coord.). (2022). *Glosario de Filosofía de la Técnica*. Edit. Cebra. Buenos Aires. Argentina.
319. Parkes, Graham. (1987). *Heidegger and Asian Thought.* Hawaii Press University. USA.
320. Pastor, Luis Miguel; García Cuadrado, José. (2014). *Modernidad Y Postmodernidad En La Génesis Del Transhumanismo – Posthumanismo.* Cuadernos De Bioética XXV.
321. Patto, Ana. (2019). *La Teoría de la Subjetividad en el Pensamiento de Gilles Deleuze: Trayectoria Del Concepto Y Actualidad Del Problema*. UNAM. México.
322. Pelbart, Peter Pál (2021). *Espectros de la catástrofe*. ¡Revista digital Lobo Sujeto!: https://lobosuelto.com/espectros-de-la-catastrofe-peter-pal-pelbart/
323. Pepperell, Robert. (2003 / 1995). *Manifesto Posthumanista.* Apéndice del Libro: The Posthuman Condition. Portland, Intellect Books.

324. Pseudo Dionisio Areopagita. (2002). *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita: Los Nombres de Dios; Jerarquía Celeste; Jerarquía Eclesiástica; Teología Mística; Cartas Varias*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. España.

325. Petrarca, Francesco (2021). *La Vida Solitaria.* Ediciones Cypress. Andalucía. España.

326. Petrarca, Francesco (2008). *Cancionero*. Alianza Editorial. Madrid. España.

327. Petrarca, Francesco, Bruni, Valla, Pico della Mirandola, Verdi. (2000). *Manifiesto del Humanismo*. Barcelona. España.

328. Pico Della Mirándola, Giovanni. (2016); *Discurso Sobre La Dignidad Del Hombre.* Publicaciones Fomento Editorial, UNAM, México.

329. Pigem, Jordi, (2018), *Ángeles o Robots. La Interioridad Humana En La Sociedad Hipertecnológica.* Fragmenta Editorial. Barcelona, España.

330. Platón. (2006). *Diálogos IV - República*. Editorial Gredos. Madrid. España.

331. Plessner, Helmuth. (2022). *Los Grados de lo Orgánico y el Hombre. Introducción a la antropología filosófica.* Editorial Universidad de Granada. España.

332. Redeker, Robert. (2014). *Egobody. La fábrica del hombre nuevo*. FCE. México.

333. Rentmeester, Casey. (2015). *Heidegger and the Environment.* Rowman & Littlefield Publishers. Maryland. Washington, D.C.

334. Pobierzym, Ricardo Pablo. (2013). *Naturaleza y Ecosofía en Martin Heidegger*. Edit. Voria Stefanovsky, Buenos Aires, Argentina.

335. Preciado, Paul B. (2020). *Yo soy el Monstruo que os Habla. Informe Para Una Academia de Psicoanalistas*. Anagrama. Barcelona, España.

336. Rico, Francisco. (2014). *El Sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Editorial Crítica. Barcelona. España.

337. Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. (2015). *El Exilio del Sujeto: Mitos Modernos y Posmodernos.* Editorial Aula de Humanidades. Lima. Perú.

338. Restrepo, Juan Pablo (2024). *Budismo y Posthumanismo*. Revista Digital buddhistdoor en español: https://espanol.buddhistdoor.net/budimos-posthumanos-primera-parte

339. Rivas, R. Farías. (2017) "*No veo más que a Heidegger y Lacan. Comentario a la distinción entre filosofía y espiritualidad en la hermenéutica del sujeto de Michel Foucault".* Revista Ideas y Valores, vol. LXVI. Universidad Nacional de Colombia.

340. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

341. Rivera, José Alberto. (2014). *La Subjetividad Del Cyborg: ¿Prosopon o Avatar? Una Reflexión Antropológica.* Revista Ars Brevis.

342. Rodríguez, Eudoro. (2008). *¿Qué es el Humanismo? Problemáticas De La Formación Humanística*. Revista Colombiana De Humanidades. #72. Bogotá, Colombia.

343. Rojas Osorio, Carlos. (2013) *Foucault y Heidegger.* Revista Diálogos. Núm. 94. Universidad de Puerto Rico.

344. Rolnik, Suely. (2019). *Esferas De La Insurrección. Apuntes Para Descolonizar El Inconsciente.* Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina.

345. Rosling, Hans. (2021). *Factfulness*. Editorial Planeta. Barcelona. España

346. Rodríguez, Pablo Manolo. (2019). *Las Palabras En Las Cosas. Saber, Poder Y Subjetivación Entre Algoritmos Y Biomoléculas*. Cactus Ediciones. Buenos Aires, Argentina.

347. Rodríguez, Amán Rosales. (2010). *Filosofía De La Tecnología. Acción Humana Y Contingencia Histórica.* Ediciones San Pablo, Bogotá, Colombia.

348. Rodríguez Pérez, Jezabel. (2020). *Heidegger y Spinoza: Sobre el Giro Ético de la Ontología y La Comprensión Ontológica de los Afectos.* UAB. Barcelona.

349. Rodríguez, Ramón. (2006). *Heidegger y la Crisis de la Época Moderna.* Edit. Síntesis. Madrid. España.

350. _____. (2004). *Del Sujeto y La Verdad*, Editorial Síntesis. Madrid, España.

351. Rosa, Harmut. (2019). *Resonancia. Una Sociología de la relación con el Mundo*. Edit. Katz. Buenos Aires. Argentina.

352. _____. (2016). *Alienación y Aceleración. Hacia una Teoría Crítica de la Temporalidad en la Modernidad Tardía*. Edit. Katz. Buenos Aires. Argentina.

353. Rosseau, Juan Jacobo. (2004). *Emilio o de la Educación.* Editorial Porrúa. Bogotá. Colombia.

354. Royo, Simón. (2019). *El Sujeto Anárquico*. Rainer Schürmann y Michel Foucault. Con El Anexo: *Rainer Schürman, Sobre Constituirse A Sí Mismo Como Sujeto Anárquico*. Arena Libros. Madrid, España.

355. Ruiz, Carlos. (2015). *La Digitalización del Otro. Los Retos de la Democracia en la Era del Ciberespacio*. Editorial Milenio. Barcelona. España.

356. Safranski, Rüdiger. (2015). *Un Maestro de Alemania. Heidegger y su Tiempo.* Edit. Austral. Buenos Aires. Argentina.

357. Sahlins, Marshall. (2011). *La Ilusión Occidental de la Naturaleza Humana*, Fce. México.

358. Sadin, Éric. (2020). *La Inteligencia Artificial o el Desafío del Siglo*. Editorial Caja Negra. Buenos Aires.

359. _____. (2018) *La Siliconización del Mundo. La Irresistible Expansión Del Liberalismo Digital*. Editorial Caja Negra. Buenos Aires.

360. _____. (2017). *La Humanidad Aumentada. La Administración Digital Del Mundo*. Editorial Caja Negra. Buenos Aires.

361. Sala, Agustina. (2018). *Naturaleza Y Ecosofía De Martin Heidegger*. Revista De Filosofía Del Instituto De Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de La Universidad del Salvador. Salvador.

362. Sánchez Espillaque, Jéssica. (2011). *Del humanismo del Renacimiento al renacimiento del Humanismo: el papel rehabilitador de E. Grassi.* Revista de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Núm. 16. Año 2011.

363. Sanlés, Manuel. (2019). *El Transhumanismo En 100 Preguntas*. Nowtilus Ediciones, Madrid, España.

364. Savater, Fernando. (1990). *Humanismo Impenitente*. Anagrama. Barcelona. España.

365. Saviani, Carlo (2004). *El Oriente de Heidegger.* Edit. Herder. Barcelona. España.

366. Schacht, Richard. (2015). *Nietzsche. Arguments of the Philosophers*. Routledge. Londres. UK.

367. Serratos, Francisco. (2020). *El capitaloceno: Una historia radical de la crisis climática.* Festina Publicaciones. México.

368. Sloterdijk, Peter. (2000). *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger*. Edit. Akal. Madrid. España.

369. _____. (1999). *Normas para el parque humano*. Edit. Siruela. Madrid. España.

370. San Agustín. (2022). *Confesiones*. Editorial Akal. Madrid. España.

371. Sauquillo, Julián. (2019). *Michel Foucault: Poder, Saber y Subjetivación.* Alianza Editorial. Madrid. España.

372. Saviani, Carlo. (2004). *El Oriente De Heidegger*. Editorial Herder. Barcelona España.

373. Scolari, Carlos. (2018). *Las Leyes de la Interfaz*. Gedisa, Barcelona.

374. Schaeffer, Jean-Marie. (2019). *El Fin de la Excepción Humana*. FCE. México.

375. Schwab, Klaus. (2017). *La Cuarta Revolución Industrial.* Edit. Debate. Madrid. España.

376. Schürmann, Reiner. (2013). *El Principio de Anarquía. Heidegger y la Cuestión del Actuar*. Arena Libros, Madrid, España.

377. Scruton, Roger. (2019). *Poesía y verdad. Revista. Disputatio. Philosophical Research Bulletin.* Vol. 8, Nº. 10. Universidad de Lisboa. Portugal.

378. Séneca, Lucio. (2016). *Séneca*. Editorial Gredos. Madrid. España.

379. Servigne, Pablo. Stevens, Raphael y Gauthier, Chapelle. (2002). *Otro fin del Mundo es posible*. Arpa Editores. Barcelona. España.

380. Servigne, Pablo; Stevens, Raphaël. (2020). *Colapsología. El Horizonte de Nuestra Civilización ha sido siempre el Crecimiento Económico. Pero Hoy Es El Colapso.* Arpa. Barcelona, España.

381. Sibilia, Paula. (2012). *El Hombre Postorgánico: Cuerpo, Subjetividad y Tecnologías Digitales*, FCE, Buenos Aires.

382. Siderits, Mark. Thompson, Evan. and Zahavi, Da. (2011). *Self, or not self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions*. Oxford University Press.

383. Simondon, Gilbert. (2017). *Sobre la Técnica*, Editorial Cactus, Buenos Aires.

384. Simondon, Gilbert. (2015). *La Individuación*. Edit. Cactus. Buenos Aires. Argentina.

385. Sloterdijk, Peter. (2012). *Has de Cambiar tu Vida.* Pre-Texto, Madrid, España.

386. _____. (2011). *Salvación: Tras Las Huellas De Heidegger. Una Respuesta A La Carta Sobre El Humanismo De Heidegger*. Akal, Madrid.

387. _____. (2003). *Esferas*. Edit. Siruela. Madrid. España.

388. _____. (2000). *Normas Para El Parque Humano. Una Respuesta A La Carta Sobre El Humanismo De Heidegger*. Siruela, Madrid.

389. Snell, Bruno. (2007). *El Descubrimiento del Espíritu. Estudios sobre la Génesis del Pensamiento Europeo en los Griegos.* Edit. Acantilado. Barcelona. España.

390. Sonam Dragpa, Panche. (2017). *Visión del Tantra Budista*. Edit. Círculo Rojo. Almería. España.

391. Sorgner, Stefan Lorenz. (2017). *Nietzsche, el Sobrehumano y el Transhumanismo. Praxis. Revista del Departamento de Filosofía.* Nº. 75. Costa Rica.

392. Sverdloff, Mariano. (2015). *Retóricas de la decadencia: los tópicos de los discursos sobre la declinación desde la antigüedad hasta la modernidad.* Revista Nova Tellus. vol.32 no.2 Ciudad de México. 2015. Costa Rica.

393. Soto-Bruna, María Jesús. (2020). *El Renacimiento: de Nicolás de Cusa a Giordano Bruno. Razón Heroica y Libertad*. EUNSA. Ediciones Universidad de Navarra. España.

394. Sousa, Santos (2014). *Epistemologías del Sur*. Edit. Siglo XXI. Clacso. México.

395. Stengers, Isabelle. (2017). *En Tiempos De Catástrofes. Cómo Resistir A La Barbarie Que Viene.* Ned Ediciones. Barcelona, España.

396. Stiegler, Bernard. (2004). *La Técnica y el Tiempo. El pecado de Epimeteo.* Edit. Hiru Argitaletxea. País Vasco. España.

397. Suzuki, Daisetz T. (2014). *El zen y la cultura japonesa.* Editorial Paidós. Barcelona. España.

398. Tanabe, Hajime. (2014). *Filosofía Como Metanoética*. Editorial Herder. Barcelona, España.

399. Tamding Gyatso. (2017). *Karma y Renacimiento*. Ediciones Amara. Málaga. España.

400. Traleg, Kyabgon, (2017). *Karma. Que es, que no es, por que es importante*. Ediciones Obelisco.

401. Trungpa, Chögyam y Guenther, Herbert V. (1976). *El Amanecer del Tantra.* Edit. Kairós. Barcelona. España.

402. Tsing, Lowenhaupt Anna (2023). *Los Hongos del Fin del Mundo*. Edit. Caja Negra. Buenos Aires. Argentina.

403. Tashi, Gueshe. (2012). *Las cuatro verdades nobles de Buda*. Ediciones Amara. Málaga. España.

404. Towarnicki, Frederic & Palnier, Jean-Michel. (1981). *Conversación con Martín Heidegger*. Revista Palos de la Crítica, nº 4. México.

405. Tuncel, Yunus ed. (2017). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy.* Cambridge, UK.

406. Tutivén, Carlos; Galarza, Carlos; Pacheco, Diana; Bujanda, Héctor; Zerega. María Mercedes. (2022). *Narrativas audiovisuales del Antropoceno: una lectura de cartas del tarot a las subjetividades del fin del mundo.* Revista FILIA. No. 5 – Primer Semestre. Universidad de las Artes. Guayaquil. Ecuador.

407. Tutivén, Carlos. (2018). *¿Hay Subjetivación en la Sociedad Red?* Colección Mundo Digitales. Universidad Casa Grande.

408. Tutivén, Carlos; Bujanda; Héctor; Zerega, María Mercedes. (2017). *The Future is Broken: Lecturas Heterotópicas de Black Mirror*. Revista Nómadas, No. 47. Universidad Central, Colombia.

409. Tutivén, Carlos. (2016). *El Vínculo Digital Como Subjetivación De Incertidumbres (A) pasionadas.* Boletín No. 25 De A-Ritmo Propio. Nueva Escuela Lacaniana. Http://Www.Nel-Amp.Org/Index.Php?File=Carteles/Boletin-De-Carteles/025/Productos-De-Carteles/El-Vinculo-Digital-Como-Subjetivacion.Html

410. Tutivén, Carlos. (2002). *Lacan y la filosofía,* Revista Íconos, FLACSO. Quito. Ecuador.

411. Ubieto, José Ramón. (2026). *Soledades Digitales. Cuando la Conexión Sustituye al Vínculo* Edit. NED. Barcelona. España.

412. Ueda. Shizuteru. (2005). *Zen y Filosofía*. Edit. Herder. Barcelona. España.

413. Urbano, Claudio. (2021). *Devenires Del Yo: Constitución Subjetiva, Narrativas Del Sí Mismo Y Re-Significación Identitaria*. Ediciones Teseo, Buenos Aires, Argentina.

414. Jaume Vallverdú. (2021). *Los Sueños de la Perfección: Budismo Tántrico y Perspectiva Transhumanista*. Editorial Kairós. Barcelona. España.

415. Vanzago, Luca. (2011). *Breve Historia del Alma,* FCE. México.

416. Varela, F. y otros. (1992). *De Cuerpo Presente*. Edit. Gedisa. Barcelona. España.
417. Vásquez Rocca, Adolfo. (2008). *El Post-Humanismo: Sus Fuentes Teológicas, Sus Medios Técnicos.* Pucv - Universidad Andrés Bello.
418. _____. (2015). *La Cuestión Del Sujeto: Psicopatologías del Yo y la Transformación Biopolítica De La Subjetividad*. Revista Nómadas. Bogotá, Colombia.
419. Vattimo, Vaccari, Andrés. (2013). *La Idea Más Peligrosa Del Mundo: Hacia Una Crítica De La Antropología Transhumanista*. Revista Tecnología Y Sociedad. No. 1(2) Buenos Aires, Argentina.
420. Vega Castro, Diego Enrique. *Análisis estructural del Posthumanismo de Rosi Braidotti y sus tendencias proféticas.* La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales. 2022. No. 31, págs. 56-74.
421. Vattimo, Gianni. (2006) *El pensamiento débil.* Ediciones Cátedra. Madrid. España.
422. _____. (1991). *Ética de la Interpretación.* Editorial Paidós. Buenos Aires. Argentina.
423. Vida y Filosofía. La Génesis de la Vida Filosófica en Heidegger
424. Vélez López, Germán Darío (2014). *Vida y Filosofía. La Génesis de la Vida Filosófica en Heidegger*. Universidad EAFIT. Bogotá. Colombia.
425. Volpi, Franco. (2010). *Aportes a La Filosofía*. Maia Ediciones, Madrid, España.
426. _____. (2012); *El Nihilismo*. Ediciones Siruela, Madrid, España.
427. V.V.A.A. (2022). *Sentido, verdad e historia del Ser en Martin Heidegger*. Jesús Ayala Colqui (coord.). Editora Acadêmica Pimenta Cultural. São Paulo. Brasil.
428. V.V.A.A. (2021). *Fenomenología del Sí Mismo*. Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Volumen X. Madrid. España.
429. V.V.A.A. (2018). *Miradas Cruzadas. El Sujeto*. PUCE, Quito, Ecuador.
430. V.V.A.A. (2018). *Guía Comares De Heidegger*. Granada, España.
431. V.V.A.A. (2016). *Los Usos Posthumanistas De La Biotecnología: De La Manipulación Genética al Cyborg*. Revista Nuevas Tendencias En Antropología, #7
432. V.V.A.A. (2011). *Hermenéuticas Del Cuidado De Sí: Cuerpo, Alma, Mente, Mundo*. Editorial Dickinson. Madrid, España.

433. V.V.A.A. (2009). *Martin Heidegger. La Experiencia Del Camino*. Ediciones Uninorte. Barranquilla. Colombia.

434. V.V.A.A. (2008). *Heidegger. Sendas que vienen.* Vol. I y II. Ediciones Pensamiento. Madrid, España.

435. V.V.A.A. (2008). Sobre *Heidegger: Cinco Voces Judías.* Manantial, Buenos Aires, Argentina.

436. V.V.A.A. (2000). *Cantos de Milarepa. Tomo I. Vida y Enseñanza del Santo-Poeta del Tíbet.* Edit. Yug.

437. V.V. A.A. (1993) *Diccionario de la sabiduría oriental: budismo, hinduismo, taoísmo, zen.* Editorial Paidós. Barcelona. España.

438. V.V.A.A. (1991). *Heidegger: La Voz de Tiempos Sombríos*. De Serbal, Barcelona, España.

439. Wade, Simeon. (2024). *Foucault en California.* Blackie Books. Barcelona. España.

440. Wagner, Carlos G. (2023). *Las drogas sagradas de la Antigüedad*. Alianza Editorial. Madrid. España.

441. Wiener, Norbert. (2003). *El Hombre Nuevo*. Suplemento Página 12. Buenos Aires, Argentina.

442. _____. (1985). *Cibernética. O el Control y Comunicación en Animales y Máquinas.* Tusquets Editores S.A. Barcelona. España.

443. Wajcman, Judy. (2017). *Esclavos del Tiempo. Vidas Aceleradas en la Era del Capitalismo Digital.* Editorial Paidós. Barcelona, España.

444. Walsh, Catherine (editora). (2017). *Pedagogías Decoloniales. Prácticas Insurgentes de Resistir, (re)existir y (re)vivir.* Edit. Aby Ayala. Quito. Ecuador.

445. Weber, Max. (1975). *El Científico y el Político*. Madrid, Alianza Editorial. Madrid. España.

446. Welsch, W. (2008). *Heidegger: Antropocentrismo ontológico*, en *Heidegger. Sendas que vienen*. Vol. I. Círculo de Bellas Artes.

447. Xolocotzi, Ángel; Gibu, Ricardo; Huerta Vanessa; Veraza Pablo (2014). *Heidegger. Del Sentido a la Historia.* Plaza y Valdés Editores. México.

448. Xolocotzi, Ángel; Godina, Célida. (Coords). (2009). *La Técnica: ¿Orden o Desmesura?* Editorial Libros de Homero, México.

449. Yates, Frances A. (2023). *La Tradición Hermética y Giordano Bruno*, Edit. Erasmus.

450. Cantos de Milarepa. Tomo i. Vida y Enseñanza del Santo-Poeta del Tíbet

451. Zizek, Slavoj. (2025). *Contra el Progreso.* Edit. Planeta. Santiago de Chile. Chile.

452. _____. (2018). *Acontecimiento*, Sexto Piso, Madrid, España.

Informes Institucionales

453. OMM | Actualización sobre el estado del clima para la COP30 6 de noviembre de 2025: https://library.wmo.int/viewer/69674/download?file=State-Climate-2025-Update-COP30_en.pdf&type=pdf&navigator=1

454. Informe Mundial sobre las Drogas 2025: https://www.dianova.org/es/noticias/informe-mundial-sobre-las-drogas-2025-crisis-y-oportunidad/

455. Movimiento por la Extinción Humana Voluntaria (VHEMT). https://www.vhemt.org/arindex.htm

456. Viveiros de Castro; Las Tres Inteligencias. Notas para un artículo. De la web: Oscillations Non-Standard Experiments in Anthropology, the Social Sciences, and Cosmology:https://oscillations.one/Assets/Publications/Las+tres+inteligencias+-+notas+para+un+art%C3%ADculo